ROBIN LANE FOX

PAGONYS IR KRIKŠČIONYS

VIDURŽEMIO PASAULYJE NUO ANTRO AMŽIAUS IKI KONSTANTINO ATSIVERTIMO

Iš anglų kalbos vertė
MANTAS ADOMĖNAS

aidai
2006

UDK 29
La245

Versta iš:
Robin Lane Fox. *Pagans and Christians:
In the Mediterranean world from the second
century A.D. to the conversion of Constantine.*
Great Britain: Viking, 1986

Knygos leidimą parėmė





Culture 2000



ISBN 978-9955-656-36-4

TURINYS

PRATARMĖ

DĖL ŠIOJE knygoje aptarinėjamų dalykų svarbos teisintis nereikia. Jau daug knygų išleista apie pagonybę, o dar daugiau – apie ankstyvąją krikščionybę, tačiau nors ir yra buvę puikių jų pažiūrų, filosofijų ir jų požiūrio viena į kitą palyginimų, nežinau jokios knygos, kuri sugretintų jų praktikas pilietinio gyvenimo kontekste. Galų gale knygos pačios nusistato savo ritmą, ir nors manoji knyga didelės apimties, suprantu tą skaitytoją, kuris manė, kad ji turėjo būti dar didesnė, idant adekvačiai aptartų savąsias temas. Tie, kurie bando aprėpti du skirtingus mokslo laukus, dažniausiai nepatenkina nė vieno iš jų žinovų, tuo tarpu kiekivenas apibendrintas požiūris į senovės visuomenę šaukiasi išimčių ir provokuoja prieštaravimus. Rašydamas apie pagonis turėjau prieš akis tą krikščionių daugumą, kuriai anie pagonys nebėra pažįstami. O rašydamas apie ankstyvuosius krikščionis ėmiau domėn daugelį skaitytojų ir klasikinės Antikos žinovų, kuriems krikščioniškieji tekstai arba nežinomi, arba tėra miglotas prisiminimas. Tikiuosi, kad kiekvienas iš jų tik laimės, atradęs savojo žinojimo sritį sugretintą su kitomis. Šiuolaikiniai krikščionys turi polinkį žvelgti į daugelį ankstyvųjų krikščionių su pasibodėjimu. Tačiau aš ilgainiui suvokiau, kad ankstyvąją krikščionybę dažnai geriausiai supranta tie, kurie niekuomet nenorėtų apie ją rašyti.

Senovės pasaulio istorikai susiduria su dviem nuolatinėmis problemomis: dokumentinės medžiagos stygiumi ir jos atskirų fragmentų santykiu su platesniais apibendrinimais. Kartkartėmis mėginau nustatyti vieno liudijimo vertę kito atžvilgiu arba įrodyti specifinį rašytinio teksto autoritetą. Šis metodas paplitęs daugelyje teisinių tyrimų, tačiau jis nėra legalistinis. Kitąsyk mėginau apibendrinti, drauge cituodamas konkrečius teiginius ir liudijimus, kurie man atrodo turį platesnę reikšmę. Apie daugelį Antikos žmonių mes žinome tik tiek, ką kiti skirtingų lyčių ar klasių žmonės apie juos parašė, o kartais nežinome nė tiek. Todėl apibendrinimai esti rizikingi, juos lengviau nuginčyti, negu patvirtinti. Konkrečius liudijimus citavau tiek kaip nuolatinį perspėjimą apie tai, kokio pobūdžio atramomis mano remtasi, tiek tam, kad perteikčiau tų liudijimų vaizdingą stilių bei išraišką, tas senovės pasauliui būdingas savybes ir priežastis, kodėl jis ir toliau nepaliauja manęs kerėti.

Pastarieji metai buvo sužadinantis laikas šiai knygai rašyti, kadangi nuolat būdavo atrandama reikšmingos medžiagos, susijusios su kiekvieno iš knygos skyrių temomis, ypač tarp šviežiai paskelbtų įrašų ir papirusų, nuolat augančiais šaltiniais – turėjau iš paskutiniųjų stengtis, kad neprarasčiau ryšio su jais. Senovės istorija nėra statiška ar baigtinė tema: dar palyginti neseniai – prieš tiek metų, kiek trunka vieno žmogaus gyvenimas, – daugelis mano aptariamų dalykų nė nebuvo prieinami tyrinėjimams. Ši istorijos atšaka taip pat

nėra mums netgi „senovinė" ar kažkaip mirusi ir palaidota. Man berašant, buvo pranešama, jog Mergelė Marija „pasirodanti kaip niekada anksčiau"; statula, kuri rodosi judanti, pritraukia minią, ne mažesnę negu bet kuri minia mano tyrimų srityje; atgimę krikščionys, išsilaisvinimo teologija, kankinystės ir „moralioji dauguma" yra tik keletas dabarties bruožų, privertusių mane giliau susimąstyti apie mano aptariamus dalykus. Jokia karta negali sau leisti ignoruoti klausimo, ar krikščionybė yra tikras dalykas, o jeigu ne, tai kodėl ji plėtėsi ir tvėrė, ir koks yra deramas atsakas į ją. Istorikai šiuose tyrimuose gali palikti ypatingą įnašą.

Šios knygos ištakos siekia mano auklėjimą ir Itono koledžo laikų dienas, kai iš mūsų buvo tikimasi, kad patys išmoksime Bažnyčios istoriją iki Konstantino, nagrinėsime Evangeliją ir *Apaštalų darbus* graikiškai ir tuomet priblokšime vizituojančius egzaminatorius savo pastangų rezultatais. Mano studijų metai Oksforde sutapo su šio dalyko aukso amžiumi, kai buvo įmanoma būti mokomam G. E. M. de Sainte Croix, lankyti Peterio Browno ir Henry'io Chadwicko paskaitas, susitikti ir kalbėtis su E. R. Doddsu bei Gervase'u Mathew. Jiems ir jų raštams esu skolingas daugelį to, ką nūnai atrodau žinąs. Iki šiol nuolatos tebesuvokiu tai, kad jie savosiose knygose yra išreiškę tieksyk daugiau ir kad jie būtų galėję visokeriopai pagerinti manąją. Man taip pat teko laimė priklausyti naujajai kartai, kuri šių temų ėmėsi iš kitų kampų: aš daug laimėjau, kadangi man padėjo Stephenas Mitchellas, S. R. F. Price'as, S. N. C. Lieu, Garthas Fowdenas, R. C. T. Parkeris, Davidas Potteris ir C. J. Howgego, lygiai kaip ir T. D. Barnes, kurio svarbi knyga apie Konstantiną aplenkė mano baigiamuosius skyrius. 1983 m. H. W. Parke'as maloniai sutiko paskolinti man skyrius iš jo išeisiančios knygos apie Mažosios Azijos orakulus, o N. J. Richardson leido man pasinaudoti savo paskaitos tekstu apie religinę patirtį Homero poemose. Abudu apsaugojo mane nuo klaidų ir praleidimų, tačiau ten, kur nesutarėme, skirtumai pasiliko. Dar konkrečiau, Ianas Tompkinsas patikrino 10 skyriaus tekstą ir išnašas ir ištaisė keletą klaidų; Susannah Elm tą patį padarė su 7 skyriumi ir daug ko mane išmokė savaisiais to skyriaus temų tyrimais. Ypač daug esu skolingas Marko Edwardso budrumui ir įžvalgai – jis man padėjo dirbant su 8, 11 ir 13 skyrių išnašomis. S. J. B. Barnishas buvo įžvalgiausias mano kritikas: jis privertė mane permąstyti bendrąjį mano pateikiamą vaizdą ir iškėlė paviršiun įvairius 5 bei 9 skyrių trūkumus. Per visą rašymo trukmę Patricia Morison mane supažindino su idėjomis, kurias antraip būčiau pražiopsojęs, ir drąsino mane, skvarbiai komentuodama tai, ką parašydavau. Taip pat norėčiau atiduoti dėkingumo duoklę už viską, ko išmokau iš A. D. Nocko ir A. J. Festugière, J. Geffckeno ir A. Harnacko raštų, kaip ir iš mano senų bei pasigėrėjimo vertų kompanionų, Josepho Binghamo nepranokto veikalo apie krikščioniškąsias senienas (paskelbto 1708 m.) ir, be abejo, Gibbono veikalo visa šia tema.

Knygos skiriasi tuo, kad skirtingai sudėlioja akcentus, bet aš tikiuosi, kad esu nustatęs šį tą naujo pagonių orakulų tema, ankstyvosios kankinystės istori-

jos ir pačiam Konstantinui priskiriamo teksto klausimu. Skyriai apie regėjimų patirtį sudeda į daiktą liudijimus nuo Homero iki Konstantino – liudijimus, kurie šiaip jau pateikiami paskirose, specializuotose studijose: šie skyriai taip pat prideda keletą detalių, kurios net ir ten nepateikiamos. Kituose skyriuose mėginau pateikti apsvarstytą požiūrį, nebūdamas nei nekritiškai šiuolaikiškas, nei, tikiuosi, pernelyg nesusipažinęs su ankstesnėmis studijomis. Akcentų skirtumai gali būti lygiai iškalbingi, kaip naujas atradimas, bet ir čia aš mėginau probėgšmiais nustatyti daugelį konkrečių dalykų. Veikalais, paskelbtais nuo 1982 m., neišvengiamai naudojausi selektyviai. Rašiau nuo 1977 m., o tomis temomis, kurias jau maniausi užbaigęs, nesiliovė rodęsi knygos. Aš toliau ėjau priekin – ne nepaisydamas jų, bet tik praleisdamas tas idėjas, kurias naujausios knygos paneigdavo. Ten, kur būta persiklojimų, mūsų sutarimas man teikė didesnio tikrumo.

Nebūčiau šios knygos parašęs, jeigu Oksfordo Worcesterio koledžas nebūtų man suteikęs specialios tyrimų stipendijos, kuria naudojausi 1976–1977 metais: be jų nepaprasto dosnumo tebūčiau tapęs tik dar vienu teisininku. Tuomet Naujasis koledžas maloniai suteikė man paankstintas atostogas moksliniams tyrimams 1983 m. – jos man leido užbaigti antrąją knygos dalį. Knyga sukūrė savo kankinius, ir be išskirtinių Anne Robinson gebėjimų, kuri keletą metų pakentė ir su nepriekaištingu greičiu bei tikslumu spausdindavo mano siaubingus rankraščius, ji niekada nebūtų atgulusi į lentyną. Mano didžiausi įsiskolinimai, tikiuosi, bus akivaizdūs iš išnašų. Prieš penkiolika metų gulėdamas lovoje pradėjau skaityti prancūzišką knygą apie Mažosios Azijos vietinių gyventojų vardus. Knyga prasidėjo kaip išplėstinė neseno meto vokiečio pirmtako klaidų apžvalga, bet ji vėlią naktį pagavo mano vaizduotę ir privertė mane suvokti dokumentinės medžiagos, buvusios visiškai už mano kompetencijos ribų, standartus ir apimtį. Nuo tada buvau vienas iš tų klasikų, kuriems Antikos tyrinėjimai taip pat yra gausių profesoriaus Louiso Roberto, didžiausio jos tyrėjo, raštų tyrinėjimai. Daugelis mano atradimo akimirkų įvyko skaitant jo veikalus: man ypač gaila, kad kai aš rašau šią užsklandą tokiai gausybei metų mokymosi iš jo ir jo knygų, ką tik išgirdau apie jo mirtį. Tai atima iš šios knygos galimybę susilaukti recenzijos, kuri būtų užvis daugiausia padariusi, kad ją pataisytų ir mane pamokytų.

Naujasis koledžas, Oksfordas
1985

I SKYRIUS

PAGONYS IR KRIKŠČIONYS

PERĖJIMAS iš pagonybės į krikščionybę – tai riba, ties kuria mus vis dar tiesiogiai pasiekia antikinis pasaulis. Esame jo pabaigos įpėdiniai; kita vertus, ir dalininkai, gaunantys iš jo išsilavinimą, plačiai išsaugotą iki visai nesenų dienų. Kaip dauguma perėjimų, tai buvo lėtas vyksmas, ženklinamas nenumatytų, netikėtai reikšmingų momentų. Sklindant krikščionybei, daugelis pagonių dievų jau buvo žinomi tūkstančius metų. Kontrastą tarp senųjų dievų ir naujojo įmanu pajusti lyginant šešias asmenybes, du pagonis, du krikščionis, du imperatorius, gyvenusius tuo metu, kai perėjimas pradeda spartėti.

III a. viduryje pagonių dievai vis dar buvo garbinami tikintis jų pagalbos, miestuose arba mūšiuose, namuose ar keliaujant svetur. Jie buvo seni ir išbandyti bičiuliai, gyvavę nuo senų senovės, todėl gerbiami jaunuolių ir senių, imperatorių ir pavaldinių, Romos mieste bei provincijose. Šioji pagarba tebebuvo akivaizdi 242 m., kai jaunasis imperatorius Gordianas III rengėsi žygiuoti į Rytus užtikrinti imperijos sienos saugumo; judantys persų kariuomenės daliniai pasiekdavo Siriją ir plėšdavo miestus. Gordianas, nepatyręs maždaug šešiolikmetis vaikinas, prieš palikdamas Romą atidavė deramą duoklę dievams. Jis atidarė Jano šventyklos duris ir įsakė surengti naujas sporto žaidynes deivės Atėnės garbei. Senovinių apeigų pasirinkimas buvo gerai apgalvotas žingsnis. Jo priešas, Persijos karalystė, taip pat skelbė apie savo tolimą kilmę iš klasikinės praeities, karaliaus Darijaus ir princų, kitados įsiveržusių į graikų pasaulį. Ruošdamasis žygiui Gordianas pagerbė Atėnę, kariūnų deivę, prieš 720 metų apgynusią savąjį miestą, Atėnus.[1]

Šitokio pobūdžio senovinis renginys panašia proga nebuvo naujovė: 2 m. pr. Kr. imperatorius Augustas, jo vaikaičiui rengiantis Rytų kampanijai, atidarė Jano šventyklos vartus, užliejo Romos Didįjį cirką ir inscenizavo įspūdingą jūrų mūšį tarp persus ir atėniečius vaidinančių būrių, – reginį, kurio atgarsiai pasiekė ir paties Gordiano laikus.[2] Senosios Atėnės garbei skirti renginiai puikiai derėjo su Gordiano šeimos geografiniais ir literatūriniais ryšiais. Niekuo neišsiskiriantį jų vardą galima kildinti iš graikakalbės Mažosios Azijos, galbūt Kapadokijos, dabar esančios pietų Turkijoje. Gordiano tėvas buvo susidūręs su didžiąja Graikijos kultūra. Jam teko šnekučiuotis su graikų iškalbos meistrais, jis skelbėsi siejamas giminystės su didžiausiu iš jų visų, turtinguoju ir garsiuoju Herodu Atėniečiu: galimas daiktas, tai buvo veikiau mokinio giminystė su žodžio meistru nei tikrasis susigiminiavimas per vedybas.[3] Kalbant iškilminguoju stiliumi, galima tarti, kad Gordianas graikų pasaulyje jau buvo laukiamas. Efezo gyventojai šlovino jį kaip „naująją saulę", valdovą, kuris „savo pasauliui atkūrė ir pagausino senąją gyvenimo taiką."[4] Jam žygiuojant į Rytus, prie jo kelio ar netoliese esantys miestai prašė teisės savo sportines žaidynes vadinti jo

vardu. Kiti kaldino monetas, kurių atvaizduose buvo užuominų į būsimosios pergalės viltis, tuo tarpu Romos imperatoriaus monetos skelbė apie „amžiaus laimę", „karių ištikimybę" ir paties Jupiterio globą. Iš pradžių pasiekęs keletą pergalių, Gordianas buvo užmuštas Rytų pasienyje; jo mirtis bus aiškinama aukštųjų kariuomenės vadų išdavyste.[5]

Miestuose, pro kuriuos žygiavo Gordianas, žymių pagonių karjeros vis dar buvo pagerbiamos įamžinant jas viešais įrašais. Jo ir jų pamaldumas buvo toks pat, ir daugelio iš jų vardu gali prabilti vienas neseniai atrastas tekstas, kurio radėjas pripažino, jog jo „aplinkybės, ko gero, gana įprastos."[6] Netoli nuo mažytės Cibyra Minoro, antikinės gyvenvietės pietų Turkijoje, Aurelijaus Longino žmona pastatė statulas savo vyro ir dukters garbei. Šeimai priklausė žemė šio miestelio teritorijoje, tačiau Longino karjera buvo pasiekta kitur, „nuostabiausiame ir šlovingiausiame" Sido mieste, už maždaug trisdešimties mylių į pietvakarius, pietinėje Turkijos pakrantėje. Ilgas įrašas šios statulos cokolyje pasakojo apie jo nuopelnus, pagerbtus Sido gyventojų. Aurelijus Longinas buvo aukštas imperatoriaus kulto žynys, vykdęs tas pareigas „pamaldžiai ir su garbingu kilnumu", o apeigų metu pelnė pritarimą dalydamas dovanas miesto tarybos nariams ir piliečiams. Žyniaudamas jis „su didžiu dosnumu" apmokėdavo viešuosius renginius. „Garbingai" vykdė pareigūno, atsakingo už „šventę, žinomą kaip skirtą Apolonui", tarnystę, ir tuo metu taip pat dosniai apdalydavo miesto tarybą ir piliečius. „Nepriekaištingai" ėjo agoros, arba turgaus aikštės, magistrato pareigas. Tarnavo kaip taikos sergėtojas „su narsa ir rūpesčiu", – iš tų žodžių galima spėti, jog vadovavo žmonėms kovos lauke, galbūt plėšikų knibždančiose teritorijose. Jam teko prižiūrėti grūdų tiekimą ir rinkti vietinę duoklę. Jis atlikdavo aukojimus „garbingiausiosios tarybos" vardu. „Tris kartus lydėjo pašventintų grūdų gurguoles aprūpinti Sirijos žmonėms" – intriguojanti užduotis, pasitaikanti šio regiono įrašuose apie kitus III a. žymius žmones.[7] Tai greičiausiai susiję su imperatoriaus kariuomenės aprūpinimu maistu jai žygiuojant per Aziją į Rytus: Longinas su grūdų prikrautais laivais iš puikiojo Sido uosto išplaukė į Siriją nugabenti krovinio, kurio reikėjo imperatoriams miesto kaimynystėje. Šis pareigingasis pilietis kartu su savo žmona tarnavo kaip deivės Atėnės, Sido globėjos, žyniai; deivės šventykla ir atvaizdas grėsmingai švietė ant miesto monetų. Buvo atsakingas už kautynes su žvėrimis ir gladiatorių kovas, 177 m. į miestą atneštas įtakingo romėno, Galatijos gubernatoriaus; šią užduotį taip pat vykdęs „garbingai ir su didžiu dosnumu". Be to, jis prižiūrėjo „vandens saugyklą", galbūt vieną iš kelių miesto cisternų, sujungtų su didžiuoju jo akveduku; galbūt tai įmantrus Nimfėjas, stovintis prie pagrindinių miesto vartų. Jis „buvo naudingas miestui vykdydamas kitas prievoles ir eidamas kitas atsakingas pareigas, ir visuomet pasirodydavo esąs vienas geriausių".

Šis įrašas priklauso III a. pradžiai, nors tikslį jo data nėra žinoma. Žaidynės, vadinamos „skirtomis Apolonui", tikriausiai yra „pitinės Gordiano žaidynės", kurias rengti Gordianas miestui suteikė teisę; jeigu taip, pagal jas karjeros metai būtų apie 230–250 m., o trys „pašventintų grūdų gurguolės" tiesiogiai

susijusios su Romos kampanijomis, pasibaigiančiomis 244 m.[8] Longinas pasirodo kaip tik Gordiano žygio amžininkas, žmogus, kuriam visiškai tiko senajai Atėnei skirtos naūjosios Romos žaidynės.

Kaip ir šimtai kitų miesto įžymybių, Longinas savo nuoseklioje karjeroje derino aukštas pareigas ir išlaidų tarnavimą valstybei. Atitinkamą maždaug tuo pat metu gyvenusio rašto žmogaus gyvenimą galima atsekti iš Atėnuose rastų įrašų.[9] Ten toksai T. Flavijus Glaukas pagerbė savo šeimos nario atminimą pastatydindamas jam puikią statulą, ant kurios pats pasirašė kaip „poetas, retorius ir filosofas", išvardijo abiejų savo šeimos linijų sofistus ir filosofus. Tėvo linija kilo iš medicinos dievo Asklepijo kulto „pagrindinių vykdytojų" ir Eleusino misterijų aukštų pareigūnų. Senelei, dukterėčiai ir dėdei buvo skirtos dailiai sueiliuotos epitafijos, sukurtos galbūt jų šeimos poeto, paties T. Flavijaus Glauko. Šeimyninių saitų ryšiai siejo jį su senųjų Atėnų pamaldumu, filosofais platonikais, ligi kurių per amžių vedė giminystės gijos, ir intelektualiais pamaldžiojo Plutarcho draugais. Jis išmanė Homerą ir gebėjo raityti dailias epigramas ant klasikinių Graikijos tapybos šedevrų. Karjera, kurios vieną tarpsnį jis tarnavo imperatoriui kaip „iždo saugotojas", gali būti dar vienas pavyzdys, iliustruojantis ryšį tarp literatūrinių interesų ir atsakingų pareigų, taip dažnai pasitaikantį šiame humanitarinio išsilavinimo amžiuje. Jo senelė vainikavo Romos imperatorius, kai jie 176 m. šventė Eleusino misterijas. Ir ji, ir jis priklausė šeimai, besivadinusiai „pirmąja plačiojoje Heladėje ir Rytuose". Mirtis ją ištiko be skausmo, „mirtis, saldesnė už miegą ir galingesnė už Argo jaunuolius", – turbūt tai aliuzija į du Argų jaunuolius, taip nelaimingai pasimirusius pirmojoje Herodoto istorijos knygoje.

T. Flavijus Glaukas gyveno ir rašė III a. viduryje, tai buvo tradicinio pamaldumo ir sykiu rašto žmogus, gimęs ir išsilavinimą gavęs provincijos aukštuomenės aplinkoje. Literatūrinis jo talentas tinka į porą skambiai Longino karjerai. Saikingas jo klasicizmas buvo susijęs su miestiško gyvenimo amžiumi, kai vietos savivalda ir ekonominė parama iš esmės telkėsi kelių kilmingųjų rankose. Per III a. jų klasė neišliko statiška.[10] Ir toliau didėjo atotrūkis tarp jos turtingiausių bei įtakingiausių šeimų ir jos mažesniųjų narių, taip pat tarnavusių savo miestams. Tarnyba miestų savivaldoje reikalavo vis daugiau laiko ir išlaidų, tuo tarpu karjeros Romoje perspektyva atitraukdavo tinkamiausius rinkti kandidatus. Longino ir Glauko šeimos buvo uolūs labdariai, tačiau vis tiek jų karjeros susipindavo su tarnavimo Romos imperatoriui keliais, „pašventintų grūdų gurguolėmis" ar imperatoriaus iždo pareigūno tarnyba ir užuominomis antkapinėse eilėse į jų ryšius su senatorių šeimomis. Vietinė jų kaip miesto piliečių veikla vis dar teikė jiems svarios vertės, jų veikla ir žygdarbiai vis dar buvo pagerbiami žinomais vietiniais įrašais, iškalami akmenyse ir demonstruojami. Vis dėlto šis „epigrafinis paprotys" jau buvo benykstąs: vadinasi, jų vaikai ir vaikaičiai šitokio jo pavidalo nebeišsaugos.

Tuo metu, kai šie tradiciniai labdariai tebevadovavo savo miestams, kitas žmogus, panašios kultūros ir nuosavybės, atsisakė įprastinių savo klasės ambicijų ir kilo į šlovę visai kitokioje bendruomenėje. Tascijus Kiprianas, pagal krikščio-

niškąją tradiciją – Kiprijonas, Kartaginoje reiškėsi kaip viešas kalbėtojas, mokė lotyniškosios retorikos ir teismuose vertėsi advokato praktika. III a. trečiojo dešimtmečio viduryje jis metė savo profesinę veiklą, pardavė didžiąją nuosavybės dalį, o pelną ir didžiumą likusių pajamų skyrė šelpti neturtingiems krikščionims. Po kelerių metų savo kelio posūkį jis prisiminė grakščiame laiške, adresuotame bičiuliui krikščioniui, buvusiam jo oratorystės mokytojo pagonio mokiniui.[11] Laiške Kiprijonas savo įsitikinimų pokytį siejo su antipatija, kurią jam kėlė puikavimasis aukšta padėtimi ir turtais, kas Longinui ir jo klasei atrodė be galo svarbu. Jis prijautė moralistams, puolusiems korupciją, turtingųjų veidmainystę, teatrų ir gladiatorių žaidynių nepadorumą. Galimas dalykas, iš laiko nuotolio piešiamas jo portretas išėjo šiek tiek pagražintas, tačiau tai byloja, jog savo tikėjimą pristatyti kitiems jis galėjo tokiu būdu: pasirinkdamas stilių, aplinką ir temas, įprastus išsilavinusiems pagonims. Jis nepateikia jokių išskirtinių nuorodų apie konkretų laikotarpį, kai prieš kelerius metus Kartaginą ir jos provinciją veikė politinė nesantaika. Veikiau pabrėžia savo asmeninį atradimą to, kuo anksčiau abejojo: kad žmogus gali „gimti iš naujo". Pagedusiame ir smurtingame pasaulyje Kiprijonas vadino save „iš naujo gimusiu krikščioniu". „Tegu baimė būna tavo nekaltybės sargybinė", – rašė jis; buvo atradęs naująją viltį ir naują nelaimių paaiškinimą. Savo atsivertimo metu buvo nevedęs, tapęs krikščioniu visą likusį gyvenimą laikėsi celibato. O „kantrybė" tapo svarbiausiu jo raštų žodžiu, kantrybė, modeliavusi krikščionio gyvenimą pagal Jobo pavyzdį. „Išgelbėtas tasai, kuris ištveria iki galo": Kiprijonas atsiliepė į šiuos galingus Rašto žodžius.

Atsisakęs nuosavybės Kiprijonas pasijuto sparčiai stumiamas į Kartaginos vyskupo vietą, su krikščionių „tautos" parama, kurią iš dalies lėmė vergų ir moterų palankumas. Būdamas vyskupu, įsitraukė į aršius ginčus apie tikrąją savo bendruomenės esmę. Tuo metu, kai jo klasės atstovai pagonys išpažino nepajudinamą pilietinį patriotizmą, Kiprijonui teko rašyti laiškus stengiantis paveikti bendratikius Ispanijoje ir pietų Galijoje, Romoje ir Rytuose iki pat Kapadokijos. Gimtinėje jo bažnytinė „provincija" tęsėsi per tris atskiras Romos valdomas provincijas,[12] ir kiekvienoje buvo reikalaujama jo patarimo praktiniais klausimais: kaip rengtis ir elgtis mergaitėms, kaip minėti kankinius, kaip skiesti vyną Šventosios Komunijos metu. Su kitais vyskupais jis dalyvavo debatuose sprendžiant didžios svarbos klausimus Bažnyčios susirinkimuose, kuriuose svarstymams, kaip buvo tikima, vadovavo Šventoji Dvasia; tapęs vyskupu Kiprijonas ir toliau jautė nuolatinę Dievo globą per sapnus ir apreiškimus. Ankstesniosios, pagoniškosios retorikos stilius ir aliuzijos kone visiškai išnyko iš jo raštų.[13] Vietoje šios prabilęs nauju balsu, atrastu lotyniškuose Šventojo Rašto tekstuose, juo liaupsino išmaldos dalijimo nuopelnus ar rankiojo draugėn citatas, nukreiptas prieš žydus. Longinas ir jo klasė išpažino „garbės meilę" dalydami savo miestams gausias dovanas; o Kiprijonas šlovino dovanų dalijimą už tai, kad galima pelnyti nuodėmių atleidimą.

Nė vienas iš žymiųjų piliečių pagonių taip ir nebuvo pagerbtas biografija, tačiau netrukus po Kiprijono mirties jo garsą paskleidė ir apgynė garsusis „gyve-

nimas", paskutiniaisiais jo mėnesiais surašytas draugo. Kaip ir Kiprijonas, jo autorius buvo aukšto humanitarinio išsilavinimo žmogus: „gyvenime" buvo pabrėžiamas išskirtinis Kiprijono tikėjimas, greitas jo paaukštinimas ir dosnumas, daręs įspūdį ir krikščionims, ir pagonims. Buvo nutylimi aršūs Kiprijono karjeros ginčai, o dėmesys sutelktas į laikotarpį, kai ypač išryškėjo krikščionio idealai: mirtį ir jos artėjimą.[14] Kiprijono vyskupo karjerą lydėjo kankinystės ir persekiojimo iššūkiai. Pirmosios krizės metu jis pasitraukė į pogrindį ir stengėsi laiškais išlaikyti savo vadovavimą. Po septynerių metų, ištikus antrajai krizei, buvo kankintas ir ištremtas; po dvylikos mėnesių, 258 m. vasarą, vėl suimtas ir nuteistas mirti. Jam teko laimė mirti savo mieste, Kartaginoje; ruošdamasis egzekucijai buvo stebimas susispietusios minios; kai kurie korėsi į medžius, kad geriau matytų. Prieš atsiklaupdamas Kiprijonas paprašė, kad jo budeliui būtų sumokėtos dvidešimt penkios aukso monetos. Diakonai padėjo jam nusivilkti viršutinę tuniką, ir „kone paskutinis dalykas, kurį matė Kiprijonas, buvo krūvelė drabužių", mėtomų iš minios, kad „surinktų kraują ir taptų tikintiesiems relikvijomis". Nė vienam žymiam pagoniui neteko išvysti tokio reginio. Kūnas buvo paliktas gulėti ligi sutemų „dėl pagonių smalsumo", o po to išlydėtas į garsias kapines, ateityje it magnetas trauksiančias krikščionis ten laidotis.[15]

Gordiano ir Kiprijono amžiuje krikščionybė buvo persekiojama mažumos religija. Nė vienas, žygiavęs su senąja Atėne ar Kartaginoje stebėjęs viešąsias egzekucijas, nesitikėjo gyvenime išvysti ją aukštinamą ir globojamą visame Viduržemio jūros regione. Tepraėjo vieno žmogaus gyvenimo tarpsnis, ir IV a. trečiojo dešimtmečio viduryje toks pokytis tapo akivaizdus. Kitas imperatorius, Konstantinas, rengdamasis žygiuoti prieš persus, nė nemanė pasikliauti senąja Atėne.[16] Į žygį jį vedė kryžiaus ženklas, kuriuo buvo pažymėti ir jo kareivių skydai. Sekmadieniais kariai, kad ir kokio tikėjimo, turėdavo susirinkti draugėn ir „davus signalą darniai sukalbėti Dievui maldą, kurios buvo išmokę". Maldą jie skirdavo vienam Dievui ir padėkoję už praeities pergales melsdavo būsimų malonių, tarp jų – ilgo gyvenimo imperatoriui bei jo sūnums. Užsimenama, kad kariuomenės daliniams buvo paskirti krikščionių kunigai – tai pirmasis istorijoje karo kapelionų paminėjimas: prieš iškeliaudamas į Rytus Konstantinas savo dvaro vyskupų paprašė jį lydėti, o šiems sutikus, kaip teigiama, atskleidęs savo žygio planą. Tada įsakė pasiūti milžinišką bažnyčios pavidalo palapinę jiems naudotis kampanijos metu. Ketino joje kartu su jais melstis Dievui, pergalės davėjui. Jis visuomet imdavosi su savimi „kryžiaus palapinę", kurioje melsdavosi prieš mūšį. „Nuoširdžiai pasimeldęs Dievui, – tvirtina Euzebijus, rašydamas panegirinį veikalą *Apie Konstantino gyvenimą*, – jis visuomet patirdavo tam tikrą Dievo artumo apsireiškimą ir tarsi Dievo įkvėptas iššokdavo iš savo palapinės. Tuoj pat parengdavo karius išžygiuoti ir juos ragindavo nedelsti, bet tučtuojau išsitraukti kardus. Visu būriu jie puldavo priešus ir juos kirsdavo, pradėdami nuo jų jaunimo..."

Pasikeitė ne tik karo mūšių dievybė: naujoviškas buvo ir paties Euzebijaus pasakojimas, velionio imperatoriaus gyvenimą šlovinantis krikščionio veikalas,

kuriame buvo cituojami paties imperatoriaus dokumentai.[17] Jo tikslas ir akcentai negalėjo sutaikyti ištisinių dviprasmybių. Nors imperatorius buvo krikščionis, dauguma jo karių krikščionys nebuvo, o jų malda buvo skiriama „dievui, pergalės ir visų gerų dalykų davėjui" be aiškaus krikščioniško atspalvio. Imperatoriaus atsivertimas negalėjo pakeisti daugumos jo valdinių įsitikinimų bei praktikų. Tačiau jis galėjo apipilti malonėmis ir privilegijomis „moralinę mažumą", kurios tikėjimą buvo priėmęs.[18] Statė jiems didingas bažnyčias; atleido jų dvasininkus nuo pilietinių pareigų; suteikė jų vyskupams galią spręsti teisinius klausimus, padarydamas juos neapskundžiamais teisėjais. Be to, jis priėmė naująjį labdarybės idealą. Ankstesnieji imperatoriai skatino programas remti kelių mažiau pasiturinčių šeimų vaikus, būsimuosius jų kariuomenių rekrūtus. Konstantinas skirdavo bažnyčioms lėšų remti vargšams, našlėms ir našlaičiams.

Jo vardu leidžiami įstatymai pasiekdavo centrinius su krikščionimis susijusius regionus, tačiau iki šiol ginčijamasi, kiek kiekvienas įstatymas atspindėjo paties imperatoriaus krikščioniškumą; kituose jo valdymo įstatymuose nesijaučia jokios krikščioniškos įtakos ir nesivadovaujama jokiais krikščioniškais motyvais. Jokių tiesioginių nuorodų į krikščioniškąją labdarybę nesama jo teisinėse nutartyse, netgi įstatyme, kuriuo siūlyta paremti tėvus, pernelyg neturtingus, kad įstengtų užauginti savo vaikus. Nors šis įstatymas ir gali pasirodyti krikščioniškas, jis viso labo atspindėjo baimę, jog kitu atveju tėvai gali savo atžalą parduoti ar pastūmėti į nusikaltimą. Tuo pat metu prieš vergus ar garbės įžeidėjus nukreiptuose įstatymuose numatomos bausmės pasižymėjo visiškai nekrikščionišku žiaurumu, pranokstančiu bet kokį ankstesnį.[19] Vien įstatymais nebuvo įmanoma nutraukti pagonybės praktikos: dauguma gubernatorių, kurių pagalbos tikėtasi įstatymus įgyvendinant, patys tebebuvo pagonys. Vis dėlto valdant Konstantinui perėjimas nuo pagonybės į krikščionybę įgavo naują pagreitį ir svorį. Bene gyviausiai mums tai liudija pasakojimai apie išskirtinį krikščionį.

Likus maždaug dvidešimčiai metų iki to laiko, kai Konstantinas imsis globoti krikščionybę, Sirijos kaimelyje, esančiame į pietus nuo Gazos, žymaus pagonybės kulto centro, tėvams pagonims gimė berniukas Hilarijonas. Tėvų lėšomis jis buvo pasiųstas į Aleksandriją mokytojui, kad gautų vidurinį išsilavinimą; tai patvirtina, jog šeima buvo turtinga ir Hilarijonas užaugęs greičiausiai turėjo stoti miesto municipalinėn tarnybon. Kad jo gyvenimas pasuko kitu keliu, žinome iš teksto, kurį šv. Jeronimas surašė apie 380 m., praėjus maždaug dešimčiai metų po didvyrio mirties. Būta jau ir kitų pasakojimų apie Hilarijoną, jį pažinoję krikščionys tebegyveno Palestinoje ir jos apylinkėse, kur rašė Jeronimas. Jo veikalas nebuvo istorinis gyvenimo aprašymas, o priklausė kitam krikščionybės išpopuliarintam žanrui – hagiografijai, arba šventojo istorijai. Jeronimo surašytas „gyvenimas" sulaukė didžiulio pasisekimo. Vienas iš jo draugų „kuo dailiausiai" išvertė veikalą iš lotynų į graikų kalbą; tikriausiai jo versija mus ir pasiekė. Vertimas jau padailino pasakojimą; tą patį darė ir kiti sekėjai, kurių pagražinimus vis dar galima atsekti įvairiuose mums prieinamuose rankraščiuose.[20]

Šio „gyvenimo" vertė nepriklauso nuo istorinio tikslumo laipsnio: jis kitokiu būdu liudija apie perėjimą. Čia pateikiamu pasakojimo modeliu krikščionys buvo linkę tikėti, kai kalbama apie išskirtinę asmenybę, kurio ilgas gyvenimas aprėpė metus iki Konstantino valdymo ir jam pasibaigus. Kartu su jais galime pažvelgti, kaip reiškėsi krikščionybė, kai spartėjantis perėjimas suteikė jai didesnį pagreitį.

Pasakojama, kad Aleksandrijoje Hilarijonas žavėjęs mokytojus savaisiais retoriaus talentais, tačiau metė mokyklą taip ir nepradėjęs įprastinės pagonio oratoriaus ir visuomenės veikėjo karjeros. Sakoma, jog sulaukęs penkiolikos jis nukako į Egipto dykumą ieškoti Antano, koptiškai kalbančio atsiskyrėlio krikščionio. Praleidęs du mėnesius Antano draugijoje, grįžo į gimtąjį kaimą ir tučtuojau išdalijo savo nuosavybę. Palei pakrantę driekėsi dykuma, čia Hilarijonas „įsirengė savo varganą būstą smėlėtame krante tarp jūros ir pelkės, maždaug už septynių mylių nuo Gazos". Iš pradžių miegojęs nendrių lūšnelėje, vėliau – vos penkių pėdų aukščio celėje, kurią dar buvo galima pamatyti tuo metu, kai Jeronimas rašė atsiskyrėlio gyvenimą. Ypatingą susidomėjimą kėlė jo dieta. Trečiąją gyvenimo dešimtį, teigė Jeronimas, jis valgė duoną su druska ir šaltame vandenyje išmirkytus lęšius. Ketvirtąją dešimtį perėjo prie sausų daržovių, o kai sulaukus trisdešimt šešerių ėmė luptis jo oda ir susilpnėjo regėjimas, ėmė užsipilti daržoves aliejumi. Sulaukęs šešiasdešimt ketverių, atsisakė duonos ir likusius šešiolika metų valgė vien smulkintas daržoves. Šventieji žmonės skatino domėtis dietos pasiekimais, ir Jeronimui rūpėjo tiksliai perteikti detales.

Dykumoje garsas apie Hilarijoną sparčiai sklido. Tai nebuvo susiję su Jeronimo liudijimu. Iš kito krikščionio Sozomeno, rašiusio apie 420 m., žinome, kad Hilarijonas atliko egzorcizmą jo senelio draugui ir atvertė to vyro šeimą į krikščionybę, sėkmingai susidorojęs su tuo, kas anksčiau nepavyko žydų ir pagonių egzorcistams; Sozomeno senelis taip pat tapo krikščioniu. Sozomeno pateiktas įvykio išdėstymas atitinka Jeronimo topografiją ir yra vertingas Hilarijono padėties ir šlovingumo patvirtinimas.[21] Tačiau būtent Jeronimo dėka pasakojimai apie Hilarijoną įgavo savo ryškiausią pavidalą, įvardijantį žinomus asmenis ir skirtą krikščionims, tarp kurių buvo ir pažinojusių Hilarijoną asmeniškai.

Buvo manoma, kad savojoje dykumos celėje Hilarijonas susitvarkydavo su bene viskuo. Jis pagelbėdavo nusivylusioms moterims, trokštančioms susilaukti vaikų. Pagydė nerimaujančios motinos, išsirengusios su vaikais ilgon kelionėn į pietus, šeimynos ligas. Ištiesino nugarą vežėjui sumedėjusiu nuo važiavimo sprandu, nuramino pamišusį aukštuomenės atstovą, kuris visą kelią nuo Sirijos iki miesto Raudonosios jūros pakrantėje buvo vežamas sukaustytas grandinėmis. Jo kompetencijoje buvo ir gyvūnai. Jis sutramdė Baktrijos kupranugarį, kentusį tokius kupros skausmus, kad neįmanoma buvo jo suvaldyti be virvių ir trisdešimties pagalbininkų. Dar jis padėdavo nugalėti hipodromo varžybose. Garsus Gazos krikščionis, sakoma, paprašęs Hilarijoną palaiminti jo žirgus, o jo pagrindinis varžovas mieste, pagonis magistratas, buvo pasitelkęs

burtininką, kad pagelbėtų jo komandai, nuolatos laiminčiai miesto žaidynėse. Hilarijonas palaimino žirgus, arklides ir hipodromą, ir kitą kartą jie nesunkiai laimėjo, skardenant džiaugsmingiems krikščionių valiavimams. Deja, apie lažybas nieko nežinome, vis dėlto „įtikinama pergalė šiose ir daugelyje vėlesnių žaidynių, – kaip komentuoja Jeronimas, – lėmė daugelio žmonių atsivertimą į tikėjimą". Jo komentaras neįprastai, sirišku stiliumi nušviečia priežastis, dėl kurių buvo įsivaizduojama tampant krikščionimis.

Ši istorija mums primena, kaip tęsėsi gyvenimas po Konstantino atsivertimo, bet jos aplinkoje nesimatė laisvo pagonių ir krikščionių susitarimo. Kai į valdžią atėjo imperatorius Julianas, Gazos žmonės, teigiama, kreipėsi su prašymu nedelsiant suimti atsiskyrėlį: tarp šventojo vyro krikščionio ir miesto taryboje sėdėjusių pagonių jokios simpatijos nebūta. Tačiau Hilarijonas buvo išvykęs į Egiptą aplankyti Antano. Iš čia jis kupranugariu nukako į Libiją ir laivu – į Siciliją, kur pranašavo ir kėlė daug rūpesčių vietiniams demonams. Tada neskubėdamas plaukė į Rytus, Graikijos pakrantėmis ir į Kiprą, kur sulaukęs aštuoniasdešimties mirė, krikščionims, kaip įprasta, riejantis dėl jo palaikų ir kūno dalelių. Pasakojimai apie jo gyvenimo kelią nuo pirmojo išvaryto demono iki paskutinės kovos visiškai skyrėsi nuo ankstesnio pasiturinčių šeimų gyvenimo modelio. „Niekas manęs nestulbina labiau, – rašė Jeronimas, – kaip jo pajėgumas paminti po kojomis garbę ir šlovę". Hilarijonas laisvai jautėsi siriškai ir graikiškai kalbančiame pasaulyje. Tarp jo karščiausių klientų buvo apsilankantys Romos pareigūnai, miesto įžymybės ir būsimojo Rytų pretorionų prefekto žmona. Jis padarė daug gera ir niekam akivaizdžiai nepakenkė, gydydamas tikėjimu ir pasitelkdamas savo garsiąsias įžvalgos galias, kad visų klasių bei rangų klientams duotų dvasinių patarimų.

Buvo tikima, kad Hilarijonas tapo krikščionimi dar iki Konstantino, tuo metu, kai krikščionims tebegrėsė persekiojimai ir jų ateitis nebuvo saugi. Kai jis gimė, dykumoje nebuvo nė vieno švento žmogaus, talentu prilygstančio Antanui, ir vienišu atsiskyrėlio gyvenimu pernelyg nesidomėta. Pirmasis postūmis į šitokį tobulėjimo kelią įvyko anksčiau nei Konstantino atsivertimas, tačiau tada pasikeitė socialinis klimatas: paties Hilarijono atsiskyrimas sutapo su staigaus perėjimo laikotarpiu, kai miestiečiai ir aukštą padėtį visuomenėje turintys žmonės išdrįsdavo prisidėti prie tobulumo siekiančių krikščionių, neseniai įsikūrusių dykumoje. Jeronimo pasakojimai rodo, kuo labiausiai krikščionis patraukdavo ir jiems įsimindavo jų šventieji: savo neturtu ir labdaringumu, pagarbią baimę keliančiu susilaikymu, įžvalgos dovana, palaiminimais, mokėjimu tvarkytis su demonais, savo stebuklais. Taip pat jie rodė nuolatines pilietinio gyvenimo dviprasmybes: tebesitęsė perėjimas iš pagonybės į krikščionybę, ir Hilarijonui grėsė pavojus iš kaimynystėje gyvenančių pagonių.

Šioje knygoje noriu nagrinėti temas, kurias siūlo šių šešių asmenybių pamaldumas. Pradėsiu nuo tradicinių Gordiano bei Longino kultų ir daugybės panašių, nuo pamaldumo, siekiančio kur kas ankstesnius laikus, – drįsčiau teigti, siekiančio temas, kurios buvo žinomos Homero ir Herodoto mylėtojams.

Krikščionių kontekste norėčiau nagrinėti temas, lydėjusias Kiprijono gyvenimą: atsivertimą ir krikščionių bendruomenių paplitimą, vizionierišką vadovavimą ir celibatą, persekiojimą ir tai, kokį vaidmenį atliko ir kaip buvo visam gyvenimui renkami krikščionių vadovai, jų vyskupai. Kiekvienu atveju šios temos vedė tolyn, prie kitų, ne tokių išskirtinių žmonių, nepagerbtų jokiomis biografijomis, o jei įrašuose ir paminėtų, tai tik ne visai tiesiogiai.

Susiejus šiuos du tikėjimo tipus su socialine aplinka, norėtųsi lydėti juos per miglotus ir sunkius metus, nusidriekusius tarp Gordiano ir Konstantino valdymų. Šiame amžiuje perėjimas daugelyje sričių spartėjo, tačiau tėra labai menkai dokumentuotas. Viliuosi šiuo tuo papildyti faktus, kuriais gali pasikliauti istorikai, apie laikotarpį nuo 250 m. iki 325 m. Kur buvo įmanoma, pradėjau nuo tekstų, kuriuos neseni atradimai iškėlė arba apvalė nuo įsisenėjusių prasimanytų prietarų: pagonių orakulų, išlikusių vėlesnėse krikščionių parankinėse knygose, kalėjime mirties laukiančio kankinio dienoraščio, laiškų, priskiriamų būsimam krikščionių vyskupui. Stengiausi paaiškinti, kodėl Hilarijono gyvenimu imta taip žavėtis ir kodėl jis pasirodė toks patrauklus; kaip dviejų religijų pusiausvyros pokyčio pirminė priežastis buvo paties Konstantino atsivertimas. Čia noriu apginti tekstą, ilgesnį už kitus ir priskiriamą ankstesniam imperatoriui; noriu įrodyti, kad tai paties Konstantino kalba, kurios datą ir vietą įmanoma nustatyti. Teisingai šį tekstą vertinant, jis išsprendžia ginčus dėl Konstantino krikščioniškojo tikėjimo. Be to, jis susijęs su religijų skirtybėmis, kurias stengiausi atskleisti dviejuose ankstesniuose amžiuose.

Galų gale kurgi vedė Konstantino atsivertimas? Krikščionėjimo istorijoje tai buvo tik ribženklis, žymintis būseną, kuri niekuomet neišlieka tvirta, panašiai kaip visiškas aprūpinimas ar gyvenimas be narkotikų. Iki kokio laipsnio apskritai žmonės buvo sukrikščioninti, lieka problema, besitęsianti per vidurinius, „tikėjimo amžius". Ji nerangiai šmėsteli XVIII a. tyrinėjimuose prieš pasineriant, kaip visais laikais, į regimąją asmeninių gyvenimų patirtį. Krikščionybė niekuomet neskelbė atviros socialinės revoliucijos. Nebuvo „išsilaisvinimo teologijos", jokio raginimo tiesiogiai užsipulti socialinės priklausomybės ir vergovės formas. Krikščioniškoje imperijoje kariuomenė tebekariavo, o kareiviai į dviejų religijų santykius nesikišo. Padėties ir rangų skirtumų daugėjo, vis didesnė darėsi turtinė nelygybė.

Ar gali būti, kad krikščionybė pagonių pasaulyje nebuvo toks jau naujas dalykas? Net ir iki Konstantino gyvenę krikščionys ir pagonys yra buvę vertinami kaip priklausantys „bendrai Viduržemio religinei kultūrai", kurios pokyčiuose svetimų idėjų vaidmuo buvęs beveik nejuntamas, ne daugiau kaip kokių „dagių sėklų, atpūstų į tvarkingą klasikinės graikų-romėnų kultūros sodą"[22]. Man rūpi įrodyti priešingą nuomonę. Ankstyvoji krikščionybė atkeliavo įleisdama labai savitas šaknis. Jos, įsiskiepijusios Senajame Testamente, netgi tvirtai nusistovėjęs pagonių miestų dirvos paviršius neįstengė taip lengvai nuslopinti. Krikščionių grupės išsaugodavo ir perduodavo istorijoje vis atsikartosiančius idealus, suteikdamos jiems įprastus pavidalus.

Šios šaknys neapmirė, nors besivystančiose krikščioniškojo maldingumo formose ieškota „pagonybės tęstinumo" įrodymų. Šventųjų kultas ir pamaldos prie mirusiųjų kapų buvo vertinami kaip pagonybės palikimas, lygiai kaip ir krikščionių šventovės su gydomosiomis galiomis ir smulkios krikščionybės praktikavimo detalės, tokios kaip šokiai, šventės, magiškų formulių vartojimas ir pranašavimas.[23] Šių „pagonybės atgyvenų" akcentavimas vėrė plačias perspektyvas. Vakaruose tai skatino tyrinėti liaudies religingumą ir Viduramžių folklorą, tarsi jie būtų lygiavertės alternatyvos krikščionių kultūrai. Rytuose tai davė paskatų mitui, neva helenizmas tęsėsi nuo pagoniškos Antikos iki Bizantijos ir dar ilgiau, kol galų gale tapo nacionaliniu dabartinių graikų paveldu.[24] Tačiau toks tęstinumas yra kone ištisai apgaulingas. Dauguma detalių buvo pritaikytos krikščioniškiems kontekstams, visiškai pakeitusiems jų prasmę. Kitos detalės paprasčiausiai priklausė kontekstams, kurių daryti krikščioniškais niekas ir nenorėjo. Jie buvo „neutralios gyvenimo technologijos" dalis ir tikėtis juos pasikeisiant būtų buvę lygiai taip pat nerealu, „kaip tikėtis, jog šiuolaikinis žmogus sukrikščionins automobilio dizainą ar sukurs marksistinį rankinį laikrodį"[25].

Apie krikščionybės poveikį negalima spręsti vien iš nesėkmių, kurias patirdavo jos idealai vėlyvosios Romos imperijos praktikoje. Ji lėmė kitus fundamentalius pokyčius – žmonių savimonės, jų galimybių, socialinės sąrangos. Bažnyčia, su ja susijusios profesijos ir vis didėjančios valdos virto naujomis galingomis jėgomis ekonominėje ir socialinėje istorijoje. Jos maldingumo formos perkeitė nusistovėjusius miestų planus ir kūrė naujus centrus, atspindinčius naująjį plačiai klientūrai skirtą svetingumą.[26] Krikščionybė mokė idealų, teigusių labdaringumą ir dvasinius neturtėlių turtus, šis mokymas skatino naujas praktikas, nors ir neįgavusias tokio masto, kokio tikėjosi idealistai.

Be to, krikščionybė pagonių pasaulyje plačiai paskleidė nuodėmės sampratą. Tolesnė nuodėmės istorija dažniausiai yra jos triumfo istorija, tačiau jos prigimties suvokimas skatino rastis naujas institucijas, turinčias susidoroti su jos padariniais. Šios savo ruožtu taip pat darėsi naujais valdžios ir ekonominės svarbos centrais.[27] Krikščionys dažnai nepaisė krikščioniškų vertybių, tačiau krikščionių pažiūros ir jų teikiamas atlygis buvo išplatinti tokiu mastu, kad jų pamiršti krikščionys tiesiog nebegalėjo. Jos keitė žmonių požiūrį į didžiuosius gyvenimo susidūrimus, vyrų ir moterų, žmonių ir jų dievų; tie susidūrimai ir yra pagrindinė šios knygos tema. Jos keitė požiūrį į vieną gyvenimo faktą – mirtį. Keitė ir mastą laisvės, leidžiančios žmonėms savo nuožiūra rinktis, kaip mąstyti ir kuo tikėti. Pagonys buvo netolerantiški žydams ir krikščionims, kurių religijos netoleravo jokių dievų, išskyrus savąjį. Savo ruožtu krikščionybės augimas sukėlė dar aštresnį religinės netolerancijos augimą ir atvirai priverstinį religinių įsitikinimų primetimą. Krikščionys netruko sutelkti jėgas prieš pagonių kultus ir prieš neortodoksinius savo brolius krikščionis; toji reakcija buvo nevėlyvas Konstantino ir jo valdymo laikotarpio kūrinys. Keitimąsi iš pagonybės į krikščionybę lydėjo nuolatinis žmonių požiūrio į save ir kitus kitimas: tai tyrinėti tolygu įsisąmoninti, kaip mes tebegyvename su jo padariniais.

PIRMA DALIS

Norėčiau, kad mano gyvenime būtų bent vienas asmuo, kuriam galėčiau parodyti. Vienas instinktyvus, visiškai neskubrus asmuo, kurį galėčiau nusivežti į Graikiją, pastatyti prieš kai kurias šventyklas bei šventus upelius ir pasakyti: „Žiūrėk! Gyvenimas tėra suvokiamas per tūkstantį vietinių Dievų. Ir ne tik per senuosius mirusius dievus tokiais vardais kaip Dzeusas – ne, bet per gyvąsias Vietos ir Asmens globojančias Dvasias. Ir ne tik Graikijos, bet ir šiuolaikinės Anglijos! Kai kurių medžių dvasios, kai kurių plytų sienos linkių, kai kurių, jei jums taip labiau patinka, keptų žuvų su bulvėm krautuvėlių ir skalūno stogų dvasios – lygiai kaip ir kai kurių susiraukimų žmonėse ir susikūprinimo dvasios"... Aš jiems pasakyčiau: „Garbinkit visus, kuriuos tik matot – ir pasirodys dar daugiau!"...

Martin Dysart, Peter Shaffer, *Equus*

2 SKYRIUS

PAGONYS IR JŲ MIESTAI

I

VALDANT Gordianui, pagonių dievai būtų galėję prisiminti ilgus nepaliaujamo garbinimo amžius. Miestuose jų kultus palaikė pretenzijos į tradiciją ir senovę, juos remiančios bendrybės pasitaikydavo pagonių literatūroje nuo klasikinių Atėnų oratorių iki Libanijaus kalbos „Už šventyklas", datuojamos 386 m. po Kr.[1] Dievų kultai iki šiol padėjo žmonėms ir miestams taip ilgai išsilaikyti. Gyvenimas gal ir buvo niūrokas, tačiau ar kas pasakytų, jog būtų buvęs dar niūresnis šiems kultams neišlikus? Tokie argumentai neužkirto kelio pokyčiams: buvo priimti nauji dievai; seniesiems buvo leidžiama apsireikšti naujais pavidalais; garbinimo ir ritualų detalės buvo papildomos arba užmirštamos. Nors paskutinis naujas dievas, Mitra, lotyniškuose Vakaruose buvo priimtas I a. po Kr. pabaigoje, pagonių kultai nesustabarėjo: netgi Romoje senosios valstybinės žynių kolegijos, „laukų broliai" ir „skaisčiosios vestalės", pirmojoje III a. pusėje gyvai keitė savo kultų detales.[2] Vis dėlto senovinis rėmimasis tradicija liko gajus toliau vykstant praktikavimo formų pokyčiams. Jis liko gyvas, nes esmingai veikė žmonėms priimtiną pagonybės kulto suvokimą.

Rėmimasis tradicija ir toliau atsverdavo skepticizmą, kurį kartais reikšdavo išsilavinusiųjų klasės atstovai. Praeities mąstytojai apie dievų ir religinių praktikų prigimtį rašė labai įžvalgiai, pateikdami daug samprotavimų, kuriuos šiuolaikiniai religijos teoretikai turėjo atrasti iš naujo. Kultai ir atvaizdai, – sakė vieni, – veiksmingi tik todėl, kad egzistuoja nuo seno ir lemia visuomenės harmoniją; dievo prigimtis nepažini, ją apsvarstyti įmanoma tik vieninteliu būdu – neigimo filosofija; o žmonių įsivaizdavimai apie dievus grindžiami remiantis socialiniais santykiais, kuriuos žmonės patiria bendraudami vienas su kitu žemėje.[3] Nors daugelis šių argumentų buvo sumaniai pagrįsti, vėliau jie nebepatraukdavo dėmesio ir Imperijos laikotarpiu praktinių padarinių neturėjo. Jie snausdavo tol, kol būdavo atgaivinami krikščionių autorių ir pasitelkiami priešininkams pagonims atremti.[4] Tuo tarpu svarbesnės Imperijos laikotarpio filosofinės kryptys labiau prisidėjo prie religijos kulto negu jam pakenkė. Prieš savo meto praktikas nukreipti argumentai buvo pavieniai ir nedarnūs; galų gale būdavo pasiūlomas filosofinis pamaldumo modelis, paprastai galintis gyvuoti kartu su nusistovėjusiomis apeigų formomis.[5] Mitų kritikai vargu ar buvo bent kiek radikalesni: jiems ne tiek rūpėjo atmesti ištisą tradiciją, kiek pašalinti jos nesąmones, lygiai kaip jas pašalinti ir labiausiai gluminančius dalykus laikyti gilesnės tiesos alegorijomis gali šių laikų istorikai.[6]

Filosofų nebuvo daug, netgi tarp išsilavinusiųjų, ir nepaisant jų raštų „prieta-

ringumas" neapsiribojo vien žemesnėmis klasėmis. Praktikoje perdėtas religinis apsidraudimas peržengdavo socialinius barjerus, akivaizdžiai pasireikšdamas ir tarp aukštesnio sluoksnio atstovų.[7] Kiti, skeptiškiau nusiteikę atstovai buvo linkę paklusti daugumai ir padengti mieste vykdomų apeigų išlaidas, kaip jas padengdavo jų tėvai.[8] Tam tikras agnosticizmas neskatino atviro ateizmo, išimčių pasitaikydavo nebent tarp pačių dogmatiškiausių astrologų: esame apie vieną girdėję, bet tik iš puikaus krikščionių literatūros veikalo, *Recognitiones*, kurio pirmas variantas greičiausiai siekia III a. pradžią.[9] Galbūt šiame krikščioniškame tekste kiek ir perdedama, nes astrologai, kurių knygų yra išlikusių, tokie radikalūs nebuvo: astrologija ir kultas nebuvo vienas nuo kito visiškai izoliuoti.[10] Krikščionybės pradžioje nesirinkta ateizmo šiandienine prasme. „Ateistai" buvo arba epikūrininkai, neigę dievų apvaizdą, bet ne jų buvimą, arba žydai ir krikščionys, garbinę savąjį dievą, sykiu neigdami visus kitus.

Mūsų laikais žodžiu „pagonys" kartais apibūdinami žmonės, galbūt ir pripažįstantys dievo buvimą, tačiau negalintys tikėti pasakojimais ir pirmumo teisėmis, kuriuos prisiskiria „apreikštosios" religijos. Taip pat juo vadinama pasauliečių dauguma, tie, kurie buvo atviri krikščionybei, bet nuo jos atsimetė, ar tie, kurie rimtai nepriima doktrinos, bet jai prijaučia, nes ji teikia paskatų jų troškimams gyvenime nuolatos, nuo lopšio iki kapo, tobulėti. Jau senovėje pagonys buvo krikščionims skolingi. Krikščionys pirmieji davė jiems vardą, *pagani*. Pirmąsyk vardas pasirodo IV a. pradžios krikščionių įrašuose ir lieka šnekamosios kalbos žodis, niekada nepasitaikantis Biblijos vertimuose į lotynų kalbą. Kasdienėje vartosenoje jis reiškė civilį arba kaimo gyventoją. Nuo XVI amžiaus ginčytasi dėl ankstyvosios krikščionių vartosenos kilmės, tačiau arčiau tiesos esanti atrodo pirmoji iš dviejų reikšmių. *Pagani* buvo civiliai, krikštu nepriimti į Kristaus kareivių ratą kovoti prieš šėtono pajėgas. Šiuo vardu vadindami netikinčiuosius, krikščionys kasdiene kalba liudijo apie dangiškąją kovą, dariusią poveikį krikščioniškajai gyvenimo sampratai.[11]

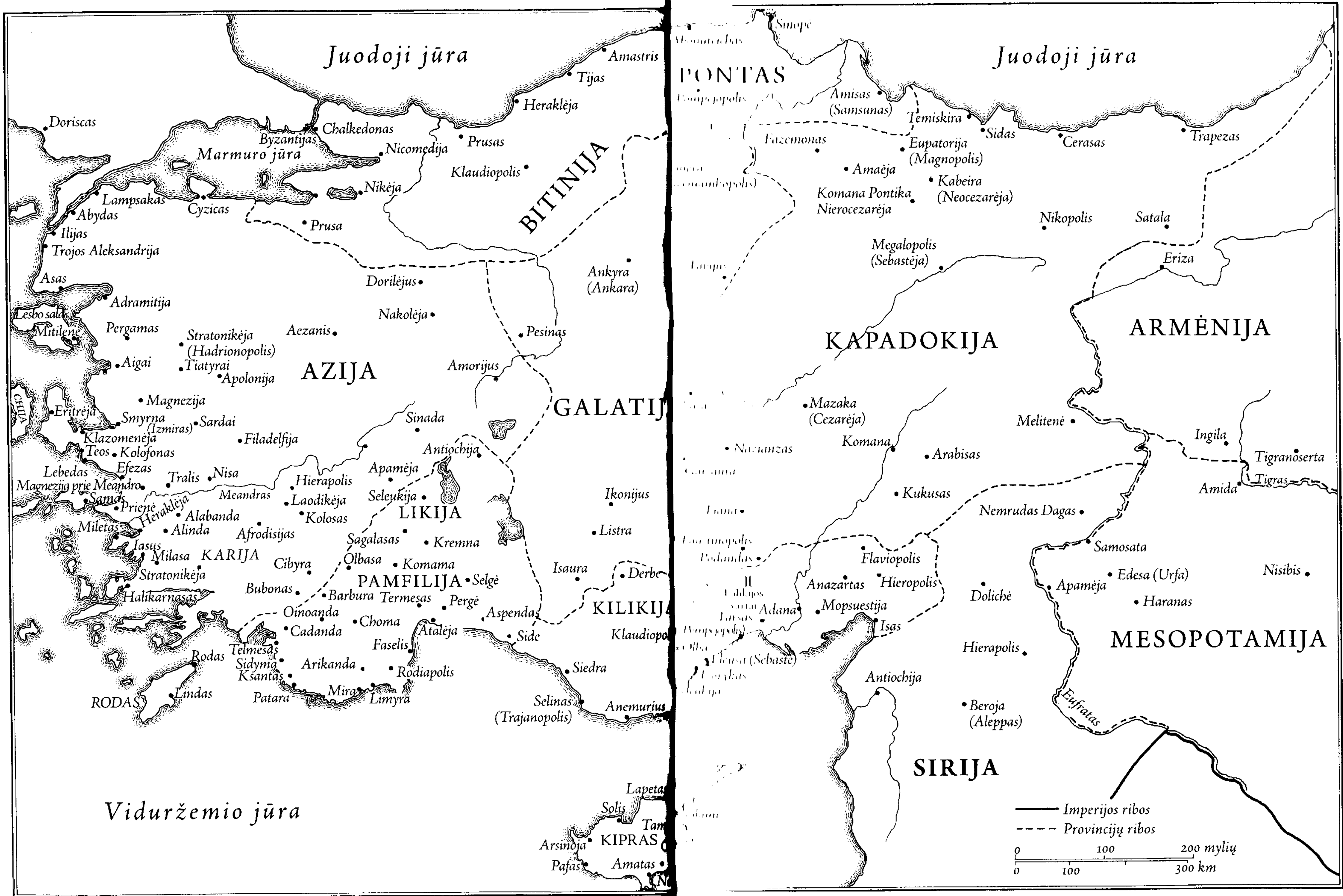
„Pagonybė" sykiu yra krikščioniškas naujadaras, žodis, kuris, kaip ir „judaizmas", reiškia krikščionims žinomą doktrinos ir ortodoksijos sistemą. Šiuolaikiniai istorikai pagonių religiją iš esmės apibrėžia kaip kulto veiksmų visumą.[12] Tai akivaizdžiai vykęs nusakymas. Pagonys atlikdavo apeigas, bet neskelbė jokių tikėjimo tiesų nei doktrinos. Jie atlikdavo smulkius kulto veiksmus, ypač aukodami savo dievams gyvulių aukas, tačiau nebuvo įpareigoti išpažinti įsitikinimų griežtai krikščioniška šio žodžio prasme. Jie nebuvo raginami tikėti: „kiekvienam, išauklėtam klasikinės Graikijos filosofų, tikėjimas buvo žemiausia pažinimo pakopa... neišsilavinusiųjų proto būsena."[13] Nors Platono filosofijos sekėjai III a. po Kr. antroje pusėje ėmė sąvokai teikti daugiau reikšmės, nė viena pagonių grupė netgi nesivadino „tikinčiaisiais": ši sąvoka lieka viena iš nedaugelio priemonių atskirti žydų ir krikščionių epitafijoms nuo pagonių.[14] Pagonys neturėjo ir erezijos sampratos. Graikiškas žodis *hairesis* pagonims reiškė mąstymo mokyklą, o ne klaidingą ir pražūtingą doktriną. Jis buvo taikomas skirtingų filosofinių mokyklų mokymams, kartais ir medicinos mo-

kykloms. Reikšminga tai, kad pagonys šio žodžio netaikė skeptikams, nes šie viskuo abejojo ir patys nebuvo sukūrę jokios pozityvios doktrinos: savo ruožtu skeptikai jiems prieštaravo, norėdami būti vadinami *hairesis*, kaip kitos mokyklos. Tarp pagonių „heterodoksijos" priešybė buvo ne „ortodoksija", o „homodoksija", kas reiškė sutarimą.[15]

Pagonybės kulto veiksmų akcentavimas, mėgstamas šiais laikais, buvo būdingas ir patiems pagonims. Jis tapo pavyzdžiu, kurį pasitelkdami jie mėgino ir tikrino krikščionis: teisėjai reikalaudavo, jog krikščionys pagonių dievams atliktų pagarbos gestą, „aktą", nesusijusį su jų pačių įsitikinimais. Buvo manoma, kad to pakanka užtikrinti „taikai tarp dievų". 257 m. du bendravaldžiai imperatoriai šią nuostatą išdėstė laiške vienam savo provincijos gubernatoriui: jie reikalavo, kad krikščionys, „tie, kurie nesilaiko Romos „religijos" (*religio*)", „dalyvautų Romos religinėse ceremonijose."[16] Vis dėlto imperatoriai nebrėžė tokios aiškios skiriamosios ribos, kaip tai daroma mūsų šiandieniuose pagonybės apibendrinimuose. Dievams įtikti pakako dalyvauti ceremonijose, tačiau norėta pasakyti, jog vien kulto veiksmai nereiškia „laikytis Romos *religio*". Kas gi tuomet tai yra? Lotyniško žodžio *religio* reikšmė ir vediniai nuo seno domino ir pačius antikos žmones.[17] Jis galėjo reikšti baimingą pagarbią baimę, nuo kurios prasideda bet kuris religinis kultas. Jis įsigaliojo kaip perdėtos dievų baimės, *superstitio*, priešybė. Manyčiau, kad imperatorių laiške jis buvo pavartotas būtent šia, plačiąja prasme, todėl pradėsiu apžvelgdamas ceremonijas ir jų miestiškąjį kontekstą; po to noriu patyrinėti kitus „*religio* laikymosi" aspektus platesne prasme. Dėmesį kreipsiu į graikų kultūros sferą; reikia pripažinti, kad graikų kalboje *religio* atitikmens nėra. Vis dėlto esama panašių sąvokų lauko, bent jau kai žodis vartojamas plačiąja prasme. Jos nesusijusios su dogmomis, ortodoksija ar apreikštaisiais tekstais, todėl apibūdinsiu jas ne kaip religiją, o kaip religingumą. Apriboti prasmę vien kulto veiksmų praktikavimu nebūtų įmanoma. Pati to veiksmo idėja aprėpia intenciją, arba motyvą, arba ketinimą ir tam tikrą sąsają su tikėjimu, nors ir ne tvirtuoju krikščioniškuoju pavidalu. Be to, ji gali atkurti nežinomas sąsajas tarp atlikėjų ir stebėtojų, į kurias turime atsižvelgti, nors kaip istorikai ir negalime jų įtraukti į mūsiškį išlikusių akivaizdžių įrodymų tinklą.

Tam tikslui mano nusibrėžtos plačios laiko ribos siekia nuo II a. pradžios iki III a. vidurio, nuo imperatoriaus Hadriano (117–138) iki Severų dinastijos pabaigos (235). Apie šio laikotarpio pagonių kultą yra žinoma daug daugiau nei apie vėlesnius metus; pirmiausia siekiu atkurti pagoniškų kultų ir juos lydinčių religingumo formų paplitimą tuo metu, kai savo šaknis ėmė leisti krikščionių bažnyčios. Be to, noriu parodyti, kiek daug būtų prarasta, jei niūresnės, šiuolaikinės istorijos apie vėlesnį laikotarpį, nuo maždaug 235 iki 300 m., būtų pasirodžiusios teisingos.

Rašant apie pagonių kultą atranka neišvengiama, taigi savo tyrimų sritį rinkausi atsižvelgdamas į amžininkų krikščionių liudijimus. Šiuo laikotarpiu dvi didžiosios kultūros kalbos buvo lotynų ir graikų, abi išplitusios anapus savo pirminių regionų ribų. Graikų kalba vartota regionuose, iki maždaug 250 m.



Pagrindiniai pagonių miestai Mažojoje Azijoje ir Sirijoje, 100–250 m.

turėjusiuose krikščionių vyskupus; ji buvo aukštosios kultūros elementas tokiuose svarbiuose miestuose kaip Kartagina Šiaurės Afrikoje arba Lionas, į kurį, kaip ir į Romą, ją atgabeno atvykėliai iš Rytų. Imperijoje tai buvo labiausiai paplitusi kalba. Lotynų kalbos Vakaruose sklaidą lėmė paskirų miestų įkūrimas bei pertvarkymas ir Romos kariuomenės buvimas bei rekrūtų į ją ėmimas.[18] Graikiškuose Rytuose nė vienas iš šių veiksnių stipriai nepasireiškė. Čia nauji miestai kūrėsi kaip graikiškosios, o ne lotyniškosios kultūros centrai, tuo tarpu kariuomenės poveikis kai kurios svarbiose Rytų provincijose visiškai nebuvo juntamas. Gyviausias graikų kultūros židinys buvo vakarinė Azijos pakrantė (dabar Turkija), čia beveik nebuvo imami rekrūtai į Romos kariuomenę, nebuvo nei kontaktų su reziduojančiais legionais: taigi Romos pilietybė buvo labiausiai paplitusi tarp žinomų provincijos žmonių, iki jos visuotinio suteikimo 212 m. Ir Rytuose, ir Vakaruose graikų ir lotynų kalbos gyvavo supamos vietinių kalbų, su kurių svarba susidursime aptardami krikščionių misionieriškus siekius. Šios vietinės kultūros turėjo savas religines tradicijas, iš kurių ypač išsiskyrė Egipto ir Sirijos regionų religijos.

Šitokia daugybė sumišusių ir viena šalia kitos egzistuojančių kultūrų nepaprastai apsunkina bendrą „pagonybės" apibrėžimą. Išties verta pagonių kultus tyrinėti tik mažu, regioniniu mastu, bent jau nesigilinant į jų įvairovę ir nesistengiant jų priešinti su tolygesnėmis amžininkų žydų ir krikščionių religijomis. Vietinių skirtybių buvo apstu kaip ir vietinių kalbų bei kultūrų, dažnai jos pasirodydavo tvirtesnės net įsivyravus graikiškosioms ar lotyniškosioms. Egipte greta kultų, kuriuos buvo įdiegę graikai ir romėnai, tebegyvavo ir stiprias emocijas tebekėlė gyvūnų garbinimas: I a. pabaigoje du kaimynystėje esantys Egipto miesteliai stojo į atvirą tarpusavio karą po to, kai vieni užpuolė kitų šventuosius gyvūnus. Pašaliečiams tasai įkarštis kėlė be galo keistą įspūdį: graikų pastebėjimu, gyvūnų garbinimas greičiausiai buvęs įdiegtas ankstyvųjų faraonų vadovaujantis principu „skaldyk ir valdyk."[19] Jis egzistavo kartu su įmantriomis kasdienėmis dievų atvaizdams pagerbti skirtomis „dieviškosiomis apeigomis", gerokai primenančiomis dviem tūkstančiais metų ankstesnes Senosios faraonų karalystės praktikas. Egipte paveldimos šventikų pareigos buvo labai detalizuotos, švęsta gausybė švenčių: Soknopaiou Nesos kaime, dievo-krokodilo kulto centre, Imperijos laikotarpiu iškilmės dievo garbei rengtos daugiau kaip 150 dienų per metus. Tik žyniams pakako laiko dalyvauti jose visose, – visu etatu dirbantys žyniai apsirūpindavo darbu visai dienai; šiuo požiūriu visų religijų biurokratijos panašios.[20]

Nors Egipto žynio tarnyba buvo išskirtinė, jų kultai nebuvo vienintelės keistenybės imperijoje. Anatolijoje žmonės garbino Šventąją ir Teisingąją dievybę, kurią sudarė dar ir angelai palydovai; Sirijoje būdinga šventyklų ypatybė buvo paradiniai laiptai; procesijų matomiausioje vietoje ant neštuvų buvo gabenama dievo statula; žuvys buvo šventos ir apsaugotos kasdieniu susilaikymu; tam tikrų Sirijos dievų garbintojai ant riešų ir rankų išsitatuiruodavo įžadus konkrečiai dievybei. Jie aukodavo miniatiūrines dirbtines tokio pobūdžio rankas,

išlikusias iki šių dienų kaip papročio iliustracijos; vyrai kartais persiverdavo ausis ir nešiojo auskarus. Vėliau krikščionys autoriai šiuos „pankiškus" papročius priskirdavo savo nekenčiamiems bendratikiams krikščionims, eretikams iš tų pačių Sirijos regionų.[21]

Ar šis daugialypumas bei vietinė įvairovė buvo silpnumo šaltinis? Žmonės vienu metu tarnavo kaip kelių skirtingų dievų žyniai; šventyklose tilpo kelių kultų stabai: aukurų vis daugėjo. II a. pabaigoje didžioji Apolono šventovė Didimuose buvo tiek prigrūsta, kad lankytojas minėjo ją kaip „apsuptą kiekvienam dievui skirtų aukurų."[22] Ar žmonės ėmė išklysti iš kelio? Pagonys, kaip yra paliudyta, „gyveno turėdami pritrenkiančią galybę alternatyvų. Buvo galima rinktis iš pernelyg daug kultų, pernelyg daug misterijų, pernelyg daug gyvenimo filosofijų: galėjai krauti į šūsnį vieną religinę draudimo sistemą po kitos ir nesijausti saugiai."[23] Žmonės galėjo būti atsidavę vienam dievui kaip savo asmeniniam gynėjui, bet jie nesikreipdavo tik į vieną dievą. Pagonys tuo laikotarpiu galėjo rinktis iš daugiau dievų nei bet kada, ir vis dėlto šiuose įvairiuose kultuose nesimato jokių ženklų, kad būtų varžytasi dėl žmonių atsidavimo vieninteliam dievui. Konkurencija dėl atsivertėlių buvo tik filosofijų reikalas. Ar nebuvo maišaties krikščionybės išryškintoje pasirinkimo laisvės sferoje? Nė vienas pagonis dėl to nesiskundė, įvairovėje slypėjo savitas pranašumas. Kaip pamatysime, ji padėjo žmonėms savo nelaimes aiškinti išoriniais veiksniais, klaida, o ne nuodėme. Pagonys galėjo nepaisyti vienos piktos dievybės tarp daugelio kitų, kurių nuotaikos lemdavo jų nelaimes.

Tačiau ar imperijos laikotarpiu pagonys buvo bepradedą šią dievų daugybę jungti į vieną visumą, – ar vyko pagonių „migracija į monoteizmą", kurį galėjo įgyvendinti krikščionių mokymas? Pagoniški himnai, dedikacijose, brangenybėse ir amuletuose išgraviruoti įrašai atiduoda garbę pagonių dievui kaip „vienam" arba prie jo vardo priduria dar keletą kitų.[24] Toks kreipimosi būdas dažnas nuo I a. po Kr. ir vėliau, o ypač išsiskiria Sarapido kultas. Galime šią išplėtotą teologiją priešinti paprastesniems Sarapido pavidalams helenizmo laikotarpiu: iki I a. nesusiduriame su „vienu Sarapidu", „Helijoserapiu", „Dzeusu Heliju Sarapidu" ir t. t.[25] Galbūt šiuo didingesniu kreipimosi stiliumi Sarapido kultas pritraukdavo vis daugiau garbintojų. Garbindami šį dievą, jie jausdavosi garbinantys labai aukštą dievybę, kuriai buvo pavaldžios mažesnės dieviškosios jėgos. Panašiai buvo išpūstos ir kitos dievybės, Artemidė Efeze, Asklepijas Pergame ar Izidė, „viena, kuri yra Viskas."[26] Vis dėlto tai neprilygo monoteizmui, nes nebuvo atmetamas ir kitų dievų garbinimas. „Vienas Dzeusas" arba „vienas Sarapidas" tam tikrą akimirką garbintojui reiškė „didįjį Dzeusą" ar „vieną". Lygiai taip pat galėjo egzistuoti Aukščiausias dievas, tačiau tai nereiškė, kad neleidžiama garbinti daugybę jo valdinių. „Aukščiausieji" dievai ar abstrakti dievybė tiko daugeliui vietinių kultų Mažosios Azijos, Sirijos ir kituose miestuose. Retkarčiais, tačiau toli gražu ne visada, jie buvo pasiskolinami iš vietinės žydų bendruomenės religinės kalbos, tačiau žydų monoteizmas nebuvo perimtas.[27] Tie dievai aukštybėse nebuvo vieninteliai, jų žyniai galėjo būti ir kitų dievų žyniai. Pagonių

dievybių sambūvis išliko jų skiriamasis bruožas nuo Homero iki Konstantino. Filosofai taip pat to paisė, kad ir kaip akcentuodami aukščiausiąjį dievą.

Ką reiškė visas tas vardų susiliejimas ir susimaišymas? Jis buvo traktuojamas kaip neabejotinas sinkretizmas, arba kultų susivienijimas, pagreitį gavęs iš „milžiniškos religijų griūties" ir sykiu nusitempęs pagonių kultus žemyn, II a. link.[28] Šį sinkretizmą ypač sureikšminti linksta tie, kas pagonybės istoriją vertina kaip laipsnišką užsikrėtimą Rytų įtakomis: sinkretizmas Rytų dievus suliejęs su tradiciniais kultais ir taip pakirtęs jų stabilumą. Toks griežtas „Rytų" ir „tradicinių" kultų priešinimas nebeatrodo įtikinamas; gerokai susiaurinta Rytų religijos kategorijos reikšmė.[29] Dažnai šis sinkretizmas veikiau praplėtė dievo garbinimą negu jam pakenkė. Graikijos ir Romos kultūros sklisdamos susidurdavo su vietinėmis dievybėmis, kurias aiškino kaip jiems jau žinomų dievų atmainas. Tipiškos dievų trejybės, ilgai garbintos Sirijoje, ilgainiui įgavo ir žinomų graikų dievų vardus: neprarasdami tapatumo, jie tapo suprantami didesniam lankytojų skaičiui. Sinkretizmas reiškėsi įvairiais pavidalais, tačiau dažniausiai – kaip nekenksmingas šio graikiškosios ir lotyniškosios kultūrų priėmimo padarinys. Kitais atvejais tai buvo kreipimosi būdas, neturėjęs aiškių padarinių praktikai. Sinkretizmas nebuvo naujas reiškinys, Imperijoje jis egzistavo greta gausių visiškai priešingą padėtį patvirtinančių įrodymų, kuriuos pateikia skrupulingi dievų atvaizdai monetose, kruopščios kulto statulų detalės, garbintojų rūpestis į kelionę imtis tikslias jų vietinės dievybės atvaizdo kopijas ir svarbiausia – jų įsitikinimas, kad dievus galima matyti, girdėti ir atpažinti. Apie šį skrupulingumą turiu pakalbėti plačiau.

Apskritai Imperijos laikotarpio pagonių kulto tyrimuose linkstama pabrėžti svetimus ir egzotiškus dievus. Tai reikštų, kad šie dievai vertinami tarsi tiltas į ateinančią krikščionybę ar kad pagonių danguje ne viskas buvo gerai. Aš, priešingai, daugiausia kalbėsiu apie graikų tradicijos pagonių kultus; po to aiškinsiuosi dievų išvaizdą ir orakulus, remdamasis beveik vien graikiškais duomenimis. Patys vadinamieji Rytų dievai – Mitra, Sarapidas, Izidė ir kiti – buvo graikų kūriniai. Susižavėjimo jais negalima suvesti vien į naujoviškumą, domesį pomirtiniu gyvenimu ar galbūt didesnį emocijų bei ekstazės elementų išryškėjimą jų apeigose.[30] Jų kultai pernelyg skyrėsi, kad galima būtų juos sutelkti į vientisą lydinį, o jų naujõsios reikšmės perdėti nereikėtų. Kai kurie iš jų liko dievai, turintys aiškiai nusistovėjusių vietinių garbintojų ratą, nors keliautojai juos gabendavosi tolimais ir plačiais maršrutais: nė vienam nebuvo būdingos stiprios misijinės paskatos ar tikslas išstumti kitus kultus. Plačiausiai paskli- dę „rytiečiai" iš esmės niekuo nesiskyrė nuo tradicinių miestuose garbinamų dievų. Kai kurie aspektai galbūt stipriau reiškėsi: jų lankymasis sapnuose, gydomosios ir sergstimosios galios, egzotiški ritualai. Tai buvo vien kiekybiniai skirtumai. Dievai „rytiečiai" kartais pretenduodavo į didžiąją senovę ir visuotinę galią visame pasaulyje ir gyvenimo reikaluose. Susižavėjimą jais labiausiai ir lėmė šis užmojis, traukiantis žmones, kuriems dievų samprata buvo išsiplėtusi iki pasaulio sampratos. Aistringesniam garbintojui jie galėjo pasiūlyti predesti-

nacijos sampratą, pagal kurią visados ypatingu kultu būdavo išskiriami dievas arba deivė.[31] Vis dėlto šis tipas nereiškė alternatyvios pagonybės. Šių dievų žyniai ir garbintojai kartu būdavo ir tradicinių dievų žyniai.[32]

„Magijos" sritis man taip pat nebus pagrindinis pavyzdžių šaltinis. Senovėje pati magija buvo religinis ritualas, išnaudojęs pagonių dievybes.[33] Tai nereiškė religinei praktikai priešingos atskiros technologijos. Senovės žmonėms nuo respektabilių apeigų ir maldavimų magija skyrėsi savo tikslų piktavališkumu ir jos naudojamų priemonių miglotumu. Ji nebuvo nauja galia, skirtingo pobūdžio nei tradicinis kultas: ir kultai versdavo dievus simboliais, siekdami juos išnaudoti gydymo tikslams. Apie Imperijos laikotarpio magijos metodus žinome daug daugiau, nes išliko daugiau paliudijimų papirusiniuose tuo besivertusiųjų užrašuose. Ar tai buvo nauja ir kylanti jėga? Burtininkystės menui daug ką davė graikų ryšiai su Artimaisiais Rytais, ypač su Egiptu; iš Imperijos laikų randame prabangaus stiliaus amuletų ir magiškų brangakmenių; jų vartotojai buvo ne žemųjų luomų žmonės, o veikiau Romos imperijos dvariškiai ir senatoriai, galbūt atsakingi už magijos sritį. Turime I a. vidurio vaizdingą laišką, kurį jaunas šio meno vartotojas, medicinos studentas Tesalas, parašė kaip įžangą „astrobotanikos" veikalui ir adresavo, kaip dažnas autorius, Romos imperatoriui. Laiške jis pasakoja aptikęs, jog drąsesni maginiai ritualai senosiose Egipto šventyklose vietinių žynių nebepraktikuojami. Tačiau dėl to, kad tradicinė religija buvo nenykstanti, jis nenukrypo į magiją.[34] Pats jo tikslas buvo religinis: akis į akį susitikti su tradiciniu dievu, Asklepiju, ir iš jo išgauti gydytojo žolininko meno paslaptis. Galų gale, tvirtino Tesalas, jis radęs vieną seną žynį, ir šis jam padėjęs: šitai rodo, kad vėlesnių graikiškų su magija susijusių tekstų gausėjimas padėjo praplėsti ir susisteminti meną, kuris ankstesnėje Egipto aplinkoje buvo beišnykstąs.

Magijos menas reiškėsi įvairiopai, bet apskritai jis skilo į dvi šakas.[35] Daugumą kerėjimų galima apibūdinti kaip konkurencijos tikslams vartojamo raganavimo atmainą. Jais buvo šaukiamasi asmeninių dvasių ir atitinkamai išdėstomi žodžiai bei simboliai, turintys pagelbėti meilės santykiuose ar teisme, laimėti žaidynėse, atnešti sėkmę verslo reikaluose ar nutildyti pavydžius konkurentus. Svarbu tai, kad šis raganavimas buvo ištisas mokslas, išlikęs tekstuose ir žinovų taikytas savo klientams. Senovės visuomenėse jis visuomet buvo praktikuojamas, tačiau labiau susistemintas buvo graikams susidūrus su Rytų technologijomis. Tokio pobūdžio kerėjimai dievų autoritetui nekenkė. Tiesą sakant, padėdami aiškinti nelaimes jie dievus netgi paremdavo: užuot kaltinę nerūpestingas, nedėkingas dievybes, žmonės galėjo versti kaltę „blogai akiai" ar konkurento piktai valiai.

Imperijos laikotarpiu maginiai graikų tekstai taip pat įtaikavo klientams, turintiems kiek dvasingesnių siekių. Tenkino jų troškimą pelnyti sielos nemirtingumą, išsiveržti iš likimo apribojimų bei neišvengiamybės ir stoti akistaton su Aukščiausiuoju dievu, asmeniškai su juo „susipažinti".[36] Šioji, dvasingesnė, magijos atmaina atspindėjo problemas, kurioms sklisti padėjo, o gal ir jas lėmė, filosofinio pamaldumo augimas. Pagarbos atidavimas dievams buvo tarsi san-

dėris ar netgi dar sudėtingesni dangiški mainai. Kiekvienas investavo, tikėdamasis pasipelnyti ir kartais pasidžiaugti artima dievo globa. Kerėjimai buvo nelegalus vidaus sandėris, kurį sudarydavo žmonės, pernelyg ambicingi, kad siekdami asmeninių tikslų ar aukštesnio galios šaltinio atsiliktų nuo stulbinančios dangiškosios makroekonomikos. Magija nebuvo „tikroji" daugumos religija: ji klestėjo ne oponuodama aplinkos religingumui, bet juo pasinaudodama.

Šis pagonių religingumas, nepaisant vietinių praktikų įvairovės, mano įsitikinimu, turi bendrą šerdį. Ji nepranyksta remiantis daugiausia graikiškais ir lotyniškais įrodymais. Nuo Britanijos iki Sirijos pagonių kultų tikslas buvo atiduoti garbę dievams ir išvengti nelaimių, kurias galėtų sukelti dievai, supykę, kad jų nepaisoma. Tarsi elektros srovė, dievų jėga reiškėsi plačiomis galimybėmis padėti ir kenkti; kitaip nei elektra, ji buvo nenuspėjama, mirtingieji galėjo nebent stengtis iš anksto nukreipti jos galingumą. Bergždžias yra bet kuris pagoniškojo pamaldumo įvertinimas, kuriuo sumenkinamas nepastovus dievų pyktis ir mirtingųjų baimė. Ši baimė netrukdė dėkojimams, bet graikų maldose padėkos susipina su permaldavimo sąvokomis. Šios sąvokos buvo nukreiptos į dovanų atnašavimus. Maldomis ir aukojimais buvo reiškiamas aiškus rūpestis „duoti duodantiesiems" – dievams, – viliantis būsimų malonių.[37] Kai kurie žmonės pabrėždavo, kad geriausi esti savo noru atlikti aukojimai, tačiau apskritai būta stiprios vilties sulaukti atlygio: pats principas „duoti duodančiajam, o ne tam, kuris neduoda", buvo įsišaknijęs tradiciniame graikiškame gyvenimiškos patirties pamokyme. Taip pat gyvai rūpintasi asmenine garbe. Taigi ne taip jau ir nuostabu, kad dievams rūpėjo garbė ir derami dovanų atnašavimai. Jie laikėsi tų pačių pažiūrų, kuriomis tarpusavio santykiuose vadovavosi jų garbintojai. Jie buvo ne šiaip sau aukštesnieji globėjai, bet ir begalinės viršenybės jėgos: taigi ypač linkę įsižeisti dėl garbės ir neįsipareigoję atsilyginti nuolatinėmis dovanomis.

Ketinu susitelkti ties tuo, kaip graikai ir (kiek mažiau) romėnai garbino piktas dievybes, nes šis pamaldumas dominavo miestuose, ir būtent tuose, kuriuose telkėsi krikščionys. Apie šią pagonybės atmainą jie žinojo ir apibūdindami kartais iškraipydavo, kad pritaikytų prie savo argumentų. Vis dėlto miestų ir provincijų diapazonas buvo toks platus, kad ir čia dievai skyrėsi. Krikščionių autoriai dažniausiai kritikavo senąsias ir tradicines graikų ir romėnų dievybes, tačiau visoje imperijoje šių aukštųjų kultūrų dievai buvo sumišę su kitais vietiniais dievais. Toji asimiliacija buvo įgavusi daug skirtingų pavidalų. Šiaurės Afrikos miestuose dažniau vyravo lotyniški vardai, ir darosi sunku išnarplioti daugumos jais apibūdinamų dievų vietinę priešistorę. Galijoje arba Mažojoje Azijoje graikų ar romėnų panteono dievams buvo prilipdyti vietiniai epitetai; taip atsirado „Apolonas Lairbenas" arba „Apolonas Aneksiomaras", kurių individualią „gimtąją" tapatybę vėlgi sunku beatskirti. Labiau kaimiškose vietovėse graikų dievai buvo pagerbiami epitetais, dažnai atspindėjusiais jų įtaką derliui ir oro sąlygoms; seniesiems „Teisingumo" dievams ir jų palydovams dažnai buvo suteikiami graikiški vardai. Kultų su akivaizdesniais vietiniais elementais turėtume ieškoti tolimesniuose regionuose. Kalnuotoje Pisidijoje ar vidu-

rio Anatolijoje kreipinys į dievą galėjo būti įrašomas graikiškai, tačiau vietinis vardas likdavo atpažįstamas. Įrašai skyrėsi forma – nebe pagal graikų tradiciją nugludinti ir suasmeninti akmenys, o uolos priekinėje pusėje iškaltas reljefas, kuriuo dievas garbinamas neminint garbintojo vardo.[38]

Tuo tarpu būta ir kitos painiavos: graikų ir romėnų kultų tarpusavio įtakos. Graikų dievų, meno ir mitų poveikis jau seniai buvo persmelkęs romėnų religiją: mes pradėjome nuo vieno iš vėlyviausių pavyzdžių, Gordiano žaidynių graikų Atėnės garbei. Sunkiau perprasti romėnų kultų įtaką graikiškiesiems Rytams. Žinoma, Romos kariuomenė laikėsi oficialių kultų kalendoriaus, nes jie buvo nuolatinis romėniškumo veiksnys.[39] Vis dėlto kariai ir toliau kartu garbino ir savo vietines dievybes, nepatirdami jokių kliūčių ar prieštaravimų: ištisus amžius kariuomenė liko „religinės laisvės oazė". Graikiškuose Rytuose romėnai gyveno keliuose miestuose, turėjo žemių, gautų kaip užsitarnauta imperijos pensija, ir galbūt būtent jų buvimas lemia romėnų kultų ir jų įtakos apraiškas graikų kultūrinėje aplinkoje. Retkarčiais aptinkame romėnišką rožių šventę, arba Rozalijas, mirusiesiems pagerbti; galbūt jau buvo paplitusi naujų konsulo metų pradžios, Sausio kalendų, šventė; galbūt romėnų įtaka paaiškina ir stiprėjančią tendenciją mirusiuosius pagerbti ne kaip herojus, o kaip „dievybes", apie 220 m. pasireiškiančią kai kuriuose graikų pasaulio regionuose.[40] Tačiau viename regione Romos valdymas sau pavaldžių miestų religijoje paliko vyraujančią žymę: imperatorių ir išskirtinių jų šeimos narių, gyvų ir mirusių, kultą.

Kaip ir magija, gyvo imperatoriaus garbinimas kartais buvo vertinamas kaip reikšmingas religijos nuosmukio ženklas. Mums žinomas išsamus svarstymas apie imperatoriaus žynio tarnybos motyvaciją, ir klausimas čia nagrinėjamas visuomeninio prestižo bei įrašo garbingumo požiūriu. Socialinė padėtis iš tiesų buvo labai svarbi. Šiaurės Afrikoje imperatoriaus kulto žyniai užėmė pačias aukščiausias padėtis, kokias religija galėjo pasiūlyti žymiems piliečiams. Pirmaisiais dviem amžiais šie kultai davė pradžią tam tikram puošniam architektūros stiliui ir tapo nauja arena provincijos aukštųjų luomų varžyboms: Britanijoje, kaip buvo sakoma, varžovai „iššvaistė visus turtus prisidengdami religija."[41] Tačiau ne dėl šio socialinio veiksnio negaliu nieko ypatingo pasakyti apie patį kultą ir jo apeigas: tai buvo ne vienintelis kultas, teikiantis galimybių pasipuikuoti ir varžytis visuomenėje. Mažiau apie jį pasakysiu tiesiogiai, nes, be kita ko, daugybe savo pavidalų jis buvo susijęs su esamais tradiciniais dievais ir stiprybės sėmėsi iš bendrystės su jais.[42] Dievai buvo garbinami už jų galią ir gebėjimą teikti malonių: „dieviškosios galios" sąvoka labai svarbi imperijos laikotarpio dedikacijose pagonių dievams. Kaip ir dievai, Romos imperatoriai buvo nenuspėjamos galios ir malonės atstovai: graikų pasaulyje nuo Aleksandro Didžiojo laikų buvo įprasta sudievinti gyvus valdovus. Taigi nenuostabu, kad pavaldžios bendruomenės taip pat imperatorius pagerbdavo kaip dievus, ir toks garbinimas ne visada būdavo primetamas iš aukščiau: valdant Klaudijui, Efeze Romos vietininkui teko įsikišti ir nutraukti jo pavaldinių ne vietoje surengtas iškilmes. Žmonės stengėsi parduoti žynio pareigas už

bet kokią kainą bet kam, nepaisydami kilmės nei giminės, kad tik galėtų švęsti imperatoriaus šeimos kulto apeigas menkiausia bet kokių gerų iš Romos pasiekiančių naujienų dingstimi.[43] Imperatoriaus garbinimas žadėjo pelną ir dar daugiau švenčių: lotyniškuose Vakaruose į suromėnintų miestelių kalendorius buvo įtraukta daugybė švenčių, siejamų su imperatoriaus šeimos įvykiais ir nariais.[44] Patys provincijų gyventojai kultus išnaudodavo, tačiau jų oportunizmas dar nereiškia, jog visą reikalą galima supaprastinti iki pataikavimo. Kaip jau pabrėžta, kulto formos buvo labai įvairios, skirtingais būdais siejančios imperatorių su dievais ir jiems skirtomis apeigomis. Pagal vieną griežtą šių laikų požiūrį, pamaldumo jame nebūta nė kvapo, nes gyvi ar mirę valdovai niekada nebuvę pagerbiami išskirtiniu pamaldumo ženklu, votyvine auka, atliekama pripažįstant neseniai patirtą dievo pagalbą.[45] Toks apibūdinimas pernelyg griežtas, tuo tarpu kitas kraštutinis požiūris, esą kultas reiškęs tiesiog lojalumo apeigas, yra dviprasmiškas. Galbūt kai kuriems žmonėms tai ir reiškė, bet tokiu atveju kodėl šis kultas įgavo religines formas? Ką šios formos reiškė daugeliui kitų? Apskritai kultas šliejosi prie gyvo, tradicinio religingumo, ir būtent šis religingumas yra mano tyrimų objektas. Taigi kultas pagausino pagoniškų apeigų, tarp kurių gyveno krikščionys: nors tai nebuvo pirminė paskata juos persekioti, tarp kitų aplinkybių ji taip pat reiškėsi, kartais ir atvirai.[46]

Imperatoriaus kultai klestėjo miestuose ir buvo įtraukiami į provincijos kultus, įprastus viename ar kitame didesniame mieste, vadinamojoje provincijos sąjungoje. Jie neišplisdavo į vietines kultūras ar į mažesnius miestelius bei kaimus. Dėmesį telkdamas į miestus praleidau daugelį kaimo vietovėse, už miestų ribų paplitusių kultų. Vis dėlto galutinis krikščionybės iškilimas buvo susijęs su šių ribų peržengimu, kai pastebimai „laimėjo užmiestis"; ar tokiu atveju maniškis praleidimas nėra rimtas apribojimas? Išties ribą tarp miesto ir kaimo kartais brėžiame pernelyg lengvai. Patys dievai padėjo ją įveikti: sutelkiant dėmesį į miestų kultus neatmetamas „kaimas" apskritai; šiaip ar taip, tai vertas panagrinėti klausimas.

Daug anksčiau nei prasidėjo krikščionių piligriminės kelionės, pagonys miestiečiai pėsčiomis ar važiuoti traukdavo į kaimų šventes jų užmiesčio valdose ar dar toliau, į žinomas šventųjų vietų šventoves.[47] Šios vietos išsibarsčiusios šalia olų ar tarpeklių, aukštai kalvų viršūnėse, giraitėse ar palei nimfų ir gydymo dievų buveines, prie šaltinių ar karštųjų versmių. Kraštovaizdis taip pat savaip reikšmingai prisidėdavo prie mitų ir pagonių dievų garbinimo.[48] Dokimėjone, Frigijoje, per balto marmuro karjerą miesto šventajame kalne nusidriekę raudoni ruožai galėjo atrodyti lyg tikri mirštančio dievo Ačio kraujo lašai. Samo salos žmonės aiškino, kad vietinio akmens raudonumas atsiradęs iš Dioniso užmuštų amazonių kraujo: tikri jo dramblių kaulai buvo išlikę įstabiose salos fosilijose. Netoli Seleukijos požeminės upės sraute urzgė pabaisa Tifonas; teko jį nuraminti prie įėjimo į mitinę jo atilsio vietą pastatant bizantinę bažnyčią. Ją pasiekti įmanoma tik nusileidus stačiu šlaitu, ir stovi ji čia vien šios pagonių būtybės dėka. Vienas po kito urvai buvo paskelbiami kūdikio

Dzeuso prieglobsčio vietomis, nuo Idos kalno Kretoje iki gražios olos netoliese didžiosios Dzeuso šventyklos Aizanyje, tuo tarpu daugybė kitų urvų buvo susiję su pogrindiniu Dioniso kultu. Tibilėje, Šiaurės Afrikoje, magistratai kasmet su procesija kopdavo prie dievo Bakcho olos, esančios per dešimt mylių už miesto; toje vietoje randama iki pat III a. devintojo dešimtmečio siekiančių įrašų. Šios kelionės už miestų nebuvo nulemtos vien gamtos keistenybių.[49] Kai kurios gražiausios antikinės šventyklos stovi už miesto ribų keleto dienų kelionės atstumu, – Heros šventykla Same, Asklepijo Kose ar garsusis Plutonijas šalia natūralių urvų už Nisos ribų. Kaimo aplinka, kur stovėjo tiek daug šventyklų, buvo laikoma šventa. Daugybė įspūdingų II ir III a. įrašų buvo rasta Frigijoje, vietinio „Apolono Lairbeno" šventovėje, kurios lankytojai vargiai beatskyrė dievybę nuo jos buveinės. Šventykla stovėjo ant spalvotų uolienų kalvos, iškilusi viršum Meandro upės slėnio, kur „atrodė, jog virš kiekvieno uolos šlaito krinta raudonai, rudai ir geltonai išmargintos užuolaidos... šį apleistą slėnį galbūt iki šiol lanko dievai". Čia savo teritoriją budriai saugojo Apolonas. Olimpo gyventojai ir jų mitai puikiai jautėsi Viduržemio jūros aplinkoje, o ne atokesnių Rytų plačiose dykumose ir upių žemumose ar tarp nuolatinių musoninių vėjų. Kraštovaizdžiai gaudavo tuos pagonių dievus, kurių jie buvo verti, o dievai nebuvo tokie jau miestiški, kad kada nors būtų gyvenę vien miestuose.[50]

Miestų menininkai ir rašytojai savo dievų ryšio su kaimo gamta nenuvertino. Apskritai imant, jį idealizavo. Tai buvo fonas jų romanams, ironijos stokojančioms Horacijaus odėms, žaviam Marcialio eilėraščiui, Apulėjaus ginamojoje kalboje teisėjui, kurioje savo priešininką jis apšaukė niekšu iš padermės tų, kurie nesivargina pagerbti kaimo šventoves.[51] Elianui, mokytam miestiečiui, esame dėkingi už nuostabų žodžiais perteiktą paveikslą, atspindintį dievų ir kraštovaizdžio ryšį dieviškajame Tempės slėnyje II a. pradžioje.[52] Medžiai, – rašė jis, – lenkia tankias šakas viršum Penėjo upės, „plaukančios ramiai it alyvų aliejus". Tarp jų šalimais gyvenantys žmonės renkasi aukoti aukų, rengti pobūvių ir gerti. „Tokia daugybė žmonių taip be perstojo aukoja aukas, kad vaikštinėjančius netoliese ar plaukiančius prošal lydi saldžiausias kvapas..." Aukštakilmiai berniukai kas devyneri metai buvo siunčiami iš Delfų atlikti „išskirtinių" aukojimų prie aukuro, kur, kaip buvo tikima, Apolonas atliko apsivalymą. Jie pindavosi vainikus iš to paties lauro, kurio lapais savo kaktą apsijuosė Apolonas. Apie ryškias tokio pobūdžio apeigas nė nenutuoktume iš pašiepiančių tekstų, rašytų amžininkų krikščionių.

Galbūt panašus „dieviško peizažo" vaizdinys didelių vilų ir miestelių namų tapytojus skatino užmiestį vaizduoti schematiškai, kaip peizažą, nusėtą mažų šventovių. Užmiestis nebuvo nutolęs nuo turtingųjų miestiečių gyvenimo. Sicilijoje arba Afrikoje, Ponte ar šiaurės Graikijoje ištaigingiausi miestelių namai priklausė žemvaldžiams, grįždavusiems į savo valdas dėl didžiausios pramogos – medžioklės. Kaip galime matyti vilų mozaikose, prieš leisdamiesi į medžioklę jie atlikdavo aukojimus atitinkamiems dievams prie mažų privačių aukurų.[53] Medžioklės dievai buvo kaimo dievai, Panas ir dievybės, kurios jiems

medžioklėje pagelbėdavo ir kurioms buvo dėkojama už laimikį. Ūkiuose taip pat buvo pagerbiamos kaimo dievybės; kaip mums primena mozaikos, dvarininkai miestiečiai lankydavo laukus derliaus nuėmimo metu[54]: į šiuos dievus jie nežiūrėjo iš aukšto, kaip į prietaringumo apraišką. Plinijus didžiavosi, remontuodamas ir puošdamas savo valdose stovinčią Cereros šventyklą, į kurią suplūsdavo minios kasmetinei šventei: žyniai jo veiksmus sutiko palankiai. Jis su meile rašė apie Klitumno versmes, jų aplinką, jų šventyklą ir orakulo praktiką. Kai kurie toje vietoje esantys įrašai jam atrodė kvailoki, kaip turbūt atrodytų ir mums, tačiau kiti, jo manymu, buvo pasigėrėtini.[55] Krikščionims vienuoliams ėmus naikinti pagoniškas kaimo šventoves, Libanijus sakė imperatoriui, kad „šventovės yra pati kaimo dvasia."[56] Suteikdamos ūkių darbininkams galimybę melsti gerovės pasėliams, jos žadina jų viltis ir skatina uolumą. Taigi žemė, pasak jo, augina gausesnį derlių, valstietis nenuskursta, o žemvaldžio pelnas didėja. Abiem luomams, tvirtino jis, šių šventyklų artumas yra naudingas, ir nors mes galbūt mąstytume ciniškiau, įdomu jau vien tai, kad jis, miestietis, šitaip argumentavo.

Tačiau ar miesto gyventojas, išvykdamas į šventę ar leisdamasis į kelionę po savo valdas, keliaudavo idealizuodamas savo šalį ir jos dievus? Daugelyje provincijų miestiečiai kalbėjo toli gražu ne ta pačia graikų ar lotynų kalba kaip valstiečiai ir priklausomi darbininkai. Šie žmonės tiesiog atiduodavo pagarbą savo dievams ir kaimo gyvenimą valdančioms jėgoms; tokio pobūdžio garbinimas šmėkščioja tarp Vergilijaus „Georgikų" įžanginių eilučių apie spalvingas graikų dievybes: Italijos kaimo vietovėse žemdirbiai laukų dievams aukodavo saulučių girliandas ant lygios velėnos altorių. Šiems dievams nebuvo skirta garbingų vietų klasikinio meno tradicijose nei vietos graikų mitologijoje. Tai buvo jėgos, su kuriomis gyveno kaimo žmonės: šie dievai buvo „neišmanėliai", kaip sakė autoriai miestiečiai, lygindami juos su miestų dievais.[57]

Vis dėlto tarp vieno ir kito nebuvo neperžengiamos sienos. Miesto kultuose pasitaikydavo ir kaimo dievų, nes ir miestiečiai kliovėsi jų pagalba, kad jų daržininkystės ūkiai ir priemiesčių sklypai klestėtų ir teiktų peno. Nieko išskirtinai kaimiško nebuvo pagonių kultų sąsajose su medžiais ir šaltiniais. Tiek miestų, tiek kaimo šventovės glaudėsi tankiose kamienų ir šakų paunksmėse, šventose olose. Dievai nepaprastai rūpinosi savo saugumu, šiaurės Lidijos ąžuolais, gražiaisiais Koso kiparisais ar ypatingosiomis pinijomis Ačio kultams skirtose olose. Saugomi dievų, šie medžiai pasiekdavo garbingo amžiaus ir brandos. Jie suteikdavo prieglobstį jo prašantiems ar pabėgusiems kaliniams; priglausdavo elnius ir šunis, galvijus, gyvates ir retus paukščius. Gyvačių tiek visur knibždėjo, kad Klaro saloje paties Apolono stebuklą reiškė jų nebuvimas šventoje oloje; kitur būta vietų, kur tamsiame dievybės prieglobstyje šunys nemedžiodavo žvėrių. Sicilijoje, Etnos atšlaitėse, stovėjusi vietinė šventykla, kaip teigta, buvo priglaudusi daugiau kaip tūkstantį šventų šunų, kurie meiliai glaustydavosi prie lankytojų. Naktimis jie atidirbdavo už išlaikymą: ramius girtuoklius su apsauga parlydėdavo namo, o bandančius netinkamai elgtis, kaip buvo teigiama, apkandžiodavo. Šventa ola pati savaime skatino rastis mitus ir anekdotus.[58]

Šios olos buvo kruopščiai prižiūrimos – tai būdinga bet kokiems pagonių miestams ir jų teritorijoms, nuo Britanijos iki Sirijos. Vienur kitur patys kultai sunaikindavo subrendusius medžius.[59] Kose buvo „medžių kirtimo Hera", Mažojoje Azijoje – Dionisas, kurio žyniai nešdavo išrautus medžius šaknimis aukštyn, o Sirijos Hierapolio didžiojoje šventykloje – kasmetė šventė, kai į deivės šventąją teritoriją buvo atgabenami dideli medžiai. Gyvi ožiai, avys ir paukščiai būdavo pakabinami ant šakų tarp prabangių apdarų, aukso ir sidabro. Tada visą medį su jo puošmenomis sudegindavo iki pat pašaknių. Tokios apeigos buvo išimtys, jos nemenkino bendro rūpinimosi gerai prižiūrima ola ir jos garbinimo. Nuo klasikinio laikotarpio miesto valdžios įsakai draudė neteisėtai „kirsti medžius" ir rinktis dievų giraitėse; vietiniai magistratai laisviesiems pažeidėjams uždėdavo baudas, o vergus plakdavo, vienas ar du kirčiai atitiko kiekvieną laisvojo žmogaus baudos drachmą. Nuolatiniai suvaržymai mums leidžia numanyti, kaip traukė juos pažeidinėti atšiauriomis Viduržemio žiemomis.[60] Laginoje, pietvakarių Azijoje, aplink didžiąją Hekatės šventyklą eunuchai ir valstybės vergai prižiūrėjo tauriuosius deivės medžius, darbuodamiesi pagal griežtus žynių nurodymus persodinti kiekvieną beapmirštantį egzempliorių. Įsakai buvo susiję su persodinimu ir išsaugojimu, nes beveik kiekvienas kultas krypo į kaimo šventumą, ir niekur kitur nebuvo taip atsidėta sodininkystei.[61] Jau gerokai įžengus į krikščionybės epochą, III a. ar IV a. pradžioje, Rodo saloje, Lindo akropolio uoloje buvo iškaltos kelios panegirinės epigramos; jos šlovino Atėnės žynį Aglokartą už didžius miškininkystės darbus, jų žodžiais, vertus mitinių dievų. Tą pliką, sausringą vietą jis savo lėšomis apsodino pilkžaliais deivės alyvmedžiais, „papuošdamas ją kvapiomis šakomis." Krikščionys, priešingai, kitame Viduržemio jūros gale ėmėsi ryžtingai kirsti medžius. Šv. Martynas buvo minimas iškirtęs keletą didžiulių senų medžių Galijoje, o Rytuose VI a. Jonas Efezietis įvykdė keletą antpuolių prieš šventą Azijos mišką. Krikščionybės triumfą lydėjo ilgaamžius medelynus kertančio kirvio dunksėjimas.

Lygiai kaip kaimas susidurdavo su miestu, taip ir žmonių antplūdžiai bei atoslūgiai abu kraštovaizdžius jungė dievų garbei. Iš miesto atvykdavo žmonės, besiilgintys ramaus, atskiro kulto ar šventos vietos gamtoje: tyla gimdo supratimą, – teigė šio laikotarpio filosofai, – štai kodėl žmonės atokiose vietose statė šventoves Panui, mūzoms ir Apolonui.[62] Šiais laikais mūsų brėžiamas ribas tarp miesto ir kaimo apiblukina išlikęs Viduržemio jūros regiono žmonių pomėgis vaikščioti ir važinėti. Dabartiniams Graikijos salų gyventojams, nuolat važinėjantiems į toli nusidriekusias dirbamas žemes, trijų valandų ar ilgesnis kelias pėsčiomis neatrodo per didelis; galbūt ir senovėje ūkininkas, gyvenantis mieste, keliaudavo iš jo į laikinas trobeles, panašias į šių laikų *spitakia*, savo atokiuose laukuose.[63] Šventės teikė progų dar ilgesnėms kelionėms, iš miesto į kaimą ir iš kaimo vietovės į miestą. Priešingu maršrutu kaimo gyventojai pėsčiomis traukdavo į didžiąsias miestų šventes. Šis paprotys buvo pasitelktas aiškinant laiko paskirstymą klasikinės Atikos šventųjų metų kalendoriuose:

atokiose žemėse vykstančios šventės nesutampa su didžiosiomis miesto šventėmis, – galima spėti, dėl to, kad kaimo žmonės galėtų dalyvauti svarbiausiose iškilmėse. Kartu su žmonėmis aplinkiniai kaimai siųsdavo kiekvienam kultui būtinų dalykų, aukoti skirtų gyvulių, kuriems auginti ir išlaikyti reikėjo bendrų kaimo ir miesto gyventojų pastangų: 215 m. imperatorius Karakala, stengdamasis uždrausti kaimo gyventojų bėgimą į Aleksandriją, atleido nuo pareigų tuos, kurie atgabendavo aukojimui būtinus reikmenis.[64]

Švenčių metu miestiečiai ir kaimo svečiai girdėdavo tuos pačius himnus ir maldas dievams. Matydavo tas pačias statulas ir paveikslus, girdėdavo pasakojimus, prasiskverbiančius iš tos pačios kultūros, mąstė taip pat, kaip išsilavinę žmonės. Sunku brėžti pirmąsias ribas, kada kaimo gyventojai taip pat ėmė vykti patarimo į didžiąją orakulo šventyklą ar kada dideliame mieste atsirado sodininkų ir austrių žvejotojų draugijos, garbinančios Aukščiausiąjį dievą. III a. Milete jų kultui priklausė žymus miesto tarybos atstovas, pats dar ir to dievo pranašas: jis buvo gerbiamas sodininkų, kartu su juo garbinusių Aukščiausiąjį. „Aukštesnioji" teologija ir kaimiškasis pamaldumas nebuvo visiškai priešingi. Pažiūros į dievus galėjo plisti ir žodžiu, kaip ir daug kas miesto kultūroje: kaimiečiai nebuvo įpratę skaityti, bet neskaitė ir dauguma miesto žmonių. Žaviame dialoge (apie 100 m. po Kr.) oratorius Dionas pasakojo, kaip išmintingus Charidemas sužinojo apie pasaulį iš valstiečio, kalbėjusio „visiškai kaimiška tarsena". Šis Dionui papasakojęs, kad pasaulis buvęs pastatytas kaip turtuolio dvaras, kad jo pietų stalai buvę krantai ir pievos, kad Metų laikai laukė svečių danguje, bet atėję į svečius žmonės elgėsi nelabai padoriai ir budrių dievų buvo atitinkamai įvertinti. Ar tik Dionas visiškai neiškraipė tikrovės? Kaimo gyventojai laisvalaikiu taip pat turėjo galimybę aplankyti šventyklas ir pasiklausyti svečių pasakojimų.[65]

Kaip ir visada, būta tikrų kalbos barjerų, kuriuos lėmė kalbų įvairovė, tačiau čia rašytiniai dokumentai pasirodo visiški bejėgiai, ir mes negalime pasekti dievų pėdsakais į atokesnius kaimų užkampius ar atpažinti dialektus. Vis dėlto šis trūkumas itin rimtai nekenkia knygos sumanymui, nes jis varžė ir ankstyvuosius krikščionis. Krikščionių bažnyčios nelaikė apeiginių gyvulių. Kaip išsiaiškinsime, jų įtakos centrai buvo miestai, o jų kunigai tarnavo miestų žmonėms mieste esančiose kulto vietose. Pirmaisiais jų amžiais miestus ir kaimus nuolatiniais ryšiais vis dar siejo pagonių dievai, kol IV a. viduryje, po Konstantino, iškilus šventųjų vyrų bei kaimo kankinių šventovėms, krikščionių bendruomenės panašiai atsigręžė į anapus miesto plytintį kraštą.[66]

II

Dievai, kaip ir žmonės, gyveno socialinėje aplinkoje; kadangi pagonys su krikščionimis susitikdavo beveik vien miesteliuose ir miestuose, mums reikia šiek tiek įsivaizduoti šio laikotarpio socialinę santvarką. Jokia apžvalga nega-

li numatyti visų išimčių, tuo tarpu apibendrinimai gali perteikti vien tai, kas dažniausiai būna daugiau ar mažiau pagrįsta faktais. Šia apžvalga siekiama teisingai sudėlioti akcentus net ir tais atvejais, kai detalės lieka nežinomos: joje pagonių, o vėliau ir krikščionių kultus galime sieti su jų paplitimu skirtinguose visuomenės sluoksniuose.

Graikiškai kalbančiuose imperijos regionuose buvo gausybė miestų, net jei neminėtume didesnių „kaimų", kurie dažnai energingai siekdavo „miesto" statuso. „Miestu" istorikai vadina „miestą-valstybę", kurio valdžioje buvo aplinkinės teritorijos: jie beveik nevartoja šio žodžio mums įprasta didelio miesto prasme. Valdomos teritorijos galėjo būti įvairių dydžių: pavyzdžiui, slėnis, priklausęs ant kalvos stovinčiam miestui Anatolijoje, arba Kartaginos, žymiojo krikščionių centro, milžiniška teritorija, aprėpianti daugiau kaip penkiasdešimt jai pavaldžių kaimų. Jų gyventojų skaičius svyravo ir dažniausiai kelia dvejonių, o esami liudijimai nurodo skirtingus skaičius. Daugumoje miestų gyveno veikiausiai nuo penkių iki penkiolikos tūkstančių žmonių, tačiau rinktinę mažumą sudarė kur kas didesni skaičiai. Jų dydis taip pat buvo nustatytas iš skirtingų dokumentų. Miestų teritorijų planai ir apytikriai populiacijos tankio apskaičiavimai Efezui priskiria apie 150 000 gyventojų, Palmyrai – apie 200 000; sprendžiant pagal analogiją, Antiochijos miestas negalėjo būti mažesnis. Romoje apie 200 m. po Kr. iš viso priskaičiuojama mažiausiai milijonas, įskaitant atvykėlius – ir tai vienas iš kukliausių nurodomų skaičių.[1]

Antikiniai šaltiniai pateikia Romos gyventojų skaičių ir nurodo skirtingų autorių duomenis apie kitus miestus: įraše minimas oficialus Sirijos miesto Apamėjos „laisvųjų" gyventojų skaičius, epochos lūžio metu siekęs iš viso apie 200 000 žmonių; kitas oficialus skaičiavimas, perduodamas iš Egipto Aleksandrijos, nurodo vienu tarpsniu čia gyvenus per pusę milijono žmonių; remdamasis mokesčių registrais, Juozapas manė, jog likusioje Egipto teritorijoje (apie 70 m. po Kr.) buvo priskaičiuota dar septyni su puse milijono. Apie 160 m. Pergame gyvenęs Galenas nurodo tuo metu čia buvus 120 000 žmonių, įskaitant vergus. Kitus skaičius susekti sunkiau. Žinoma, kad palei rytinę sieną išsidėsčiusi Seleukija prie Tigro buvusi milžiniško dydžio, nors nė vienas iš tekstų, priskiriančių jai nuo 400 000 iki 500 000 žmonių, nėra patikimas. Centrinėje Anatolijoje patikimesnis šaltinis 400 000 žmonių duoda Cezarėjai, pagrindiniam Kapadokijos miestui. Šis skaičius buvo ištaisytas iki 40 000, tačiau Cezarėja šiame didžiuliame ir derlingame regione buvo vienas iš žymiausių miestų, ir tikriausiai galime daryti išvadą, kad žmonės žinojo ją esant dar ir didžiulę.[2]

Nė vienas iš šių skaičiavimų negali pretenduoti į tikslumą; be to, miestų gyventojų skaičius nebuvo pastovus. Nuolatos grėsė žemės drebėjimai ir epidemijos; apie 200 m. skirtingi skaičiavimai Aleksandrijai priskiria tik apie 300 000 žmonių, ir skaičius toliau krenta iki III a. vidurio; Romos kariuomenė II a. septintame dešimtmetyje nusiaubė Seleukiją, o persai III a. septintame dešimtmetyje – Cezarėją. Vis dėlto šie skaičiai liudija apie įspūdingą didumą. Šių miestų

dydis gerokai prašoka Europos miestų dydį apie 1600 m.; tuo metu Londonui priskiriama apie 200 000 gyventojų, Romai – apie 150 000; iki XIX amžiaus vidurio Egipto gyventojų skaičius taip ir nebepasiekia 8 milijonų.[3]

Jeigu didžiausių antikinių miestų dydis buvo išskirtinis, to negalima pasakyti apie jų amžių. Lankytojai ir atvykėliai visais laikais iškraipydavo miesto gyventojų amžiaus pasiskirstymą, tačiau gydymo priemonės ir dietos gyvenimo viltis sustiprindavo ne ką daugiau nei, pavyzdžiui, *ancien régime* amžiaus Prancūzijos miestuose. Kaip ir XVIII a. Prancūziją, antikinį pasaulį vargino badmečiai ir epidemijos: „trečdalis žmonijos, – manė Bufonas, – žūva neišgyvenę 28 mėnesių; pusė – nesulaukę 8 metų". Jo amžininkų duomenimis paremti šiuolaikiniai tyrimai ne itin skiriasi.[4] Senovėje vaizdas negalėjo būti geresnis. Beveik neįsivaizduojamai didžiulis buvo kūdikių mirtingumas, „nuolatinis nekaltųjų žudymas"; tačiau jį atsverdavo jaunesnis ištekančių mergaičių amžius.[5] Šiuo klausimu lengvai galima pasirodyti ribotam, nors ankstyvos vedybos tebėra būdingos nevakarietiškos kultūros visuomenėms; tačiau Vakarų imperijos lotyniški įrašai ir graikiški Egipto papirusai aiškiai patvirtina, kad tekėti galėjo keturiolikos metų ar dargi jaunesnės mergaitės. XVIII a. Prancūzijoje vedybos buvo vėlesnės, ypač vargingesnėse šeimynose, taip siekta apriboti vaikų skaičių; senovėje toks modelis nėra aiškiai paliudytas, nes buvo įsigalėjęs paprotys palikti moteriškos lyties naujagimes mirti. Suaugusios mergaitės buvo mažiau aprūpinamos, todėl ištekėdavo dažniausiai labai jaunos. Nors mūsų turimi įrodymai ir paliudija ankstyvas vedybas Egipte, vis dėlto jie nerodo, kad tokia tendencija būtų buvusi visuotinė; tačiau pripažinta, jog Egipte kūdikiai mirti buvo paliekami rečiau, – šis neatitikimas galbūt susijęs su vėlesnių vedybų pavyzdžiais, atsekamais iš papirusų.

Paprotys palikti kūdikius mirti toliau ribojo šeimų dydį ir lyčių pusiausvyrą. Kaip ir Europoje naujųjų laikų išvakarėse, kūdikiams gimstant dažnai žūdavo motinos. Ištekinant jaunutes mergaites buvo didesnė tikimybė susilaukti palikuonių, tačiau rizika mirti gimdant beveik niekais paleisdavo galimą šeimos naudą. Kalbėdami apie vyrus taip pat galime pasiremti naujųjų laikų analogijomis ir tarti, kad mirties tikimybė buvo didesnė tam tikrais gyvenimo tarpsniais. Sulaukęs paauglystės turėjo daugiau galimybių baigti ketvirtąją dešimtį, jei neištiks karas ar maras. Kai kurie žmonės išgyvendavo daug ilgiau, tačiau ir senovėje „tik išskirtinės didelės šeimų grupės sulaukdavo ilgo amžiaus. Retas vaikas pažinojo savo senelius, o ilgas gyvenimas dažniausiai reiškė vienatvę tarp svetimųjų kartos žmonių."[6]

Esant tokiems gyvenimo modeliams visi provincijos miestai (išskyrus labai retas išimtis) buvo pavaldūs vietininkams, kuriems vadovaudavo, nurodinėdavo ir iškilus sunkumų atsakydavo Romos imperatorius. Į imperatorių su prašymais labai laisvai kreipdavosi įvairios padėties asmenys, vildamiesi gauti sau naudingą atsaką iš aukščiausios jų gyvenimuose valdžios. Vis dėlto nusimanymas apie imperatorių ir jo veiklos sritis buvo likęs labai miglotas, ką gali paliudyti vienas iš geriausių tekstų apie „imperatorių Romos pasaulyje"[7]: „žmo-

nės labai tvirtai įsivaizduoja, kad visuomet yra gyvas imperatorius, – apie savo kaimiečius iš Kirenės apylinkių 408 m. rašė aristokratiškasis Sinezijus, – nes kasmet mums apie tai primena mokesčius renkantys imperatoriaus įgaliotiniai, tačiau tiksliai nėra aišku, kas jis toks." Kai kurie žmonės, tvirtino Sinezijus, vis dar manė, kad tebevaldo Homero karalius Agamemnonas, o dori piemenys tikėjo, kad jis turi draugą ir tarną, vardu Odisėjas, „įžūlų vyrą, bet sumaniai randantį išeitį iš sunkumų." „Jie iš tiesų juokdavosi apie jį kalbėdami, įsitikinę, kad kiklopus jis apakino tik pernai." Homero mito potėpiai turbūt pridėti paties Sinezijaus, tačiau jo pateikiamas paveikslas, atspindintis vietinių žmonių nesigaudymą varduose ir istorijoje, yra visiškai įtikimas.

Kai kuriose provincijose buvo Romos legionų, tačiau kai kuriuose kultūros atžvilgiu svarbiuose regionuose, tarp jų Graikijoje ir Mažojoje Azijoje, jų nebuvo. Čia, kaip ir kitur, Romos pareigūnai stengėsi tvirtai kontroliuoti miestų finansus ir teisingumo vykdymą, tačiau jiems rūpėjo, kad miestai klestėtų: jie buvo atsakingi už kasmetinių mokesčių imperatoriui rinkimą.[8] Plutarchas žymiam jaunuoliui iš Azijos vaizdingai užsiminė, kad virš jo amžininkų galvų nuolatos šmėkso Romos senatoriaus batai, nešiojami provincijos vietininko. Politinė laisvė buvo iš tiesų apribota iki tokio laipsnio, kai griežta šiuolaikine prasme galima būtų teigti, jog politika nebeegzistavo. Vis dėlto Plutarchas perdėjo. Kasmet, paprastai vieną kartą, vietininkai keliaudavo po savo provincijas, aplankydami tik keletą centrų. Ten, kur nebuvo Romos kariuomenės dalinių, miesteliuose teisėtvarkos palaikymu rūpintasi labai menkai. Buvo miestų „naktiniai patruliai" su nedidelėmis pagalbininkų komandomis, tačiau, suprantama, jokios vietinės reguliarios kariuomenės. Kai pro šalį žygiuodavo Romos kariuomenė, tuomet išties negrabiai, despotiškai būdavo paskirstomos su karių apgyvendinimu, aprūpinimu bei transportu susijusios prievolės. Tačiau Azijoje ir kituose regionuose, kur nebūta įgulų, nesijautė nuolatinio senatorių ar karių buvimo.[9]

Tačiau laisvė – reliatyvi sąvoka, kai kurie amžiai gali jausti jos trūkumą, prisimindami laikus, kai jos būta kur kas daugiau. Vietiniai su finansų tvarkymu ir teisėtvarkos vykdymu susiję suvaržymai buvo griežti, nors, be abejo, pakako ir galimybių juos apeiti. Piliečiai, nepriklausomai nuo jų turtinės padėties ir sveikatos būklės, privalėjo vykdyti neišvengiamas priedermes, kurių reikalavo imperija: aprūpinti transportu ir būstu, o šiuo laikotarpiu – surinkti reikalaujamas mokesčių sumas. Žydas Filonas (apie 40 m. po Kr.) pateikia įspūdingą paveikslą, kaip Romos Aleksandrijoje teatro žiūrovai sutartinai džiaugsmingai reagavo į graikų vaidinime daromas užuominas į „laisvę".[10] Aleksandriečiai galbūt ypač jautė jos praradimą, tačiau šią sceną galima įsivaizduoti kaip apibendrinamąją. Graikų miestai žinojo apie didžią ir laisvą praeitį, ir atitinkamai turime numanyti juos suvokus pilietinės ir politinės laisvės praradimą. Šio laikotarpio kultūroje tai buvo esminis suvokimas, galime visiškai pagrįstai jį nustatyti, net jeigu amžininkai jo ir nepabrėžė. Žvelgiant plačiau, jis savaime buvo alternatyvios krikščionių laisvės, saugomos „dangaus mieste", sąjungininkas.

Laisvės suvaržymai buvo akivaizdūs pačiuose miestų sąrangos modeliuose. Bet kurioje apžvalgoje reikia nepamiršti ir Romos, kurioje nebuvo savivaldos, Aleksandrijos, neturėjusios miesto tarybos, ir Egipto miestelių, kuriuose tarybų iš pradžių nebuvo, bet netrukus po 200 m. jie jas gavo. Šiuose išskirtiniuose miestuose, lygiai kaip ir didžiuosiuose gyventojų susitelkimo centruose, aiškiai pastebimas krikščionių buvimas. Tačiau mano apžvalga labiau priderinta prie įprastesnio modelio, ypač graikakalbių nevienodo dydžio miestų, išskyrus pačius didžiausius. Mes vis dar negalime aiškiai įsivaizduoti, kaip buvo valdomi didesnieji miestai ir kiek jie buvo susiję: šiuos klausimus iki smulkmenų išnagrinėti įmanoma turbūt tik Romoje. Turiu įtarimų, kad didieji miestai taip pat buvo suskirstyti kvartalais ir rajonais, taip juos padarant mažesnių „tipiškų" miestų, su kuriais susijusi mano apžvalga, santalkomis. Bet kokiame bandyme apibendrinti miestų gyvenimą esama išimčių, nes imperijos miestai labai skyrėsi dydžiu, vieta ir gamtos ištekliais. Nepaisant išimčių, mano apžvalgos aprėpiamų vietų kur kas daugiau nei tų, kurioms ji tinka tik iš dalies.

Graikakalbiuose miestuose dažniausiai buvo išpažįstama demokratija, tačiau praktikoje reikalus tvarkė vietiniai magistratai ir tarybos. Miestų įtakingumo meną lemia gal ne tiesiogiai „politika", o sumanus manevravimas ir mokėjimas vadovauti: oratorius Dionas pabrėžė, kad siekiant pilietinės karjeros pravartu studijuoti Ksenofonto „Anabasį", pasakojantį apie manevravimą su formaliai nestruktūruota Dešimties tūkstančių grupe.[11] Tarybos narių skaičius kiekviename mieste skyrėsi. Vakaruose jų galėjo tebūti viso labo 30, nors labiau įprastas skaičius buvo arti 100; Rytuose tarybos sudarė nuo 50 iki 100 tokiuose dideliuose miestuose kaip Efezas. Nariai buvo renkami ir turėjo būti ne jaunesni kaip dvidešimties metų. Būta mokesčio už dalyvavimą rinkimuose, tačiau vietose konkurencija įvairavo. Tarybos nariai turėjo įsipareigojimų, ir kalbamuoju laikotarpiu rasti kandidatų sekėsi sunkiau nei juos išrinkti. Iš esmės tarybų branduolį sudarė tas pareigas paveldintys elito šeimų nariai; juos praretindavo daugiausia mirties užgaidos, nevaisingumas ir išeikvojimų atvejai. Tada tarybos nariais galėjo būti keliami ne tokie įžymūs žmonės: šitokio socialinio paslankumo Romos įstatymai ir vietininkai neskatino, jei tik buvo įmanoma jo išvengti. Apie tai, kad valstybei tarnautų varguomenės atstovai, negalėjo būti nė kalbos. Visų pirma jie nebūtų išgalėję susimokėti dalyvio mokesčio. Tarnauti buvo draudžiama ir buvusiam vergui (atleistiniui), tačiau tarnyba buvo prieinama jo vaikams, ir akivaizdu, kad galintys tai sau leisti Vakarų miestuose šia proga pasinaudodavo. Graikiškuose Rytuose II a. aštuntajame dešimtmetyje Atėnų taryboje dalyvavo atleistinių vaikaičiai. Galimas dalykas, jų būtų įmanoma rasti visur, tačiau iš graikiškų įrašų susekti jų neįmanoma.[12] III a. pirmojoje pusėje imperatorius Severas leido tarnauti taryboje žydams, gyvenantiems diasporoje už Palestinos ribų. Dalyvavimas valdyme buvo laikomas didžiulės garbės ženklu, tačiau dauguma žydų, o ir nežydų, tikriausiai kratėsi su juo susijusių prievolių. Buvo pasakojama, kad sunkiais III a. antrosios pusės metais žymusis rabinas Johananas Palestinos

žydams davęs trumpą patarimą: „Jei esi kviečiamas dalyvauti miesto taryboje, keliauk į Jordano upės apylinkes."[13]

Daugelyje miestelių ir kaimų, kurių statusas buvo vos vos mažesnis už miestų, piliečiai (vyrai) vis dar susitikdavo susirinkimuose. Tačiau pagrindinė jų paskirtis buvo paskelbti kandidatus į tarnybą ir pritarti tarybos arba vadovaujančių magistratų siūlymams. Iki III a. tikrų rinkimų retai tepasitaikydavo, išskyrus nebet didžiuosius Afrikos miestus. Per visą šį laikotarpį vietininkai buvo pasirengę įsikišti, jeigu jų provincijoje miestų susirinkimai pasirodydavo pernelyg audringi; taip pat turime duomenų, kad jie siųsdavo miesto tarybai patvirtinti raštiškus pasiūlymus. Patys susirinkimai buvo ribotos grupės; į jas niekur neįsileisdavo moterų, o kartais – ir priklausomų kaimiečių ar menkesniais užsiėmimais besiverčiančių žmonių. Ne kiekvienas miesto gyventojas buvo ir jo pilietis. Kai kurie buvo tik lankytojai; būta ir pakankamai tvirtos padėties atvykėlių, kurie esant primygtiniam reikalui galėjo imtis brangiai atsieinančių pareigų. Ir atvirkščiai, žymūs piliečiai galėjo priklausyti išsyk dviem ar daugiau miestų graikiškuose Rytuose ar lotyniškuose Vakaruose. Toks paprotys atsispyrė Romos nepritarimui; jeigu tarp miestų kildavo nesutarimų, šie „dvigubi piliečiai" turėdavo galimybę įsikišti.[14]

Pagrindinė visuomenės takoskyra ir toliau buvo pasidalijimas į vergus ir laisvuosius, išskyrus Egiptą, kur (graikų pavyzdžio) vergovė niekada nebuvo plačiai pasklidusi. Įrodymų nėra tiek daug, kad šiuo klausimu nebekiltų ginčų, tačiau tebėra pagrindo miestus apibūdinti kaip „vergų visuomenes."[15] Problema susijusi ne su vergų skaičiumi ar tiksliai nustatytu lūžiu, kai visuomenė tampa vergų visuomene, o, paprasčiau tariant, su didesne tikimybe, jog aukštesnioji, turtuolių klasė savo pagrindines pajamas pelnėsi iš vergų darbo, jį išnaudodama tiesiogiai arba per valdytojus, kuriems patikėdavo ūkių priežiūrą.[16] Šiuo laikotarpiu nebuvo vergų sukilimų; problema veikiau buvo susijusi su ekonominiu žmonių aprūpinimu. Tarp laisvųjų gyventojų akivaizdžiai išryškėjo pasidalijimas į turtinguosius ir vargšus, „aukštesniuosius" ir „žemesniuosius". Graikų miestų „liaudis" (*demos*) gana paprastai virto „vargšais", kaip liudija jų turtingųjų labdarių įrašai. Tuo tarpu pagal Romos teisę skirtingos padėties žmonėms buvo skiriamos skirtingos bausmės: Antonino amžiuje iš esmės nusistovėjo „vienas įstatymas turtuoliams, kitas vargšams." Tokių naujų normų akivaizdoje savo buvusią teisinę galią prarado Romos pilietybė. 212 m. iš jos atėmus šią privilegiją, ji buvo išplėsta visai imperijai, o ją turintiems imta krauti vis daugiau mokesčių.[17]

Jeigu tik „garbingesniųjų" valdymui būtų iškilęs pavojus, imperijos valdžia būtų atvirai jį parėmusi. Neturime žinių apie kokius nors rimtus nesutarimus miestuose – tarp tarybos ir susirinkimo, miesto ir uosto, netgi tarp piliečių ir nepiliečių.[18] Kitais atvejais galime numanyti nesutarimus tarp valdančiojo sluoksnio atstovų, kur vaidai ir ginčai buvo įprastas dalykas. Miesto tarybos narių sluoksnis nebuvo lygiųjų grupė, savo šlovinamos „santarvės" įkvėpta ją puoselėti. Visur kelios šeimos gerokai lenkdavo kitas turtais ir įtaka. Iki II a.

aštuntojo dešimtmečio Romos teisiniuose tekstuose labai krinta į akis atotrūkis tarp tarybos narių viršūnių ir kitų šio sluoksnio atstovų. Turtingieji galėjo pateikti sunkiai prilygstamo masto viešųjų reginių pavyzdį, o sykiu, pasinaudodami savo valdžia, nepageidaujamas prievoles permesti žemesniems už save. Nuo II a. aštuntojo dešimtmečio mūsų turimuose paliudijimuose vis labiau ryškėja nenoras tarnauti miestų taryboje.[19] Galbūt iš dalies tam įtakos turėjo rimta maro epidemija Azijoje, tačiau ne mažiau lėmė ir vis didėjančios laiko sąnaudų bei išlaidų naštos.

Panašus kandidatų retėjimas veikė įvairias miestų magistratų pareigybes. Į šias tarnybas žymūs piliečiai buvo renkami arba tiesiog paskiriami, kad rūpintųsi piliečių malonumais ir užimtų postus, dažniausiai vieneriems metams. Tokie žmonės kaip Longinas iš Sido savo įrašuose išdidžiai išvardydavo šias pareigas: tiekti žvėris ir grūdus; aliejų gimnasijams arba tą nepakeliamą būtinybę – kurą – šildomoms maudyklėms. „Savanoriškos apeigos", arba liturgijos, taip pat buvo primestos magistratams, sujungiant dvi pilietinės veiklos sferas, kurias klasikiniai demokratiniai Atėnai anksčiau buvo atskyrę.[20] Nors įrašuose vis dar buvo laikomasi tarnybos ir liturgijos atskyrimo, praktikoje tikėtasi, kad magistratai pareikš ir parodys savanorišką dosnumą. Taigi aukotojai ir labdariai miestų aukštuomenės klasėse iškilo kaip itin svarbus visuomenės „sluoksnis". Jų priešingybė buvo išsisukinėtojai iš tų pačių klasių, žmonės, kurie pasinaudodavo viena iš įvairiopų Romos įstatymo numatytų lengvatų, atleidžiančių nuo savanoriškos tarnybos, arba stengdavosi daugiausia išlaidų reikalaujančias magistratų pareigybes įbrukti tinkamesniems kandidatams. Tvyrojo nuolatinė įtampa tarp tarnybos, išimčių ir pasiūlymų, kurių negalima atmesti; šioji įtampa suteikia galios savanorišku dosnumu pasižyminčioms profesijoms, kurios mums paaiškėja iš rėmėjams skirtų viešųjų įrašų. Šių rėmėjų paskatos ir laimėjimai krikščionių gyvenamuose miestuose užėmė svarbiausią vietą. Būtent jie finansavo gyvenimo pramogas, ir miestų kultūra subtiliai priklausė nuo jų malonės. Kaip pamatysime, jų idealams Bažnyčia priešino visiškai kitokį bendruomenės ir gero vadovavimo vaizdinį; todėl svarbu jų idealus patyrinėti išsamiau. Be to, jie skatino religinius kultus reikštis daugybe pavidalų.

Rėmėjai viešumoje gana atvirai kalbėjo apie savo paskatas. Įrašai nuo Šiaurės Afrikos iki graikakalbių Rytų pavertė jas banaliomis frazėmis. Kartais jie minėdavo „meilę gimtajam miestui": graikų Rytuose magistratai saviesiems miestams dovanodavo Eroto, arba Meilės, statulas. Dažnai buvo nurodoma „garbės meilė", arba *philotimia*, – šio žodžio reikšmė išsiplėtė tiek, kad ėmė aprėpti ir pačias jų dovanas, ypač jeigu buvo dovanojamos žaidynės ar gladiatorių kovos. Jų liaupsinamo žodžio, *philotimia*, kilmė buvo miglota, susijusi su viena graikų literatūros ir filosofijos atšaka. Tas žodis tiko tiranams arba Aleksandrui Didžiajam. Įtariai jį vertino Herodotas, ir tai sukėlė moralistų, nuo Euripido iki Plutarcho, nepritarimą.[21] Labdariams moralistai ne itin rūpėjo. Užtat jie mėgavosi audringu minių palaikymu ir gausybe pritariančių balsų, tiksliai iš-

vardytų juos pagerbiančių įsakų pabaigoje. Jie buvo savojo miesto „maitintojai", „tėvai" arba „motinos", „įkūrėjai", puošę jį pastatais, „gražintojai", aukotojai, tokie kaip Okeanas ar Nilo upė. Jei turtuolis susapnuoja upę, – teigė sapnų aiškintojai, – tai gali reikšti būsimą jo kaip labdario karjerą. „Garbės mylėtojai" savo „mieliausiąją tėviškę" užtvindydavo didžiulėmis dovanų bangomis. Kai kuriuose miestuose tarp jų pasitaikydavo labai turtingų moterų, kurioms tiesiogiai tarnauti valstybei buvo uždrausta. Suprantama, jų aukšta padėtis nėra tinkamas pagrindas daryti apibendrinimus apie jų lyties žemesniųjų atstovių padėtį arba laisvę.[22]

Miestai pelnėsi tik iš riboto nuompinigių, rinkliavų ir mokesčių kiekio, todėl jų apeigų ir viešojo gyvenimo finansavimas priklausė nuo žymiųjų piliečių. Turtuoliai nebuvo tiesiogiai apmokestinami, jų dovanos nereiškė būtent „mokesčio už statusą". Kitaip nei papildomi mokesčiai, dovanojimas kėlė aukotojo prestižą ir naudingai padėjo apsisaugoti nuo pavydo. Dar viena iš „garbės" sričių buvo turtuolio įsipareigojimas nepriteklių metu tiekti grūdus žemesnėmis nei rinkos kainomis. Šią priedermę vykdyti kartais būdavo labai sunku, tačiau kai kurie žmonės sugebėdavo ją pakreipti sau naudinga linkme, „persistengdami" ir darydami išskirtines dovanas iš savo valdų. Vargu ar šios dovanos buvo tokios jau nekaltos. Jos atspindėjo ir patvirtino keleto dosniųjų galią likusiai miesto daliai, vargšams. Pagal naudingą sandėrį mažuma dovanojo, o dauguma pritariamai plojo ir taikiai priimdavo, toliau likdami priklausomi. Tokia tvarka nebuvo demokratiškas darinys; senąją politinę daugumos valdžią ji keitė nauja, materialine priespauda.[23] Neoficialiai vargšai galėjo grasinti maištu, tačiau jie neturėjo oficialios galios, kad išsireikalautų prievarta. Pirminė paskata aukoti slypėjo veikiau pačių aukotojų klasėje, tarp kitų rėmėjų ir įžymybių, buvusių ir esamų. Kaipgi Damantas iš Mileto būtų galėjęs aukoti mažiau, nei buvo paaukojęs jo tėvas ar senelis? Kaipgi viena įtakinga miesto šeima galėjo pasirodyti aukojanti mažiau už kitą?

Konkurenciją aukotojų sluoksnyje įžiebdavo įnirtingos kaimyninių miestų varžybos: buvo gėdinga teatrą ar šventyklą palikti prastesnės būklės nei gretimame mieste. Trintis tarp miestų nebuvo tuščia, net ir nebūdama susijusi su tokių turtų kaip uostai ar teritorija panaudojimu. Svarbesniosios miesto pramogos palaikė pretenzijas į aukštesnę padėtį ir, sutraukdamos daugiau lankytojų bei vartotojų, duodavo didesnį pelną. To meto rašytojai mums perteikia aštrų mažuose provincijų miesteliuose tvyrančio laukinio nuobodulio pojūtį[24]: turtingesnės vietinės šeimos vaikus deramai išsimokslinti siųsdavo kitur; išskirtinių talentų žmonės su dėkingumu priimdavo didesnių kitur esančių miestų pilietybę; pačios žymiausios vietinės šeimos pamažu įsiliedavo į Romos senato gretas, tarp šešių šimtų žmonių, laikančių save „geresniąja žmonijos dalimi." Talentingam žmogui tikra nelaimė buvo gyventi užkampiuose, kur neužsukdavo geros teatrų trupės ir tekdavo tenkintis trečiarūšėmis žaidynėmis. Vis dėlto mažesniuose miestuose tvyrančio nuobodulio suvokimas netrukdė žmonėms lenktyniauti stengiantis juos patobulinti, ypač graikakalbiuose Rytuose.[25]

Šių visuomenės geradarių gyvenimus komplikavo gimimai ir mirtys. Palikimą pasidalydavo sūnūs, o kartais ir dukterys: pernelyg daug vaikų galėjo pražudyti paveldėtą turtą, todėl palikti kūdikius mirti buvo įprasta ne tik tarp vargšų, bet ir tarp turtuolių.[26] Kita vertus, turtingas žmogus, pavyzdžiui, Plinijus, galėjo mirti bevaikis ir savo padėties žmonėms nustatyti naują dosnumo mastelį – nesant palikuonių didžiulius turtus palikti savo miestui. Davanojimo įkainiai judėjo spirale, juos kėlė dvi brangiai atsieinančios madingos pramogos: šildomos maudyklės ir laukinių žvėrių bei gladiatorių kautynės arenose. Viešuosiuose įrašuose ypatingos garbės ženklu buvo laikoma, jei įžymybė turėjo pakankamai gladiatorių porų kelias dienas trunkančiai kautynių programai užtikrinti. Jeigu jie kaudavosi iki „galutinio taško", – kas sportiniu žargonu reiškė mirtį, – juo geriau; įrašuose toks faktas buvo minimas su pasididžiavimu. Keli moralistai ir toliau smerkė gladiatorių kautynes, tačiau jos klestėjo didžiuosiuose graikų miestuose, imperatoriaus kulto, su kuriuo buvo siejamos kovos, centruose. Aukotojai sumokėdavo ir už laukinius žvėris, kurie turėjo būti „medžiojami" arenoje, – ne tik už lokius ir laukinius šernus, – pasitaikydavo ir leopardų, kartais – ir nelaimėlių ruonių. Su šiais žvėrimis kartais kaudavosi patyrę kovotojai, tačiau dalyvaudavo ir nuteistų nusikaltėlių grupės: minios spoksodavo į stovinčius beginklius nusikaltėlius su virvėmis ant kaklų ir supančiotomis rankomis. Už šias aukas sumokėdavo turtingieji rėmėjai, lygiai kaip ir už žvėris bei kovotojus profesionalus. 177 m. Senato įsaku rėmėjams buvo nurodyta apriboti sumą, kurios miestai teisėtai gali prašyti už nusikaltėlius. Nelaimė, krikščionys kankiniai taip pat pakliuvo į šią ypatingą labdaros aukų teritoriją, kuriai priklausė imperatoriaus kultas ir reginiai, tapę išskirtine aukštos padėties miestų ypatybe.[27]

Daugumoje miestų galimų aukotojų išties buvo nedaug, galbūt trys ar keturios įtakingos šeimos. Žvelgiant į jas iš šalies, mums pravers du gyvi to meto šaltiniai – Artemidoro didysis sapnų ir jų prasmės aiškinimų rinkinys graikų kalba ir garsusis lotyniškas romanas, Apulėjaus „Aukso asilas". Šiame grožiniame veikale, sukurtame Antonino amžiaus antrojoje pusėje (apie 160–170), vaizduojama Graikijos provincija, kurioje tai vieno, tai kito miestelio žymios šeimos stengiasi sužinoti vieni apie kitus, o kiti miestiečiai „uoliai dalyvauja kaip stebėtojai". Kaip vienas iš tokių stebėtojų, amžininkas Artemidoras įžvelgia panašumą tarp turtingųjų bei kilmingųjų galios ir dievų galios: svajos apie statulas, – pažymi jis, – paženklina miesto įžymybių, šiais paminklais pagerbiamos klasės, darbus bei užmojus. Apulėjus meistriškai aprašo, kokį atgrasų griežtumą ir panieką žemesniesiems gali pademonstruoti „turgaus" magistratas, netgi buvusio bendramokslio akivaizdoje. Artemidorui taip pat neatrodė nieko bloga, jeigu magistratas svajoja, kaip rodytų panieką savo valdiniams.[28]

Tokį ekonominį ir politinį viešpatavimą įtvirtinti gebėjusi klasė nedažnai sulaukia duoklės iš šiuolaikinių visuomenės istorikų. Tačiau mes neturėtume būti apgailėtini miesčionys. „Meilė gimtajam miestui" buvo išskirtinai svarbi klasei, kuri turėjo aiškią grožio sampratą ir stengėsi ją įgyvendinti. Tvirta gero

skonio samprata buvo būdinga ir jų gerbėjams, Gibbono amžiaus atstovams. Kurdami literatūros veikalus ir skulptūras jie siekė reiklaus klasicizmo, kurio pavyzdys buvo tolimieji IV a. pr. Kr. meistrai.[29] Kaip ir bet kuris klasicizmas, šis irgi dvelkė praėjusių laikų žavesiu, tačiau sykiu formavo savo menininkų stilių. Nebuvo atotrūkio tarp aukštesniųjų sluoksnių, išlavinto skonio žmonių, ir žmonių, kurie studijavo ir rašė, užsiiminėjo filosofija arba mėgo kalbėti viešai: viena grupė galėjo aprėpti beveik visas kitas. Stilius buvo pats žmogus, jo moralinės vertės veidrodis, ir viršūnių žmonės entuziastingai jį lavino. Knygos buvo priekabiai kritikuojamos dėl žodyno klaidų; iškalbos demonstravimas tapo didžiai vertinama vieša pramoga: šio meno meistrai numanydavo, jog klausytojai atėjo pasirengę pasižymėti subtilesnes jų kalbos vingrybes. Buvo manoma, kad įspūdingiausias amžiaus vaidas tarp dviejų didžių visuomenės veikėjų prasidėjo nuo ginčo dėl muzikinio skonio.[30] Skonį visų pirma atspindėjo architektūra, kurios stiliuje atsisakyta grynojo klasicizmo ir atsiduota prašmatniam barokiniam vaizdingumui. Todėl II a. ir III a. aukštuomenės sluoksniai yra geriausi šiuolaikinio turisto draugai. Jiems patiko klausytis, kaip kalbose liaupsinami jų miesto pastatai; tas pat rūpėjo ir imperatoriui, ir jo vietininkams: pastarieji buvo skatinami rūpintis griūvančių pastatų atstatymu. Be to, jie turėjo užkirsti kelią senosios architektūros naikinimui: viena iš imperatoriaus priemonių kontroliuoti miestus buvo „leidimas statyti."[31] Jis neatgrasydavo labdarių, įsitikinusių, jog ir jie gali statyti bei tobulinti. Jų paskatas lėmė ne vien šlovės troškimas ar savigarba. Madingi buvo fontanai, puošnūs nimfėjai, „odeonai" muzikantams bei oratoriams ir ilgos kolonados. Rėmėjai troško pagerinti savo mylimų miestų „galimybes". Labai aristokratiškas Efezo rėmėjas, oratorius ir kalbėtojas sofistas Damianas pastatydino mylios ilgio marmurinę kolonadą nuo miesto iki „efesiečių Dianos" šventyklos, kad lankytojai galėtų ją pasiekti lietingu oru: šventyklą jis aprūpino pokylių sale iš reto Frigijos marmuro; taip pat parodė rūpinimąsi aplinka. Savo valdas apsodino vaismedžiais, kad šie teiktų derlių ir paunksmę; savo namus miesto priemiesčiuose projektavo „vietomis miestišku stiliumi, o kartais kaip urvus", kaip ir jo turtingieji amžininkai Italijoje, kurie projektuodami savo didžiųjų vilų sodus mėgo žaisti „miesto peizažų" ar „kaimo mieste" įvaizdžiais.[32]

Skonis ir mokytumas jau nebėra savaiminiai sąjungininkai: Antonino amžiaus pastatai ir to meto kritikų literatūrinė išraiška patys tapdavo Antonino amžiaus pagiežos taikiniu. Nebuvo taip jau keista, kad mažas žemvaldžių sluoksnis viešpatavo istoriniuose miestuose, tačiau Antonino amžiuje skonis buvo derinamas su retesniais gebėjimais. Jų tekstų moralės klausimais idealas buvo ori savitvarda, kai protas valdo jausmus, o iš nelaimių išsikapstyti žmogui padeda intelektas. Jų rašytojai idealizavo jaunystę ir grožį, žavėjosi elegancija ir išsilavinimu. Pasižymėjo nepaprasta atmintimi ir mokėjimu tinkamai parinkti citatas. Geriausiu atveju jie gebėdavo išnaudoti skirtumą tarp savo savimonės ir paveldėtų meno bei literatūros sąvokų, aukštindami gyvenimo vertę ir švelnindami jo skausminguosius lūžius. Jiems būdingas aštrus *faux pas* jutimas ir

sykiu suvokimas, kaip reikėtų elgtis. Labai rafinuotas buvo jų požiūris į „brolybę", apskritai jos vengiama: draugystė jiems buvo menas su aiškiai pripažintomis ribomis.

Dar jie apsčiai turėjo polinkių, susijusių su pramogomis, muzika, žodžio meistryste, teatrais, pastatais ir sportu. Jų pramogos galėjo pasižymėti nepaprastu žiaurumu: tokios buvo gladiatorių kautynės ir laukinių žvėrių siundymas prieš nuteistus miesto nusikaltėlius. Nors dauguma miestų įžymybių neturėjo karo patirties, dažnas mėgavosi medžiodamas už miesto ribų: čia medžioklė neatpažįstamai pasikeitė įsivežus geresnių medžioklinių šunų – tai buvo paskutinis didelis laimėjimas šioje srityje iki XVIII a., kai šunų veisimas buvo gerokai patobulintas.[33] Tokį pramogų pomėgį būtina pabrėžti. Kaip pamatysime, šio laikotarpio religiniame ir intelektualiniame gyvenime buvo aptikta nerimo požymių, tačiau privalome prisiminti, jog kultūros srityje jo akivaizdžiai nesijautė, ir iš tiesų miestai geriau nei bet kada buvo pasirengę jį įveikti. Šildomos maudyklės darėsi vis madingesnės ir rungėsi su senesniais miestų gimnasijais. Maudyklės buvo puiki nerimo alternatyva tiek krikščionims, tiek pagonims: sužinojęs apie motinos mirtį, Augustinas iškart pagalvojo apie maudynes, „nes buvau girdėjęs, jog pirtys graikiškai buvo pavadintos pagal tai, kad išveja iš dvasios nerimą."[34]

Tačiau graikų mieste net ir maudyklės galėjo būti statomos naudotis vien aukštesniajai klasei; kaip plėtėsi miestas anapus šios mažumos? Miesto tarybos narių luomas galėjo sudaryti daugiausia 5 procentus visų suaugusių vyriškos lyties gyventojų, o iki III a. itin ryškus buvo atotrūkis tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų šio luomo sluoksnių. Mūsų nuomone, čia nepatenkantys sudaro atskirą klasę, kurią galima tapatinti su vidurio, arba pirklių klase. Aukštesniajai žemvaldžių grupuotei nepriklausė visos jų miestų žemės valdos. Buvo smulkių ūkininkų, turėjusių šiek tiek žemės ir galbūt nuomojusių kitus sklypus: jie galėjo gyventi mieste ir, kaip jau buvome matę, į savo valdas važinėti. Sykiu pakanka įrodymų, jog būta daugybės smulkių verslų ir amatų, kuriais vertėsi smulkesnieji miestų amatininkai.[35]

Apie ekonominius santykius miestuose nedaug težinoma, taigi dėl jų ginčijamasi, tačiau labiausiai įtikinamas atrodo modelis, pagal kurį vidurio, arba pirklių, klasės nebuvimas pripažįstamas reikšmingu, ir struktūrinė schema formuojama aplink turtingąją mažumą ir grupes, apie kurias pakanka paliudijimų. Įžymybės metinį pelną gaudavo iš nuomos bei savo ūkiuose užauginamo derliaus perteklius, o tada gautas pajamas išleisdavo miesteliuose. Pagal „daugybos dėsnį" jų išlaidos keliavo nuo vieno žmogaus pas kitą ir prasiskverbdavo žemyn: miesteliuose pakanka įrodymų, kad pinigai buvo plačiai vartojami sandoriams, netgi smulkiems, kasdieniams. Išlaidos iš viršaus skatino pastebimą verslų specializaciją; jautėsi ir smulkių ūkininkų bei žemdirbių poreikis. Jų ūkiai neapsirūpindavo viskuo patys ir neapsiribojo minimaliu pragyvenimu. Savo žemės sklypuose jie taip pat galėjo specializuotis, pardavinėti miestuose javus, gaudami už juos grynaisiais ir savo ruožtu įsigydami įnagių ar pravarčių

daiktų, kaip žaviame Vergilijaus vaizdelyje.[36] Nepritekliaus laikais miestiečiai galėjo nusavinti geriausiąją derliaus dalį, gamintojams mažai tepalikdami ką valgyti. Tačiau tokie laikai ateidavo nedažnai.[37] Nors miestai iš esmės nebuvo gamybos centrai, vis dėlto nebuvo jie ir vien tingūs vartojimo centrai. Juos galima apibūdinti ir kaip mainų bei aptarnavimo centrus, laikinosios darbo jėgos tiekėjus. Samdomųjų darbininkų klasė neegzistavo, tačiau būta galimybės nusisamdyti laikiną darbininką gabenimams, derliaus nuėmimui ar sezoniniams darbams. Neapsimokėjo laikyti vergų darbui, trukdavusiam vos keletą mėnesių. Smulkus amatininkas galėjo prisidurti prie uždarbio imdamasis tokių darbų ar įdirbdamas kokį nedidelį žemės sklypelį, kurį galėjo išsinuomoti mieste arba už jo ribų. Amatai ir žemdirbystė nebuvo visiškai atitrūkę vienas nuo kito.[38]

Ar tai, jog nebuvo pirklių, arba vidurinės, klasės, galėtų reikšti „žemės" atitrūkimą nuo „verslo" ir žemą ekonominės veiklos lygį? Faktiškai žemė ir verslas nebuvo vienintelės alternatyvos; žemės savininkai parduodavo javų perteklių; miesto teritorijų vietiniai ištekliai taip pat labai skyrėsi, skatindami miestus tarpusavyje prekiauti savo išskirtiniu asortimentu. Pirklių klasės nebuvimas – tai faktas, liudijantis apie visuomenės sluoksnių padėtį, o ne apie miestų ūkį.[39] Socialinėje piramidėje prekybai galėtų atitekti bet kuri vieta, joje galėjo dalyvauti vergai arba buvę vergai ir turtingų žemvaldžių klientai. Aukštesniosios klasės pačiame versle nedalyvavo, tačiau neabejotinai iš jo pasipelnydavo, nes jiems priklausė laivai ir pasėliai, gamtos ištekliai ir lėšos, kurias klientai galėjo nuomoti arba tvarkyti jų naudai. Tokį modelį koregavo miesto vieta, – ar jis buvo išsidėstęs prie jūros arba laivybai tinkamų upių, ar pro jį eidavo karavanų maršrutai – Sirijoje ir Artimuosiuose Rytuose: šių „karavanų miestų" aukštuomenei buvo būdinga labiau tiesioginė prekybos globa, o priėjimas prie jūros net ir žemesnės padėties žmonėms teikė galimybių įsigyti kuklius laivelius. Jei atleistinis vergas arba turtuolio klientas tvarkydamas savo šeimininko verslą įsigudrindavo pats susikaupti lėšų, galėdavo pats išsipirkti ir tapti nepriklausomas, toliau prekiauti ir siekti savo ruožtu tapti žemvaldžiu; toks paslankumas buvo gana retas reiškinys, per retas, kad susidarytų pirklių klasė.[40] Trumpai tariant, kaip ir didmiesčio kultūra, miestų ekonominis gyvenimas postūmį gaudavo iš viršaus. Tačiau toks modelis, nors ir nepagrįstas vergovine žemdirbyste, neatrodo neįprastas, jei žvilgsnį nukreipiame anapus antikinio pasaulio ir mūsų pramoninio Vakarų didmiesčio ribų. Dar visai neseniai islamo pasaulio nedidelių miestelių turgaus ekonomikoje klestėjo prekyba, vykdoma socialiai priklausomų asmenų, ir atskirų sričių amatininkų, besiverčiančių vien privačia veikla ir pardavinėjančių savo darbo prekes, sluoksnis.

Socialiniu požiūriu tai gana niūrokas modelis, ne ką tesumažinantis atotrūkį tarp turtingosios mažumos ir priklausomos, arba aptarnaujančios, daugumos: žemesnieji ir toliau sudaro prielaidas vergų darbui namuose, kaimo ūkiuose (vienur kitur) ir smulkiojoje prekyboje. Mano įsitikinimu, šis niūrus vaizdas atspindi tikrovę.[41] Socialinė piramidė smailėjo kur kas staigiau, nei galime įsivaizduoti pirmąsyk metę žvilgsnį į paminklus ir didžiųjų išlikusių

miestų mastą. Konkretaus amato išmanymas pats savaime neskatino judėjimo aukštyn. Jo mokovai dažnai patys buvo vergai, o net jei ir nebuvo, tai konkuravo su vergų darbu, dėl kurio jų paties darbo vertė buvo žema. Labiausiai linkę kilti aukštyn buvo veteranai, sportininkai, atleisti gladiatoriai ir galbūt (jeigu gerai suprantame) prekiautojai iš pačių vergų tarpo.

Nors ir paradoksalu, bet pats socialinės piramidės niūrumas gali mums pagelbėti bandant suprasti, kaip aukštuomenės klasės palaikydavo tvarką. Romos kariuomenė kaip galutinė baudžiamoji instancija buvo labai svarbi, tačiau vietose palaikyti visuomenės tvarką buvo naudinga ir kilmingiesiems. Jų šeimynas sudarė vergai, galintys galvas padėti, jeigu tik bus pasikėsinta į šeimininko nuosavybę ar kaip nors jai pakenkta. Jie buvo gaivališka, neapmokama policijos jėga, kuriuos blogiausiu atveju saistė jokios įteisintos padėties nebuvimas ir visiška priklausomybė. Šio laikotarpio literatūroje minimi nusikaltėliai, tačiau tai nėra būtent miesto padugnės: iš esmės tai keliautojams grasinantys plėšikai, besireiškiantys nuošaliose kaimo vietovėse. Plėšikai Romos vietininkams ir teisininkams kelia ypatingą rūpestį, didesnį nei vagišiai: miestuose vergų saugomi turtuolių namai nebuvo vagims lengvai prieinami. Nuolat palaikyti tokią tvarką padėjo ir laisvųjų amatininkų visiška priklausomybė nuo aukštesniųjų sluoksnių. Žmones, saistomus priklausomos padėties nulemtų varžtų, saistė ir papročiai, paskolos bei finansinė parama. Neatrodo, kad tokiems žmonėms būtų rūpėję sukilti prieš juos palaikančius kilminguosius.

Ar patogią padėtį piramidėje užimantys turtingieji buvo visiškai abejingi ir beveik nejaučiantys socialinės atsakomybės? Su vergais jie dažnai elgėsi kaip bejausmiai, – apie tai galima spręsti iš kai kurių sukrečiančių istorijų ir beširdiškų komentarų. Autoriai krikščionys spalvas bemat sutirštindavo: badmečiu jie slėpdavę grūdus; skurstantiems nieko neduodavę; vargšai jiems atrodę nieko neverti.[42] Kraštutiniais atvejais panašios pažiūros būtų reikalavusios tokio laisvųjų pagonių beširdiškumo, koks negali atrodyti visiškai įtikinamas jų literatūros ir filosofijos išlaisvintam požiūriui. Iš tiesų buvo reginių, kuriuose nusikaltėlius mesdavo laukiniams žvėrims, tačiau šiais reginiais žavėjosi visos visuomenės klasės, o prieš juos nusistatę tebuvo keli moralistai. Nusikaltėliai buvo tiesiog nusikaltėliai, nebe bendrapiliečiai. Tačiau buvo ir dovanų, kurias turtingi pagonys dalijo savo skurdesniems amžininkams: tam tikruose miestuose buvo nustatytos „grūdų gavėjų" grupės; egzistavo ir socialinė labdara. Apie šias dovanas daugiausiai žinome iš įrašo Likijoje (dabar pietvakarių Turkija), skirto nepaprastai turtingam rėmėjui Opramojui[43]: be to, kad finansuodavo žaidynes ir daugybę viešųjų pastatų, neseniai išsiaiškinome jį siūlius sumokėti už visų Ksanto piliečių vaikų, berniukų ir mergaičių, pradinį išsimokslinimą ir prisidėti prie jų išlaikymo; jis padengdavo skurstančių žmonių laidotuvių išlaidas, o vargšų šeimų dukteris aprūpindavo kraičiu; paaukojo išsyk dviem tūkstančiams žmonių, negana to, kad vietiniams miestų tarybų nariams „paskirstydavo" labiau įprastas aukas. Neseniai rasti įrašai padeda mums atsekti, kaip jo parama vis plėtėsi ir kaip ji ilgainiui išaugo: 140 m. Likijos sritį sukrėtė didžiu-

lis žemės drebėjimas, kuris, kaip spėjama, lėmė Opramojo persilaužimą ir jo dovanų masto didėjimą. Ištikus tokioms nuolat pasikartojančioms nelaimėms, pagonys nelikdavo pasyvūs stebėtojai. Dabar turime III a. penktojo dešimtmečio Gordiano laišką, kuriame „laisvasis" Afrodisijo miestas raginamas veikti pagal Azijos provincijos miestų lygos nutartį ir gretimame mieste nuo žemės drebėjimo nukentėjusioms aukoms pasiūlyti pagalbą bei pastogę.[44] Provincijos taryba buvo priėmusi nutartį dėl savitarpio pagalbos, ir imperatoriui rūpėjo paraginti laisvą miestą paremti šią iniciatyvą. Galimas dalykas, kad pagonių beširdiškumas pernelyg perdedamas.

Globėjiškas labdarių, savo piliečių „tėvų", „motinų" ir „maitintojų", elgesys nebuvo visiškai bergždžias. Tačiau jis turėjo savo ribas. Netgi Opramojas veikė griežtai laikydamasis pilietinių vertybių sistemos, šelpdamas tuos, kurie jau buvo miestų bendruomenių nariai. „Filantropija" buvo griežtai susipynusi su „meile gimtajam miestui". Taip pat ir kai kuriuose miestuose teikiama parama grūdais buvo šelpiami tik piliečiai; jų galėjo būti net 1100, kaip viename Likijos mieste, tačiau iš esmės remiamieji nebuvo visiški skurdžiai. Kitose labdaros dalybose moterys gaudavo mažiausiai, jei apskritai gaudavo; nepiliečiai nieko negaudavo. Svarbiausia, kad visuose tokio pobūdžio įrašuose linkstama akcentuoti vieną dalyką: Opramojui nebuvo lygių, vos kelis aukotojus galima buvo su juo lyginti. Tai, kad Plinijus, panašus aukotojas, neturėjo vaikų, taip pat atrodo reikšminga. Viešai aukoti tokiu mastu buvo nepaprastai garbinga, tačiau pagarbą pelnydavo ir kitokios dovanos, kurias duodant nesipuikuota „labdarybe". Opramojo aukojimas nebuvo tolygus religiniam geram darbui, skirtam susikrauti lobį danguje.

Kaipgi galų gale žmonės maišėsi ir judėjo šioje į sluoksnius susiskaidžiusioje miestų aplinkoje? Kilmingųjų padėtis buvo aiškiai aprašyta. Literatūroje, bet dar ne Graikijos archeologijoje, susipažįstame su jų prabangiais namais pačiame miesto pakraštyje. Jiems buvo skirtos garbės vietos teatruose, kurių sėdimos vietos ir įrengimas buvo perdirbami, kad atitiktų rangą ir padėtį.[45] Šiuos pokyčius priimdavo likusi auditorijos dalis, kurios pritarimu ir remtasi. Tarp labdaros gavėjų galimybė ją gauti vis dar buvo pripažinta dorybė, tačiau šiek tiek *de haut en bas*: filantropijos idealas numato tam tikrą filantropo pranašumą kitų žmonių atžvilgiu. Pranašesni gyvendami, turtingieji išsiskirdavo ir savo mirtimi. Jų laidotuvės būdavo vieši įvykiai; kai kuriuose Gaikijos miestuose vis dar prireikdavo įstatymais žaboti jų išlaidumo mastą. Miestų prieigų laidojimui skirtose teritorijose dominavo jų antkapiai ir laidojimo sklypai, o geradario idealai likdavo gyvuoti ir jį palaidojus.[46] „Labai ypatingi mirusieji" troško būti pagerbiami paminėjimo apeigomis, kurių išlaidas savo aukomis patys iš anksto padengdavo. Vargšai, priešingai, nė iš tolo negalėjo tikėtis privataus kapo, nebent kaip turtuolio išlaikytiniai. Jokių deramų laidotuvių jiems nerengdavo, jeigu jie nepriklausė bendrijai, kuri rūpinosi savo narių paskutinėmis apeigomis. Netgi ir šios bendrijos dažnai priklausė nuo turtingo globėjo paramos.

Kalbėdami apie daugumos žmonių gyvenimus, turime skaitytis su griežtu privatumo stygiumi ir nuolatiniu judėjimu. Ir Rytuose, ir Vakaruose miestų varguomenė būrėsi į mažas bendrijas, vėlgi priklausomas nuo paslaugių rėmėjų. Šios grupelės buvo alternatyva mūsiškei šių laikų miestiškos vienatvės negaliai, – tokios grupelės kaip „draugiška dažytojų purpuru bendrija aštuonioliktoje gatvėje" Tesalonikų mieste, kurio taisyklingo stačiakampio plano gatvės buvo anonimiškai sunumeruotos.[47] Tarp mažiau pasiturinčių žmonių privatumą labiau pakirsdavo bendri paveldėjimo papročiai: visur nuosavybė buvo padalijama vyriškos ir (kartais) moteriškos lyties vaikams; tai sukeldavo visišką turto suskaldymą. Padarinius atsekame iš savo vienintelio patikimo šaltinio, Egipto papiruso. Čia žmonių nuosavybę sudaro neįsivaizduojami trupinėliai, gauti padalijus beveik viską: viena dvyliktoji namo ar sklypo dalis, mažutis sodo, asilo ar kupranugario gabalėlis. Toks suskaldymas sulaukdavo akivaizdžių pasekmių. Netgi tapdamas labiau teorinis nei tikras, jis apriboja privatumą, reikalaudamas derinti veiksmus ir atimdamas privataus verslo, o galbūt ir privačių religinių įsitikinimų, slaptumo teisę. Be to, jis lemia nuolatinį manevravimą tarp vieno žemės sklypo ir kitos dalelės; tarp vieno namo dvidešimtosios dalies ir kito ketvirtadalio; Egipte dukterys taip pat paveldėdavo suskaldyto turto dalis, kurias tekėdamos atsinešdavo su savimi, prisidėdamos prie savo šeimų valdų išsklaidymo. Kaip ir ikirevoliucinės Kinijos valstiečiai, Egipte sūnūs ir dukterys gaudavo dirbti lauko dvidešimtąją ar trisdešimtąją dalį, kurios sklypeliais driekėsi aplinkui vietinį miestelį. Išbarstytos jų valdos galbūt skyrėsi tik dydžiu, o ne pačiu dalijimo principu, kurio šeimos laikėsi visur.[48]

Šiuos žmonių pasidalijimus galima patvirtinti kitais įrodymais. Romos teisinių tekstų nuomos sutartys numato mažyčių būsto dalelių nuomą: gyvenamasis plotas buvo išskirtinė turtuolių privilegija.[49] Taip pat yra tiesiog gausybė liudijimų apie žmones, keliaujančius iš vienos vietos į kitą, – į tokį judėjimą krikščionys misionieriai galėjo įsijungti nesukeldami jokių komentarų. „Meilė gimtajam miestui" ir miestų tarpusavio konkurencija neturi nustelbti ryšių, egzistavusių tarp atskirų vietų. Skirtingų miestų gyventojai tuokėsi vieni su kitais, turėjo verslo reikalų, skolino ir skolinosi pinigus: abipusių skolų ir paskolų problemos grėsmingą pavidalą įgavo ankstesniuose bandymuose suvienyti graikų miestus. Kai kurie aukštuomenės atstovai būdavo kito miesto piliečiai: kaipgi tuomet turėtume aiškinti karštligišką miestų patriotizmą, kurį atspindėjo už Romos ribų esančių miestų kultūra? Be abejo, klestėti ji gali net ir sudėtingesnėmis aplinkybėmis: tai nebuvo vien mažo valdančiojo elito rūpestis. Miestų konkurencija galėjo atgaivinti ir „liaudį", jeigu jų miesto vardui ir padėčiai iškildavo grėsmė: juos palaikė gyvas dalyvavimas sporto žaidynėse ir miestų didžiavimasis savaisiais sportininkais nugalėtojais.[50] Vis dėlto vyraujanti gaida nėra vienintelė, ypač jeigu ji taip šaižiai skamba. Kaip ir žydų sinagogos, krikščionių bendruomenės tuo metu pasirodė pajėgios patraukti atsivertėlius į alternatyvią „trečiąją tautą", kurios vienintelis miestas buvo danguje. Politikos požiūriu vietinė pilietybė reiškė vis mažiau ir mažiau, o dažnai tai buvo ribo-

jama privilegija: kodėl gyventojai turėjo tenkintis dalyvaudami stebėtojų teisėmis vietoje, kurioje buvo gimę arba paleisti į laisvę? Ne kiekvienas buvo įleidęs šaknis viename gimtajame mieste, netgi esantys jo viršūnėje. Jeigu aplinkybės buvo paslankesnės, galime įžvelgti vieną iš būdų, kuriuo ankstyvieji krikščionys galėjo įsitvirtinti tokiame rėksmingame miestiško gyvenimo sukūryje. Taip pat galime suprasti, kodėl, didėjant jų skaičiui ir kylant statusui, jie vėliau pasiskolino senąją pilietinę miestų sąrangą kaip natūralų jų bažnyčių struktūros modelį. Kaip ir mirusieji, palaidoti jo pakraščiuose, gimtasis miestas buvo dėmesio centro vieta, vis dar svarbi didesniam žmonių skaičiui. Krikščionys pradėjo nuo to, kad perkėlė į dangų mirusiųjų ir miesto vaizdinius; po to sudarė jų hierarchiją, o tada jie neišvengiamai ėmė ir konkuruoti.

3 SKYRIUS

PAGONIŲ KULTAI

I

TAIGI MUMS rūpi miestų aplinka ir religingumas; kaipgi geriausiai tiktų sujungti abi temas? Krikščionybės laikotarpio pagonybę istorijoje įamžino tyrimai, kuriais ieškota amžininkų rašytinių pareiškimų, skeptiškai vertinančių ar patikliai priimančių „prietarus". Nuo Antoninų amžiaus ir toliau pagonybė buvo siejama su bendru iracionalumo augimu. Buvo tvirtinama, kad nuo III a. „laisviau plito orakulų ištarmės, pranašai dažniau kalbėdavo turgaus aikštėse, patikliau buvo studijuojami ir mėgdžiojami stebuklingų žygdarbių aprašymai, o sveiko proto apribojimų sulig kiekvienu dešimtmečiu vis mažėjo, netgi tarp labai išsilavinusių žmonių."[1] Šiuo požiūriu krikščionybei pasisekę, nes jos atėjimas sutapęs su tuo laiku, kai žmonės būtų patikėję bet kuo. Kitos krypties požiūriu, Antoninų amžiaus apsišvietusiųjų luomo vaizdą galima apibūdinti kaip „nerimo amžių". Iš esmės šiame amžiuje Romos taika ir gerovė buvo pasiekusi kulminaciją, vis dėlto, – buvo teigiama, – tas pats amžius regėjęs drąsos žlugimą iš vidaus, lyg įžangą į III a. vidurio negandų ir suirutės metus.

Abiem šiems požiūriams galima prieštarauti. Pagonybę matuojant išsilavinusiųjų skepticizmą perteikiančiais teiginiais, susitelkiama tik prie mažos miestų aukštuomenės sluoksnių dalelės. Tokie teiginiai rizikuoja pasirodyti tarp mūsų turimų rašytinių liudijimų išlikę atsitiktinai: pats II a. buvo apibūdinamas kaip „tikėjimo amžius", tačiau iš jo gausios istorinės medžiagos pateikiamo vaizdo akivaizdu, jog tebeklestėjo kinikai, skeptikai ir tikrieji epikūrininkai, kurių raštų mažai teišliko tarp plačiai pasklidusios dievų „apvaizdos" reklamos. Ar šie abejotojai III a. išties išnyko, ar tiesiog mums mažiau teko apie juos girdėti? Kiek iš tiesų nauja buvo priešinga srovė? Akivaizdžiausias „iracionalumo" kilimas literatūroje prasidėjo kur kas anksčiau, apie 200–150 m. pr. Kr.; tuomet tai pastebimai sutapo su pilietinės laisvės praradimu. Imperijos laikotarpiu žmonės atrinkinėjo ir tvarkė tekstus bei praktikas, atsiradusius kur kas anksčiau; taigi būta prielaidų jų domesį vertinti veikiau kaip iracionalumo racionalizaciją nei kaip naują pasidavimą jam.[2] Skepticizmo santykinio masto įrodymai taip pat peršа mintį, kad autoriai, kiek mums akivaizdu, ir toliau praktikavo tai, apie ką rašė. I a. pabaigoje Plutarchas jaunatviškame veikale kartojo senuosius argumentus, nukreiptus prieš „prietarus". Juo remtasi kaip įrodymu, jog tebebūta stiprios opozicijos „lengvatikybei"[3], tačiau turime nepamiršti, kad antrąją gyvenimo pusę jis praleido kaip pamaldus Delfų žynys, rašydamas apie dievų bausmes ir neabejotinus kito pasaulio siaubus. Apaštalų darbų skaitytojai gali tik stebėtis, kaip II ar III a. galėjo būti daugiau „lengvati-

kybės" nei I a., netgi tarp aukšto išsilavinimo žmonių. Taigi nėra labai naudinga Imperijos laikotarpį dalyti į santykinio iracionalumo amžius.

Nerimo sąvoką aiškiai nustatyti nė kiek ne lengviau. Neramių asmenų atsirastų kiekviename amžiuje, kuriame tik būta asmeninio pobūdžio literatūros; ne jų pavyzdžiai geriausiai apibūdintų vergus ir priklausomus darbininkus, ant kurių pečių gula Antoninų amžiaus naštos. Žmonių santykiuose išties dažniau tenka girdėti apie pyktį nei apie nerimą.[4] II a. filosofai reiškė nuolatinį susidomėjimą pykčiu ir jo keliamomis problemomis: imperatorius Markas Aurelijus meditacijose *Sau pačiam* dažnai mini savo kovą su jomis; naują matmenį pyktis įgauna atidiems Galeno traktatų skaitytojams. Galenui teko matyti, kaip jo motina, ištikta įniršio priepuolio, apkandžiojo savo tarnus; jis aprašo savo kelionę su ūmaus būdo draugu, kuris praskėlė galvas dviem tarnams, užgaišusiems su bagažu; pykčio aistra žmogų persekiojo nuolatos, tai buvo aišku iš to, kaip kiti elgėsi su vergų sluoksnio atstovais. „Daug draugų" susilaukdavo Galeno tėvo priekaištų, kai susimušdavo smogdami vergams į dantis: „Jie galėję truputį palaukti, – sakydavo jis, – ir lazda ar rimbu sukirsti tiek smūgių, kiek panorėję, veikdami šaltai ir apgalvotai..." Gal Antoninų „nerimo amžių" reikėtų pervadinti „pykčio amžiumi", pykčio, kurio šaknys glūdėjo socialinėje santvarkoje ir kilo iš prarajos tarp šeimininko ir vergo?

Apibendrinti amžių vienos emocijos požiūriu reikštų susitelkti ties nedaugeliu žmonių ir netgi tą nedaugelį supaprastinti. Vis dėlto „nerimo amžiaus" sąvoka tą prieštaravimą numatė. Ja siekta apibūdinti vien išsilavinusiųjų sluoksnio mažumą, o šioje dar ypatingai išskirti filosofus platonikus. Jeigu ši mažuma buvo miesto kultūros pirmeivė, skirti jai tokią vietą galbūt ir svarbu. Tačiau šie filosofai tesudarė dalelę, priklausančią platesniam, įvairesniam įžymybių sluoksniui, ir jų rašytinės teorijos apie senutėles blogio bei jo kilmės problemas nebuvo nei ypač „nerimastingos", nei naujos Antoninų amžiuje. Rašytinės teorijos nieko mums nepasako apie pačių filosofų gyvenimo įpročius, ką ir kalbėti apie jiems lygius visuomenės narius, kurie smagiai šaipėsi iš amžinojo neatitikimo tarp filosofo raštų ir jo elgsenos.[5] Pats nerimas kaip diagnozė yra pernelyg miglota, nei itin vykusi, nei nauja. Labiausiai šiame amžiuje nerimą kėlė ne dvasinės, o gamtinės ir geologinės priežastys, maro epidemijos ir žemės drebėjimai, užpuldavę ištisus miestus, o ne kelis individus jų vidiniame pasaulyje. Esame girdėję apie medicininio pobūdžio nerimą, kuris ištikdavo kai kuriuos aukštuomenės atstovus, tačiau nėra aišku, ar tai buvo naujosios „hipochondrijos" ženklai: fizinis silpnumas ir susirūpinimas sveikata nuo seno buvo būdingi rašto žmonėms, kurie neišvengiamai yra pagrindinis mūsų įrodymų šaltinis.[6] Jeigu nerimo sąvoka gali turėti kokios nors svarbios įtakos, ją reikėtų susiaurinti ir taikyti tiksliau, apibūdinant tam tikrą žmonių vidinio pasaulio atsiribojimą nuo išorinio gyvenimo, susijusio su įprastinėmis apeigomis bei tradicija. Tokio pobūdžio atsiribojimas iš tiesų gali būti įžanga į reikšmingesnį pokyčių amžių, lygiai kaip atsiribojimą nuo išorinio pasaulio „scenos vaidinimo", būdingą kultūringiems Elzbietos amžininkams ir jų meto

rašytojams, galima naudingai vertinti kaip įžangą į reikšmingus kultūrinius pokyčius XVII a. Anglijoje.[7]

Tyrinėjant šią nerimo sąvoką, labiausiai tiktų pradėti ne nuo „individų apmąstymų vienatvėje", bet nuo jų miestuose praktikuotų kultų. Dievai buvo žinomi iš atvaizdų, kurių dauguma buvo įkurdinti šventyklose: Egipte kasdienę žynių liturgiją sudarė šventyklos atidarymas, valgio paaukojimas dievo statulai ir rūpinimasis jos švara. Graikų pasaulyje tegu ir ne visos, bet kai kurios miesto dievų šventyklos didžiąją metų dalį buvo laikomos uždarytos.[8] Tačiau žinoma ir išimčių; kai kuriuose miestuose buvo nurodyta, kad rytą atidarant šventyklą chorai giedotų kasdienius himnus; kitais atvejais susiieškojęs šventyklos prižiūrėtoją lankytojas galėjo tiesiog įeiti ir pasimelsti prieš dievo atvaizdą. Pagrindiniai „kulto veiksmai" miesto dievams buvo atliekami jų švenčių dienomis. Tada žmonės eidavo su procesija, giedodavo himnus ir aukodavo dievų garbei. Kartais procesija traukdavo iš tam tikros miesto vietos į kurią nors šventovę ar prie aukuro: miestai ir šventyklos turėjo savo „šventuosius kelius", maršrutai eidavo pro tam tikrus paminklus. Pagal tradiciją, pasiuntiniai iškeliaudavo pakviesti į savo šventes kitų miestų; užduotis gana nepigiai atsieidavo, o išlaidas, lygiai kaip ir pasaulietinių pasiuntinybių išlaidas, padengti dažnai tekdavo patiems pasiuntiniams.

Mieste švenčių dalyviai, paprastai vilkintys švariais baltais drabužiais, atlydėdavo atrinktus paaukoti savo gyvulius. Šventyklos, o kartais ir privatūs namai, buvo nukabinėjamos girliandomis. Garbinimo apeigos neapsiribojo vien procesijų dalyviais: žmonės galėjo nupilti vyną ar aukoti atnašas ant aukurėlių, įrengtų šalia namų.[9] Pasaulyje be savaitgalių šios šventės buvo vieninteliai „šventadieniai". Gana dažnai prie eisenos prisijungdavo dievo statula, kartais demonstruojanti savo naujus drabužius, kartais lydima į metinį apsiplovimą.[10] Stebėtojai krikščionys prie tokių renginių buvo pripratę; vėliau pasitelkdavo juos kaip foną savo kankinių legendoms. Pietvakarių Azijoje, Panamaroje, Dzeuso statula buvo paimta iš jo garsiosios šventyklos, pasodinta ant arklio nugaros ir nugabenta „vizito" (*epidemia*) į gretimą Stratonikėją. Tokie renginiai teikė dingsčių miesto savigarbai kelti ir palaikė miesto tapatybę. Dzeuso eisena buvo vaizduojama vietinėse Stratonikėjos monetose; valdant Gordianui, Magnezijos prie Meandro monetose buvo pavaizduota miesto statula, Hefaistas, keturių nešikų gabenamas neštuvais. Nešti šventus objektus miesto procesijose buvo didelė garbė; kaip ir kitos didžiai garbingos priedermės, ji tekdavo išskirtinėms šeimoms. Gyvenant mieste reikėjo priprasti prie šių įprastinio gyvenimo pertraukų, kurios suardydavo kalendoriaus tvarką ir suteikdavo garbę dievams. Šį tą žinome apie 215 m. Kapitolijaus Jupiterio šventyklos Egipto Arsinojoje kalendorių. Išlikusios tik kai kurios jo dalys, tačiau net ir iš šių fragmentų mums aišku, kad 215 m. nuo gruodžio pabaigos iki balandžio pabaigos vieno ar kito dievo statula triskart buvo įtrinama aliejais, dvidešimt kartų vainikuojama ir dalyvavo bent trijose procesijose. Pagonių kultai lėmė miesto laiko paskirstymą.[11]

Šios procesijos ir šventės buvo linksmi įvykiai, kupini visokiausių rūšių mu-

zikos.[12] Orkestrai grodavo pučiamaisiais instrumentais ir įvairiausiais būgnais, tuo tarpu net ir mažesni kaimai stengėsi nusisamdyti „simfoninį orkestrą", sudarydami sutartis su keliaujančiais atlikėjais. Jų muzika dažniausiai duodavo toną šokėjams, kurių menas mums yra vienas didžiausių antikinio pasaulio praradimų. Procesijose galima numanyti ir himnus, senuosius Imperijos epochoje pamėgdžiojamus himnus, naujesnius himnus ir prozines panegirikas, kurių autoriai kartais likdavo įamžinti; žinome apie Tespijose, Bojotijoje, vykusias geriausių žygiavimo himnų, skirtų giedoti procesijose, varžybas. Poetai niekada nepavargdavo švęsti, todėl antikinio miesto šventė buvo ir *paseo*, arba promenada. Ji trumpam leisdavo viešumoje pasirodyti gerai išauklėtoms mergaitėms, subrendusioms gerai suplanuotam romanui. Leisdavo pasirodyti ir kekšėms, – ne tik pašvęstosioms kelių dar išlikusių kultų prostitutėms, bet ir merginoms, kurių šeimininkus Dionas minėjo keliaujant po visą Graikiją iš vienos šventės į kitą. Procesijų lygmenyje pagonių kultų poveikį vis dar galima atpažinti krikščioniškų atvaizdų kelionėse po pietų Ispanijos miestus Didžiąją savaitę. Jų turinys ir kontekstas – krikščioniški, tai nėra „pagoniškos" atgyvenos, tačiau religinė pagarba čia reiškiama panašiai, keliaujant miestų kvartalais. Šios detalės pažįstamos kiekvienam, kas yra stengęsis įsivaizduoti Antoninų laikotarpio šventę: dailės kūriniai ir antikinės skulptūros, gėlės, rankdarbiai ir žvakės, eilėmis žygiuojantys išpuošti vaikai, spontaniškas giedojimas, sveikinimo šūksniai iš minios praeinant pro miesto įžymybių vietas, ir vėlgi prostitutės, tie neišvengiami ištikimybės ir skaistybės ramsčiai katalikiškoje šalyje.

Sykiu su naujų miestų augimu vis labiau įsigalint miestiškam gyvenimui ir skleidžiantis graikų kultūros formoms, ilgainiui procesijas imta įterpti į dar ilgesnes šventes. Žemdirbystės sezono pabaigoje ištisas dienas, netgi savaites miestiečiai galėjo džiaugtis muzikos, oratorystės ir dramos programa, įvairiausiomis sporto varžybomis ir ta nesulaikoma kvailybe, pantomima. Miestai rengdavo savo varžybas, kuriose savo ruožtu rungtasi su gretimais miestais. Prizai buvo teikiami už bet kokio pobūdžio meistriškumą, akrobatiką, fokusus, žodines panegirikas, pranešimus, trimitavimą ir „homerizmą", pantomima šauniai perteikiamas Homero epo scenas. Jau savo graikiškose gimtinėse teatrai nuo seno toliau plėtojo įvairiausias neteatrines formas, kurių kulminacija buvo niekingos gladiatorių kovos ir laikinių žvėrių „medžioklės"[13].

Taigi vienu lygmeniu viešieji kultai įsilieja į gyvenimo sritį, susijusią su religinėmis progomis. Šios šventės traukė minias, o minios, suprantama, nešė pelną. Buvo prasminga šventes derinti su vietinėmis mugėmis ir su Romos vietininkų išvykomis po kraštą, dievus įtraukiant į dvi nuolatines žmonių veiklos sritis: apsipirkimą ir ginčus. Suprantama, miestai primygtinai siekė leidimo pakelti jų švenčių statusą ar kaip nors prisijungti prie vietininko kelionių maršruto. Statuso pakėlimas buvo ne vien miesto garbės reikalas. Jis teikė ir didelę ekonominę naudą. Keliaujantys vietininkai ir žymesnės šventės pritraukdavo daugiau lankytojų, jiems aptarnauti reikėjo daugiau maisto ir pastogės. Savo ruožtu lankytojai pagausindavo dievų klausytojų gretas.

Šioje aplinkoje antikvarinė miesto rašytojų kultūra nebuvo „nereikšminga". Nauja miestiška genealogija galėjo pakelti beveik nežinomo miesto reputaciją, o jokia kilmė nebuvo vertinama labiau už ryšius su dievais ir graikų mitų herojais-miestų įkūrėjais. Miestų gyvenimo kertinis akmuo buvo senovinė tradicija; ten, kur jos trūko, pakako užmojo ją sugalvoti. Aizanyje, Frigijoje, mus tebestebina padariniai.[14] Ši atoki vietovė skelbėsi kilusi iš senovės Graikijos arkadiečių; į juos pretendavo dar keli kiti miestai, kuriems, vykstant nuolatiniam helenizacijos procesui, buvo pasiūlyta vieta graikų mitų geografijoje. Veikiausiai I a. antroje pusėje Aizanio gyventojai pradėjo statyti didingą Dzeuso šventyklą; tuomet jų atstovai įtikino kitus miestus jų miesto kilmę įvertinti rimtai, ir Aizanis buvo priimtas į rinktinę Visos Graikijos miestų lygą, kurios atstovai susitikdavo Atėnuose. Pagaliau miesto senienų rinkėjai pasiekė savo, tačiau jų mito pagrindas buvo religinis: prie pat miesto, – tvirtino jie, – esanti tikroji ola, kurioje buvęs išmaitintas kūdikėlis Dzeusas. Pareikšdamas teises į kūdikėlį Dzeusą, miestas pelnė šlovę, lankytojus ir ypatingo projekto šventyklą. Suprantama, dėl šių teisių varžėsi ir kiti olas turintys miestai: Dzeuso gimimo vieta, kaip ir jo kapas, tapo aršios miestų tarpusavio konkurencijos tema, leidžiančia pasireikšti viešesniems kalbėtojams ir vėlgi senienų rinkėjams, galėjusiems ir priešintis tradicijoms, ir jas išradinėti.

Aizanyje miesto garsą ir sėkmę užtikrino šventykla ir jo šventės; ar tokiame mieste gyvenimą stipriai veikė pagarba dievams? Bet kokia socialinė, teisinė ar politinė veikla galėjo būti pradedama dievams skirtomis maldomis, tačiau vien dėl asociacijų su švente jokia veikla netapdavo „pašventinta". Veikiau religinį festivalio centrą sudarė aukojimai dievams – smilkalai, vyno nuliejimai, paplotėliai ir aukojamieji gyvuliai. Apeigoms tinkami gyvuliai galėjo būti atrenkami itin rūpestingai; bet kokio meto žyniams ir miesto garsenybėms reikėjo įgudimo gyvuliui įvertinti.[15] Žinome apie tai, kad Kose IV a. pr. Kr. antroje pusėje kiekvienas miesto piliečių sektorius pristatė po gerai nupenėtą jautį, su eisena jį nulydėdami į turgavietę, o susėdę magistratai savo dievams rinko geriausią galviją. Išsirinkę iš devynių ar daugiau kandidatų, pasimeldė ir paskelbė nugalėtoją. Tada, visus jaučius suvarius atgal į agorą, jeigu jų išrinktas jautis „nulenks galvą, lai būna paaukotas deivei". Senovės galvijų eisenose pasirodęs tas pats gyvulys niekada neišgyvendavo iki kitų metų bandymų. Galbūt gyvulių parado „tradicija" Kose buvo išlikusi dar ir II a. po Kr. Būtent tada Mileto mieste mes dar susiduriame su apeigomis, vadinamomis „jaučių varymu"; galimas dalykas, kad jomis siekta išrinkti tinkamiausius paaukoti gyvulius. Gyvulių ragai būdavo paauksuojami; žinome, kad Astipalėjoje atrinktus gyvulius pažymėdavo antspaudu tam atvejui, jei jų šeimininkai stengtųsi pelnyti garbingą teisę eiti su jais procesijoje, o pabaigoje išsisuktų nuo aukojimo; panašūs pažeidėjai būdavo oficialiai prakeikiami. Egipte tinkamų gyvulių „antspaudavimas" buvo nuolatinė žynių priedermė, kurią jie atlikdavo už tam tikrą mokestį.

Graikų pasaulyje atrinkti gyvuliai būdavo užmušami aidint veriamiems stebėtojų moterų klyksmams, „įprastiniam graikų aukojimų riksmui". Gyvulys

būdavo apšlakstomas vandeniu, todėl imdavo drebėti ir taip parodydavo sutinkąs su nutarimu. Tada, parblokštą stipriu peilio arba kirvio smūgiu, jį apsvaigindavo arba užmušdavo. Praktiškai jam galėjo būti nupjaunami kojų pančiai, kad nebesiblaškytų, tačiau negalėjo būti nė kalbos apie tai, kad sąmonę turinčiam gyvuliui būtų leidžiama negyvai nukraujuoti. Paskui iškepdavo mėsą ir padalydavo žyniams bei dalyviams: aukojimas buvo viena iš progų, kai graikų (bet ne romėnų) kultūros zonos valgiaraštyje leista valgyti mėsą. Kai kurie žmonės į aplinkybes žiūrėjo labai rimtai. Imperijos laikotarpiu, kaip neseniai sužinojome, Meidono tarnai valgė „nepaaukotą mėsą", ir vargšui Meidonui vietinis dievas, Dzeusas Trosas, atėmė žadą.[16] Balsą jis atgavo tik po trijų mėnesių, sapno metu palieptas pastatyti paminklą įvykiui atminti. Neseniai tas paminklas buvo atrastas Pisidijoje. Pauliaus krikščionys nežydai buvo perspėjami nevalgyti stabams paaukotos mėsos, o Meidonas ir jo tarnai pagonys iš skaudžios patirties mokėsi nevalgyti nieko kito.

Šiuo pirminiu lygmeniu pagonių kultai iš tiesų tenkino jausmus, malšino alkį. Aukojimai buvo dar viena šventinė įvykių, kuriuose nerimo nesijautė nė kvapo, ypatybė: kad ir kaip žiūrėtum, šventės buvo nepaprastos linksmybės metas, o jų tvarkingas pamaldumas – pripažinta perdėtos dievų baimės priešprieša. Savo knygose moralistai tvirtino, kad gausūs aukojimai dievų neveikia; pitagorininkai ir reformatorių grupės į miestų globojamus keptos mėsos kultus nežiūrėjo abejingai, ypač mėgta pabrėžti garbinimą „tyra širdimi", – šis principas pasiekė ir kitus kultus bei šventyklas.[17] Tačiau kruvini aukojimai miestuose dėl to nesiliovė.[18] 250 m. imperatorius pagonis reikalavo juos vykdyti visoje imperijoje, ir tai tapo priežastimi persekioti krikščionis; IV a. vėlesni imperatoriai krikščionys sąmoningai stengėsi šį paprotį uždrausti. Verta atmesti prielaidą apie jo „nuosmukį". Tekstuose ir įrašuose iš tiesų esama daugybės patvirtinimų, kad pagonys vykdė nuolatines nekruvino garbinimo apeigas, pasitelkdami smilkalus ir žvakes, žibintus ir himnus. Apie tokį garbinimą mums liudija senoji Egipto šventyklų kasdienė liturgija, o ypač gausiai galime jį pagrįsti Asklepijo kultais arba pagoniškais abstrakčios dievybės, Aukščiausiojo dievo, kultais. Kaip pamatysime, šiam nekruvinam garbinimui kartkartėmis pritardavo pats Apolonas per orakulus, kuriuos paskelbdavo visai imperijai. Ilgainiui krikščionys daug ką iš jo perėmė, tačiau šis paprotys nebuvo naujas ar išskirtinis. Smilkalų smilkymas buvo paplitęs graikų šventyklose kaip senas istorinis kultas; visuotinai įprasta buvo jį taikyti Asklepijo kulte. Du pagoniškų apeigų tipai vienas kito neišstūmė. Kituose orakuluose Apolonas smulkiai išdėstydavo kruvinų aukojimų, kuriuos turėjo įvykdyti jo globojami miestai, detales. Egipto dievai nustatytais laikotarpiais taip pat gaudavo jaučių ir karvių; dabar mums žinoma, kad Pergamo didžiojoje Asklepijo šventykloje buvo reikalaujama paaukoti paršelį prieš įžengiant į Didįjį miego kambarį.

Ar nekruvini kultai tiesiog pigiau atsieidavo ir juos buvo galima atlikti greičiau nei gyvulių aukojimus? Jei turime omenyje galvijus, aukojamus miesto švenčių proga, tai atsakymas ganėtinai aiškus. Laiko ir vietos skirtumai trukdo

būti visiškai tikriems, tačiau įrašų liudijimai apie jų kainą rodo, kad tokias išlaidas galėjo sau leisti tik pakankamai turtingi žmonės. Šiaurės rytų Lidijoje rastame įraše minimas maldininkas atsiprašo savo dievo už jam pastatytą akmeninį paminklą, bet prašo jį priimti, nes neįstengiąs susimokėti už auką, kurią paaukoti buvo davęs įžadą.[19] Galime manyti, kad akmenys su įrašais atsieidavo daug brangiau ir kėlė daugiau rūpesčių nei gyvuliai, tačiau kodėl tada daug kitų votyvinių reljefų buvo pastatyti kaip jaučių ir karvių pakaitalai? Vis dėlto kiaulės buvo gerokai pigesnės, lygiai kaip ir avys, ypač ėringos; be abejo, užvis pigiau atsieidavo gerų smilkalų žiupsnis, tačiau ir tai nebuvo kasdienio vartojimo reikmuo. Nekruvina gyvulių aukojimų alternatyva buvo susijusi su patogumu ir taupumu, tačiau jokie didėjantys skrupulai dėl gyvulių kraujo praliejimo čia buvo niekuo dėti. Pagonys jį praliedavo visuomet, kai tik išgalėdavo, o kelių filosofų skrupulai jokio įspūdžio nedarė. Kai kuriose šventyklose išliko išskirtinių griaučių kaukolių, o turtuoliai toliau aukojo gyvulius, ne tik tokie imperatoriai kaip Julianas ir Heliogabalas, bet ir žemesnės padėties išlaidauti linkę žmonės, tokie kaip ponia Poleinos, III a. pirmoje pusėje Milete paaukojusi hekatombę „pagal dieviškuosius Apolono orakulus", arba pareigingasis sūnus, tiesiog tikras Jarbas, netoli Leptės (Leptis) miesto IV a. prie tėvo kapo paaukojęs penkiasdešimt vieną jautį ir trisdešimt aštuonis ožius.[20]

Be to, II ir III a. regėjo plačiai sklindant susidomėjimą jaučio sėklidėmis.[21] Šiuos rinktinius organus tiek vyrai, tiek moterys aukodavo per privačias ir viešąsias apeigas, apie kurias žinoma iš lotyniškų įrašų. Nuo 160 m. po Kr. jos labiau siejamos su Kibelės, Didžiosios Motinos, kultu, taip pat su aukojimais „už imperatoriaus saugumą"; kartą imperatorius Pijus tokią auką atlikusiam žmogui atsilygino atleisdamas jį nuo prideramų mokesčių; be abejo, vietiniai jaučiai dėl tokios pasiūlos turėjo labai apgailestauti. Maldininkai sukardavo didžiulius atstumus: 160 m. toks Karpas porą jaučio sėklidžių gabeno visą kelią iš Romos Vatikano kalvos į Kibelės šventyklą Lione. Mums žinoma, kad galiausiai į IV a. pabaigą maldininkai įsitaisydavo griovyje ir ant jų tykšdavo viršum jų galvų aukojamo jaučio kraujas. Šios aukštai vertinamo „kraujo nuleidimo" pradžios data ginčytina, tačiau toks ritualas turėjo atsirasti kultūroje, nė negalvojančioje švelninti aukojimų pobūdžio. Gyvūnų kraujo praliejimas liko pagrindinis pagonių kulto elementas, o uždrausdami gyvulių aukojimus imperatoriai krikščionys nusitaikė į pačią pagonių kultų esmę.

Gyvuliai ir toliau buvo aukojami dievams; švenčių maršrutai vis labiau plėtėsi, augdami iki pat Gordiano amžiaus ir vėliau. Vis pertvarkomos procesijos tapo dar detalesnės ir dosniau remiamos, – senosios procesijos, pavyzdžiui, iš Mileto į Didimų didžiąją Apolono šventyklą arba iš Atėnų miesto į Eleusiną; ir naujosios procesijos, pavyzdžiui, Komirija į didžiąją Dzeuso šventyklą Panamaroje.[22] Ankstyvaisiais krikščioniškaisiais laikais pagonių kultai formavo ne tik miestų laiką; jie formavo ir gerai veikiančią kategoriją – „miesto erdvę". Antoninų amžiuje vienoje vietoje po kitos galime pasekti, kaip šventovės ir aukurai reikalauja vis daugiau erdvės ir pinigų. „Leidimas statyti" netrukdė

dievams gauti naujų ir įspūdingų namų. Ši prabanga sudaro prielaidas filosofų raštams apie kultą ir religiją, prielaidas, kurių niekaip nenuspėtume iš to, kaip amžininkai krikščionys puola „apmirštančias" pagonių apeigas ir religiją. Ypač daug žinoma apie naujų šventyklų statymą imperatorių kultams miestuose ir provincijose. Kadangi tai buvo prestižinis ir palyginti naujas kultas, naujų šventyklų gausa ne itin stebina. Tačiau kartu augo ir šventyklos daugybei senų dievų. Trijų Azijos, Sirijos ir Šiaurės Afrikos miestų pavyzdžiai mums padės perteikti jų mastą.

Matydami II a. religinės architektūros mastą Gerasoje (Jeraše), dabartiniame Jordane, galime tik žiūrėti ir stebėtis.[23] Gerasiečiai rado pinigų didžiulei Artemidės šventyklai netoli nuo jų miesto gatvės su kolonadomis; jos teritorijai nebuvo lygių Balbeke ar Artimuosiuose Rytuose. Be abejo, būtent to jie ir siekė. Išorinį jos portiką supo kolonados, – archeologų nuomone, „tikra Berlingtono arkada", o iš fasadinės pusės buvo laiptai ir atviras bemaž dviejų tūkstančių kvadratinių metrų šventyklos aptvaras. Šventykla ir jos prieigos įkūnijo Antoninų laikotarpio miestų užmojų kulminaciją II a. ketvirtame dešimtmetyje. Artemidės šventykla tiko į porą perdirbtai Dzeuso šventyklai tolimajame pagrindinės gatvės gale, netoli nuo žymiosios ovalinės miesto aikštės. Pastaroji šventykla galėjo varžytis su anąja laiptais ir kolonomis, tačiau ne plotu. Tarp II a. ketvirto ir devinto dešimtmečių dievai pakeitė Jerašo veidą pagrindiniuose miesto centruose.

Side, gimtajame Longino mieste, II ir III a. miestas buvo atkastas tik iš dalies, tačiau ir čia akivaizdus stiprus religinis pagrindas.[24] Agoros rajone stovėjo grakšti apskrito plano šventykla, supama dvylikos sujungtų korintinių kolonų. Tai veikiausiai Fortūnos šventykla, datuojama II a. viduriu ar antrąja puse. Pietiniame pagrindinės gatvės gale stovėjo kita, senesnė šventykla, kurios įėjimas buvo rytų pusėje; tai turbūt rytietiškos dievybės, galbūt Meno, šventovė. Iš dailaus įrašo sužinome apie „Dzeuso Helijo Sarapido" kultą, kaip ir Jeraše; kita šventykla, stovėjusi anapus miesto pagrindinio plano ribų ir turėjusi Dioniso statulą, galbūt buvo skirta šiam dievui pagerbti. Ši šventovė taip pat datuojama maždaug II a. po Kr. viduriu. Netoli „Meno šventyklos", pagrindinės gatvės gale, stovėjo dvi didžiulės šventyklos, taip pat iš II a. antros pusės. Aiškinama, kad šios šventyklos, stūksančios viršum jūros netoli Sido garsiojo uosto, buvusios skirtos Atėnei ir Apolonui, dievybėms, kurias iš Sido monetų ir įrašų žinome kaip šio miesto globėjas. Neseniai atrastas įrašas suteikė žinių apie „išlaipinimo šventę" deivės Atėnės garbei, kurią toks Audijus Maksimas padovanojęs „Sido piliečiams". Kitame įraše aptinkame „išlaipinimo šventę", skirtą Apolonui ir „visiems Pamfilijos žmonėms", kurią dovanojusio žmogaus vardas nurodo vėlesnę datą, po 212 m. Šios šventės teisingai buvo suprastos kaip Atėnės ir Apolono statulų išlaipinimo nuo gretimo kranto progai skirtos šventės. Pirmoje šventėje dalyvavo vien Sido piliečiai; antroji pažengė toliau, įvykis įtraukė visus Pamfilijos gyventojus. II a. antroje pusėje galime įsivaizduoti dviejų milžiniškų statulų, skirtų naujosioms didžiulėms miesto šventykloms, atvykimą. Netrukus šven-

te buvo pagerbtas Atėnės atvykimas, o vėlesnėje kartoje kita šventė paminėtas Apolono atkeliavimas. Abi šventės buvo labai turtingų žmonių dovanos.

Toliau į vakarus, Šiaurės Afrikoje, šio laikotarpio miesto statybvietės tokios milžiniškos, kad archeologai dar nė vienos neatkasė iki galo. Netikėtumai dar laukia, tačiau Sabratoje, Tripolyje, galime įvertinti miesto, tegu ir ne pačios aukščiausios klasės, tačiau labai glaudžiai susijusio su literatūriniu tekstu, centrą.[25] Būtent Sabratoje 157 m. Apulėjus, „Aukso asilo" autorius, teisinosi gindamasis teisme nuo kaltinimų raganavimu. Paskelbta jo kalba yra įspūdingas *tour de force*, tikrai verta puikiai pasirodžiusio sofisto. Šen bei ten joje užsimenama apie kultus, kuriuos galime įžvelgti Sabratos miesto plane. I a. po Kr. Sabratoje į šiaurės vakarus nuo forumo stovėjo kukli Sarapido šventykla iš smiltainio. Gerokai didesnė Tėvo Liberio (Dioniso) šventykla stovėjo forumo vakariniame gale. Nuo savo paaukštinimo į forumą žvelgė įprastinė Jupiterio šventykla, tikriausiai dedikuota Jupiteriui, Junonai ir Minervai. Vietovės pasididžiavimas buvo išplėsta Izidės šventykla, pastatyta šiek tiek toliau į rytus nuo miesto centro. Ji kilo pačiame kranto pakraštyje, kur viršum paplūdimio tebesistiebia jos korintinių kolonų portikas. Vieta buvo ypač mėgstama dėl šios jūrų deivės ir jai skirtų švenčių, kuriose melsta ramaus plaukiojimo jūreiviams. Iš įrašų žinome, kad ši šventykla aštuntame I a. dešimtmetyje buvo perstatyta ir pagerbta provincijos vietininko vardu.

Po šimtmečio ar kiek vėliau Sabratos šventyklos buvo gerokai praplėstos ir patobulintos. Piliečiai dievų garbei prisivežė marmuro ir tolimojo Egipto granito. Teisme Apulėjus minėjo savo klausytojų iniciacijas į Tėvo Liberio paslaptis. Šios apeigos buvo švenčiamos praplėstoje Tėvo Liberio šventovėje, neseniai išpuoštoje naujais akmenimis ir nediduku nauju portiku. II a. mieste iškilo trys didingos naujos šventyklos: didžiulė nežinia kam dedikuota šventovė forumo pietinėje pusėje, prašmatni imperatoriams Markui ir Verui dedikuota šventykla ir puošni Herkulio šventykla, pašventinta 186 m. II a. Sabratos įžymybes kankino sunki litomanijos forma, o jų šventovės išaugo į milžiniškus dievams skirtus statinius. Yra žinių apie krikščionių vyskupą Sabratoje iki III a. šešto dešimtmečio, tačiau jo atsivertėliai gyveno šios pagoniškos didybės šešėlyje.

Toks viešas pagonių kultų suklestėjimas dar įdomesnis dėl to, kad daugelyje vietovių tai reiškia pokytį palyginti su ankstesniuoju laikotarpiu. Daugelio graikakalbių miestų kultuose ir šventyklose paskutiniaisiais I a. pr. Kr. dešimtmečiais matyti didelės suirutės ženklų. Iš kelių pavyzdžių aiškiausias būtų Atėnuose vykęs ginčas, datuotinas veikiau Augusto epocha nei septintu dešimtmečiu pr. Kr.[26] Atėnai ne tik kėsinosi į savo dievų teritorijas ir užimdavo šventyklos žemę, tarsi ji būtų jiems priklausiusi. Baimintasi, kad aplaidumo metais daugelį šventovių suteršė gimdymai ir kitos nepadorybės. Sušaukę susirinkimą, Atėnai balsavo už pasiūlymą atstatyti šias šventoves ir užtikrinti jų apsaugą, taigi bent sykį turime žinių apie balsavimą religijos klausimu: 3 461 balsavo už pasiūlymą, 181 – prieš. Pagal to meto normas susirinkimo būta didelio; po jo sekęs „atgaivinimas" nebuvo dirbtinis.

Suirutės paveikslą galima būtų tęsti. Tiesiog ironiška, kad Jėzaus gyvenimas sutapo su laikinu šventovių ir daugelio išorinių pagoniško pamaldumo formų nuosmukiu. Dar iki jo mirties jos vėl pradėjo atgauti kvėpavimą; niekas negalėtų paneigti jų prisikėlimo. II a. daugybę didžiausių krikščionybės priešų pagausino arba sukūrė nauji pastatai, – ne tik imperatorių kulto, kuris žinomuose persekiojimo epizoduose atliko svarbų, bet ne pagrindinį vaidmenį, tačiau kiti ilgaamžiai pagonių kulto centrai, milžiniškos šventyklos, tokios kaip Sirijos mieste Balbeke, atkurtoji Sarapido šventovė Aleksandrijoje, gydymo dievo Asklepijo garbei pašvęstos Pergamo šventyklos teritorija, didieji Graikijos ir Azijos orakulai. Visuomet pasitaikydavo vietinių išimčių, kaip pažymėjo aprašydamas savo keliones po Graikiją Pausanijas. Vis dėlto didesnėse vietovėse miestų planai yra pakankamai aiškūs. II a. prašmatnus dievams skirtas statinys pakeitė santykinės ramybės amžių; po to jis ėmė slopti, o III a. viduryje jo visiškai nebeliko.

Apskritai nėra sunku rasti šio naujojo prašmatnumo priežasčių. Jos susijusios su „garbės meile" ir „gimtojo miesto meile", kurią susekėme tarp miestų labdarių. Tokie statiniai kaip Jerašo ar Sabratos ilgus amžius tebeliudija apie Antoninų amžiaus taiką ir gerovę, kurią jis suteikė savo žymiesiems piliečiams. Ikikrikščioniškoje epochoje jų taika buvo su pertrūkiais ir nepatikima; artėjant III a. viduriui ji vėlgi tapo abejotina. Tarp šių laikotarpių įsiterpia pertekliaus amžius, kuriame miestų aukštuomenės klasėse vis dėlto klestėjo viešas puikavimasis ir konkurencija. Gimtasis miestas šioms įžymybėms tebebuvo didesnis „garbės meilės" centras negu karjera Romos tarnyboje. Nors didesniųjų miestų aukštuomenė pati buvo susiskaldžiusi į aukštesnįjį ir žemesnįjį sluoksnius, galimų konkurentų nebuvo tiek jau mažai, kad puikavimasis būtų netekęs prasmės. Kasmet juos pasiekdavo įplaukos, gaunamos iš nuomos ir javų pertekliaus pardavimų, o tolesnėms investicijoms siekiant dar didesnio pelno trūko galimybių ar suinteresuotumo. Nuolatinį grynųjų pinigų perteklių geriau tiko išleisti viešiems pasirodymams. Miestų aikštėse vis daugėjo pastatų ir puošybos elementų; dievai pelnėsi iš amžiaus, kuriame klestėjo taiki žemdirbystė, sutelkta nedaugelio rankose. Jie pelnėsi ir iš imperatorių, ypač (Azijoje) iš Hadriano, malonių.

Šią dievams atiduodamą garbę ir pačių mirtingųjų „garbės meilę" galime tarpusavyje susieti dviem ypatingomis formomis: jos aprėptų „žadėjimą" ir žynio pareigų pardavinėjimą. Pripažintas žadėjimo menas siejo konkurenciją dėl pilietinės tarnybos su medžiaginėmis dovanomis miestui.[27] Kai kurie dovanotojai tiesiog savo iniciatyva pažadėdavo saviesiems miestams dovaną, tačiau dauguma pažadų nebuvo tokie jau savanoriški. Prasidėdavo jie tuo, kad žadėtojas kandidatuodavo į magistrato ar žynio pareigybę arba stengdavosi varginančią magistrato tarnybą pasikeisti lengvesne. Konkurencija su lygiais varžovais ir pirmtakais leido išlikti svarbiam. Apie šiuos pažadus daugiausia žinome iš įrašų, rastų Šiaurės Afrikoje, kur miesto rinkimuose buvo varžomasi dar ir III a. pirmoje pusėje; tačiau aptinkame jų ir graikų Rytuose, kur galime žvilgtelėti į

kruopščius už jų slypinčius sandėrius. Kadangi pažadai dažnai nebuvo vykdomi, miestų tarybos stengėsi priversti savo dovanotojus išdėstyti juos raštu. Be to, jos žinojo, kad pažadais naudojamasi siekiant išvengti dar sunkesnių tarnybos naštų. Šios problemos, dažniausiai prašymų pavidalu, neišvengiamai pasiekdavo imperatorius; jų nutarimu, žadėtojas arba, esant reikalui, jo palikuonys turėjo įvykdyti visus pažadus, atliktus siekiant arba vengiant tarnybos.

Kaip ir kiti miestui svarbūs dalykai, dievai iš tarnybos siekiančių įžymybių gaudavo puikius mūro kūrinius. Be to, jie gaudavo pažadų, kurių įvykdymas gerokai užtrukdavo. Šiaurės Afrikos miestuose beveik manija tapo žadėti statulas; labai populiaru buvo žadėti ir šventyklas.[28] Iš laiko nuotolio galime pasekti jų likimą: kaip jos augo laimingų šeimos įvykių proga, kaip plito skatinamos asmeninės konkurencijos arba užgaišdavo, tėvo perduodamos sūnui, o paskiausiai atitekdamos vargšei vaikaitei, kuri pridurdavo dar daugiau lėšų ir žadėtąją šventyklą Apolonui galų gale pakeldavo virš žemės. Galima nujausti, kad tarp dovanotojo tikslų dievai užimdavo paskutiniąsias vietas. Pašventinimo diena išvysdavo dar vieną miesto tarybai skirtų dovanų, žaidynių ir piliečiams surengtos šventės ratą.

Šių šventyklų kultai sukurdavo daugiau žynių tarnybos vietų, ir čia taip pat būta povandeninių srovių, kurias galime įžiūrėti, tačiau tiksliai jų atsekti nebeįmanoma. Žynio tarnybos naštos graikų miesto istorikams įspūdžio nedarė: „žynio pareigos buvo visai mechaniškos, jų kvalifikacija – formali, o jų postai dažniausiai pelningi."[29] Galbūt jokia tarnyba niekada nebūna tokia jau lengva; kaip pamatysime, kai kurie žyniai savo darbui atsidėdavo kur kas labiau. Kitų pelną ribojo priedermė duoti, o kartais – net ir pirkti.

Kitaip nei magistrato tarnyba, kultas pats dažnai pasirūpindavo lėšų: dievai gaudavo žemės nuompinigius, į aukų dėžutes sumestus pinigus, mokesčius už atliktus aukojimus, o kartais – teisę į palikimą. Tuo metu graikų miestai nepaprastai meistriškai mokėjo dauginti žynių tarnybos vietas ir jas pardavinėti. Tokią praktiką geriausiai paliudija III a. pr. Kr. įrašai iš pietryčių Azijos miestų, tačiau iš Efezo valdytojo potvarkio akivaizdu, kad ši praktika buvo nevaržomai tęsiama ankstyvuoju Imperijos laikotarpiu.[30] Efeze, – skundėsi valdytojas, – imperatoriaus kulto žynių vietos buvusios pardavinėjamos „tarsi viešame aukcione." Egipto šventyklose taip pat pardavinėjo laisvas paveldimosios žynystės vietas, ir tai vėl nepatiko Romos valdytojams. Šia praktika įsigudrinta sumaniai išsisukti nuo gilaus pagonių skrupulo, susijusio su pašventintų lėšų pasisavinimu. Pardavinėdami žynių vietas, miestai netiesiogiai pelnėsi iš jų dievams priklausančių turtuolių. Žynys mokėdavo miestui; dievai žyniui atsilygindavo perleisdami jam savo įplaukų dalį. Kad palaikytų šią „pasiūlą pardavimui", miestai griebdavosi gerai apgalvotų pasipelnymo gudrybių. I a. po Kr. Milete įsaku buvo paskelbta apie Asklepijo žynio vietos pardavimą ir po to nurodyti aukojimai, kuriuos kiti magistratai per visus metus turėjo atlikti dievams. Žyniai gaudavo šių aukojimų dalį: odų, žarnokų ir rinktinių mėsos gabalų. Sudarydamas aukojimų kalendorių, miestas užtikrindavo gerą

savo parduodamos pareigybės kainą; ši praktika ir papiktino Efezo valdytoją. Žinoma atvejų, kai žyniai buvo apdovanojami pilietinės tarnybos lengvatomis ar pažadu gauti nemokamą maitinimą miesto sąskaita. Paliudijimai apie tokias lengvatas yra dar ikiromėninių laikų, galbūt imperijos laikotarpiu jie buvo pažaboti, tačiau jie taip pat teikė puikių priežasčių prašytis žynio tarnybos ar laikyti ją pilietinės tarnybos viršūne.

Apskritai tarnybos vietų pardavinėjimas kelia per daug klausimų, kad galėtume imtis į juos atsakinėti. Pavienių patvirtinimų apie juos pasitaiko nuo III a. pr. Kr. iki II a. po Kr., tačiau tai tikrai tėra laikui atsparaus ledkalnio viršūnė. Kainos siūlytojai kartais nusipirkdavo paveldimą teisę į šį darbą; kartais išpirkdavo ją tik kelioms kartoms; kitąsyk jie savo pirkinį išnuomodavo ir pakeisdavo jį partneryste. Pasitaiko atvejų, kai pats dievas paskiriamas į aukštą metinį postą savo šventovėje. Geriausiai paliudytas pavyzdys yra Klaro Apolono orakulas Antoninų amžiuje: per penkiasdešimt ketverius metus dievas užėmė šį postą trisdešimt aštuonis kartus.[31] Tuo metu orakulas labiausiai klestėjo, ir reikia manyti, jog ne dėl finansinių sunkumų ar mirtingųjų aukotojų abejingumo Apolonui taip dažnai atitekdavo toji šlovė. Veikiau jau šventykla turėjo tokių išskirtinių lėšų, kad galėjo pati save finansuoti ir pati išsilaikyti. Kitur pareigų pardavimai paskatindavo demonstratyviai reikšti pamaldumą. Turėjęs už darbą susimokėti, žynys trokšdavo savo kultą išnaudoti kiek įmanoma ir paraginti kitus aukoti. Antra vertus, būta ir žynių, kurie už savo titulą nebuvo susimokėję, o iki Antoninų amžiaus kai kurie žyniai tikriausiai gaudavo postus, praeityje apsukriai įsigytus jų pirmtakų. Nuolatinis jų pelnymasis iš kulto įplaukų padėdavo palaikyti „savanorišką dosnumą", paskui išdidžiai minimą jų įrašuose.

Toli gražu ne kiekviena žynio vieta buvo parduodama, ir vis dėlto tam tikras spaudimas kultą laikė dėmesio centre. Žynio pareigos buvo garbės šaltinis; kaip ir kiti jos šaltiniai, magistratų postai, jos galėjo pritraukti savanorių kandidatų pažadus. Iš tiesų jos buvo kur kas geresnis sandėris. Magistratų postai reikalavo laiko ir išlaidų, tuo tarpu pačių dievų pajamos prisidėdavo prie jiems skirtų švenčių kainos. Žyniai neturėjo mokėti už kiekvieną dievams paaukotą gyvulį, užtat jiems atitekdavo kiekvieno kitų pristatyto gyvulio dalys. Apeigų pabaigoje žyniai pasiimdavo „stalo aukas" arba padėtąsias prie kultinio atvaizdo „kelių arba juosmens", dievui skirtus gabalus, dedamus atskirai, tačiau dievo labai taktiškai paliekamus nesuvalgytus. Savo ruožtu rengti puikius reginius skatino visuomenės spaudimas ir jų teikiama nauda. Kaip ir magistratai bei labdariai, žyniai buvo verčiami duoti dovanas ir dalyti „davinius" savo miesto žmonių grupėms. Mėgstama tokių šventinių dovanų dalijimo proga buvo naujų žynių priėmimas į tarnybą.[32] Dosnumas pagarsindavo juos visame mieste ir sėkmingai pradėdavo jų kadenciją. Jie dalydavo pinigus, maistą ir vyną; kartais rūšinį vyną ir net „neskiestą vyną", dovaną, kuriai pavadinti prireikė sudaryti naują graikišką žodį. Romos vietininkai buvo pasirengę varginančio dosnumo keliamiems pavojams: juo pasiremdami miesto įžymybės galėjo prašyti malonės ar kurstyti nesutarimus.[33] Vis dėlto žynio tarnyba liko nereglamentuojama

galimybė dovanoti ir pelnyti miesto bendrapiliečių palankumą. Tik ji padengdavo dovanotojų išlaidas už pademonstruotą puikybę.

Šios povandeninės srovės neprieštaravo nuolatiniam pamaldžiam rūpesčiui pagerbti dievus. To laikotarpio žymieji miestų piliečiai šį rūpestį daugiau ar mažiau puoselėjo, nes filosofų raštuose nesistengta jo rimtai sumenkinti. Tačiau regimoji jo ekstravagancija skirtingais laikotarpiais įvairavo; šios povandeninės srovės mums leidžia suprasti to priežastis ir sykiu jos pakilimus bei atoslūgius sieti su miestų visuomenės santvarkos pobūdžiu. Kaipgi tad dievams rodomas dosnumas buvo susijęs su kitomis viešomis aukotojų dovanomis ir su jų miestų sanglauda?

Įdomu tai, kad pagonių kultams ir šventykloms skirtos išlaidos neišsiskiria tarp dovanų, priskiriamų mums geriausiai žinomiems II a. labdariams – Opramojui Likijoje arba didžiajam Herodui Graikijoje, kurį jo biografas apibendrindamas taip apibūdino: „jis kur kas labiau stengiasi įtikti žmonėms nei dievams."[34] Plutarchas tekste, kuriame duoda patarimų garsiam jaunuoliui (apie 100 m. po Kr.), kartojo įprastą moralistų patarimą ir ragino jį pinigus leisti dievams, šventykloms bei jų apeigoms. Vis dėlto apie savo klasės praktikuojamus papročius jis nekalbėjo. Skundėsi priešingai besielgiančiais amžininkais, didžiulius turtus švaistančiais reginiams ir gladiatorių žaidynėms. Efeze (145 m.) susiduriame su problema: toks Vedijus dovanojo įspūdingą paminklą, tačiau paskui buvo užsipultas, kam užuot jį statęs nesurengė žaidynių, tad jo dosnumą turėjo pagirti imperatorius. Stadionas ir teatras buvo svarbesni nuolatinės populiarios šlovės šaltiniai.[35]

Tačiau jų šlovė buvo nepatvari. Lygiai kaip ir fundacijos, suteikiamos turtu: Plinijaus pastebėjimu, valstybės nuosavybė buvo nevertinama, tarsi niekieno nuosavybė. Išsilavinę aukotojai galėjo būti linkę padovanoti paminklą kultūros reikmėms: odėjonas ar biblioteka reklamavo jų pačių tekstus ir jų dovaną siejo su platesniu tarptautiniu kultūros pasauliu. Vis dėlto iš meniško laiško, kuriuo Plinijus pristatė savo dovaną Komo miestui – biblioteką, akivaizdu, jog plačioji visuomenė nebūtinai vertino panašias dovanas. Kodėl jie turėtų priglausti brangiai atsieinantį paminklą vieno žmogaus literatūriniam skoniui ar mažą odėjoną, kuriame keli šimtai žmonių galėtų klausytis intelektualų muzikos ir oratorijos? Praktiškesnės dovanos – uostai, akvedukai ir naujos agoros – buvo milžiniški projektai, reikalaujantys erdvės ir bendrų aukų. Patiems turtingiausiems lengvesnė alternatyva buvo rinktis dievus. Šventyklos galėjo būti didžiulės ir mažos, jų niekada nebuvo tiek daug, kad dar viena pasirodytų nepageidaujama. Be to, jos leisdavo pasireklamuoti. „Kas stato bažnyčią Dievui, o ne šlovei, niekada neįrašys marmure savo vardo..." Tačiau ne taip elgėsi pagonių miestų šventyklų statytojai. Klasikiniame demokratiniame mieste aukotojo vardo įrašymas dedikacijose buvo griežtai ribojamas. Priešingai, Imperijos laikotarpiu buvo reikalaujama imperatorių įsakymo, jog ant šventyklų ir viešųjų miesto pastatų leidžiama įrašyti tik aukotojų vardus, jokių kitų. Taip apmokėtojai užsitikrindavo reklamą.[36]

Tuo pat metu nepaneigiami ryšiai siejo šventyklas su bendruomenės gerove, nes dievų apvaizda aprėpė kaip visumą. Kuklesniu lygmeniu dovanoti šventyklą galėjo atsieiti visiškai pigiai. Dovanas ir jų kainas geriausiai paliudija duomenys iš Šiaurės Afrikos: čia kelias dienas trunkančios žaidynės galėjo atsieiti iki 100 000 sestercijų, nors į šią kainą įėjo gladiatoriai ir papildomos priemonės leopardams sujaudinti. Mažame Muzuko miestelyje Apolono šventykla kainavo tik 12 000 sestercijų: ar tikrai ši suma reiškė visas išlaidas, ar aukotojas davė tik kur kas didesnės visumos dalį? Jei tai buvo visa suma, maža šventyklėlė išties galėjo būti visai malonus pažadas.[37]

Atsitraukdami toliau, galime matyti, kaip miesto procesijos ir šventės stiprino visuomenės santvarką. Aristotelis garsiajame tekste sykį patarė oligarchijoms raginti valstybės tarnautojus, kad į brangiai atsieinančius įsipareigojimus jie žiūrėtų kaip į neišvengiamą savo darbo dalį.[38] Jiems dera atlikti didingus aukojimus, – siūlė jis, – ir pastatyti ką nors bendram labui, kad žmonės mėgautųsi šventės renginiais ir žavėtųsi miesto papuošimais. Tada jie džiaugtųsi „matydami santvarką gyvuojant". Aristotelis skundėsi, kad jo laikais retas miestas paiso šio patarimo; Antoninų amžiaus įžymybės buvo išmintingesnės. Galų gale jų įtakingumu galėjo remtis Romos valdžia, tačiau jie turėjo palaikyti deramą tvarką tarp gyventojų, gerokai pranokstančių juos skaičiumi. Šventės išryškindavo miesto visuomenės hierarchiją: žmonės žygiuodavo procesijoje tiksliai pasiskirstę pagal socialinę padėtį – magistratai, žyniai, miesto tarybos nariai ir netgi miesto sportininkai nugalėtojai, jei tokių būdavo. Tokia suskirstyta procesija buvo laikoma tęstine tradicija, pagal kurią miestas visuomet pagerbdavo savo dievus ir todėl taip ilgai išliko jų globoje. Tradicijos atgaivinimas arba išgalvojimas nebuvo „dirbtiniai": jie sustiprindavo amžino miesto, ištikimo protėviams, padėjusiems jam tapti didžiam, įvaizdį. Kuo didesnis buvo miestas ir kuo paslankesnė publika, tuo labiau buvo brukamas šis įvaizdis. Be to, tradicijos įvaizdis puikiai derėjo su valdžios panaudojimu. Įžymybės buvo susijusios tik su labai nedaugeliu šeimų, kiek leido gimimai ir mirtys. Niekada nebuvo įmanoma visiškai neįsileisti „naujųjų žmonių", nes šeimos išmirdavo, tačiau valdymo pobūdį neabejotinai lėmė tradicinis perimamumas. Tokį pobūdį atspindėjo miestų kultai. Švenčių metu įžymios šeimos pagerbdavo dievus, duodamos suprasti, jog jos ir jų protėviai visuomet tai darė „savo" miesto labui. Jų moterims taip pat buvo skirtas vaidmuo viešuosiuose kultuose, kuriems buvo reikalingos žynės: religiniai kultai visų pirma leisdavo viešai pasireikšti antikos „tylinčioms moterims"[39]. Vardan bendruomenės gerovės procesijoje žygiuodavo žymiosios šeimos, seniai ir jaunuoliai, vyrai ir moterys, demonstruodami tas sunkiai apibūdinamas laikysenos ir deramos išvaizdos savybes kartu su savo vainikais ir apdarais. Toks puikavimasis visiškai atitiko „bendrą reginio prašmatnumą", kurį istorikai pradėjo įžvelgti kitų miestų visuomenių šventėse.[40] Be to, jis rodė „meilę dievams", savybę, kurią viešieji kalbėtojai aukštino savo miestų auditorijos akivaizdoje ir bruko kaip santarvės pagrindą pilietinės įtampos laikais. Kultų vaidmuo iškilmingai demonstruojant ir palaikant tokią „santar-

vę" dalyvių sąmonėje nebūtinai buvo aiškus. Tačiau veiksmo padariniai nebūtinai apsiriboja jo intencijomis. Procesijos ir šventės valdančiųjų įžymybių pranašumo nei „įteisino", nei „patvirtino": tai nebebuvo tikra alternatyva. Vis dėlto netiesiogiai jį stiprino: turime prisiminti, kaip nuostabiai apsieita be policijos netgi didžiuosiuose miestuose. Būtent šioje šviesoje galime įvertinti viešojo kulto socialinį vaidmenį. Miesto ir jo apylinkių gyvenime jis žadino „stiprius kolektyvinius santarvės vaizdinius", netiesiogiai palaikydamas visuomenės santvarką ir išskirdamas miestą tarp besivaržančių jo kaimynų.[41] Atgaivindami laikui atsparios bendruomenės įvaizdį, kultai ir jų šlovė sykiu davė peno juos lydinčioms miestų varžytuvėms. Kadangi III a. antroje pusėje viešasis šių kultų vaizdas ėmė blankti, tikėsimės veikiau išvysti pokyčių miestų socialinėje santvarkoje ir gerovėje nei didėjantį žmonių abejingumą ir atsiribojimą nuo išorinio apeigų ciklo: tokio atsiribojimo patvirtinimų atsiranda kur kas anksčiau, užtat trūksta ženklų, kad jis būtų stiprėjęs ar rimtai grėsęs žymių žmonių daugumos gyvenimams. Jie toliau statė ir „žadėjo", „siūlė kainą" ir aukojo, todėl peršasi priešinga mintis. Vertinamas vien kaip pasirodymas visuomenei, kultų „bendras reginio prašmatnumas" galėjo būti jungiamoji grandis tarp miestų ir jų apylinkių. Kaip miestų tradicija jis taip pat galėjo iš kartos į kartą perduoti gero piliečio idealą. Puikiu įsaku, datuojamu maždaug 220 m., Atėnų žmonės nusprendė, jog ateityje šventenybes gabenančią eiseną iš Eleusino į Atėnus ir atgal turėtų lydėti miesto jaunuomenė, efebai, „vainikuoti, išsirikiavę" ir su visa ginkluote.[42] Jie turėjo dalyvauti pakeliui vykdant aukojimus, nuliejimus ir giedant pajanus, kad „šventenybės būtų saugesnės" (galbūt), „procesija ilgesnė ir efebai išaugtų pamaldesniais piliečiais atiduodami dievams garbę miesto vardu". Būdinga tai, kad šis įsakas buvo pristatytas kaip grįžimas prie senovinės praktikos. Tie patys efebai suaugo tamsiaisiais metais po Gordiano valdymo; sunku patikėti, kad jų ankstesnės priedermės neturėjo jokios reikšmės, kai jų miestui ir jo dievams iškilo grėsmė.

II

Prieš grįžtant prie šių kultų religinių tikslų, tenka susidurti su ankstesniuoju klausimu. Įžymybės, kaip matėme, sudarė mažą miesto gyventojų dalelę; ar dievų kultai buvo išimtinai vien jų veiklos sritis nustatytomis viešosiomis progomis? Jei taip, labai lengvai galime įsivaizduoti kitur stiprėjantį atsiribojimą tarp daugumos miesto gyventojų, kurie buvo ne pagrindiniai tų progų dalyviai, o vien stebėtojai. Tačiau viešieji miestų kultai buvo tik vienos iš daugelio pagonių mieste numatytų garbinimo apeigų. Pažvelgę anapus jų, galime įvertinti dievų vaidmenį bet kuriame visuomenės gyvenimo lygmenyje ir visa persmelkiantį jų dalyvavimą, Gibbono apibūdinimu, „pragaro žabangas" ankstyvajame krikščionių gyvenime.

Be miesto švenčių kalendoriaus dievų būta ir šventyklų, kurių kultai buvo

atkeliavę į miestą su viena ar kita žmonių grupe arba pavieniais asmenimis. Nusipirkęs tinkamą miesto sklypą, asmuo galėjo įsteigti kultą ir nustatyti jo tęstinumo taisykles. Imperijos laikotarpiu nėra žinoma atvejų, kad miesto leidimas būtų sukėlęs ginčų dėl religijos, tačiau kartais kildavo vietinės reikšmės protestų, susijusių su asmenybėmis ir grupėmis.[1] Didžiojoje Leptėje (Leptis Magna) II a. viduryje panašiai pradėjo veikti Serapido šventykla, galbūt kaip iš Kirenės ir jos apylinkių atsikėlusių graikų kultas; II amžiaus Atikoje, Sunijo mieste, turime taisykles, skirtas dievo Meno šventovei, kurias įrašė kitas atvykėlis, „Ksantas iš Likijos". Kaip ir Ksantas, šis dievas iš pradžių gyveno Mažojoje Azijoje, o pats Ksantas buvo vergas, įsteigęs šį kultą savo bičiuliams vergams.[2] Čia susiduriame su lygmeniu, kuriuo „pašaliečiai" viešomis progomis galėjo reikšti pagarbą saviesiems dievams; negalime vaizduotis, neva pašaliečiai ypač linko atsiversti į krikščionybę dėl to, kad savo miesto pagoniškame kalendoriuje jiems nebuvo skirta asmeninio vaidmens nei atlygio. Jie galėjo kurti kultus specialiai sau.

Per šias pavienes fundacijas iš pradžių plito ir įsitvirtindavo kai kurie iš didžiųjų gydymo ir „rytietiškų" dievų.[3] Savo ruožtu jie ilgainiui nusipelnydavo būti pagerbiami viešais kultais, finansuojamais miesto ir jo žynių. Iš šių „Rytų" dievų tik Mitra liko „privatus" dievas, garbinamas požeminėse jo šventovėse besirenkančių grupelių. Jo kultas buvo privačiai funduojamos kelių vyrų atliekamos apeigos: „šiaip ar taip, Romos imperijai buvo mažiau galimybių atsiversti į mitraizmą negu XVII a. Anglijai priimti kvakerizmą. Taip teigti nereiškia nepakankamai įvertinti mitraizmą ar kvakerizmą."[4]

Miestų planuose sunkiau įžiūrėti garbinimo apeigas, kurias savo namuose ar privačiose valdose apmokėdavo pavieniai asmenys. Apie pavienius asmenis mums liudija ne tik jų votyvinės dedikacijos, miniatiūrinės galūnės, plaukų sruogos, miniatiūrinės kojos, ausys ir pėdos (paprastai reiškiančios: „aš čia stovėjau ir meldžiausi"), daugelį senovės šventyklų pavertę prigrūstais sandėliais, ne mažiau keistais nei stebuklingosios Mergelės šventovės.[5] Aleksandrijoje namų savininkai turėjo savąjį „Gerojo daimono" kultą; namuose ir soduose buvo įrengti privatūs aukurai; graikų namų ūkiams būdingi židinio arba „Dzeuso Ktesijo" (Dzeuso, nuosavybės globėjo) kultai. Šeimyniniai kultai padėjo nustatyti šeimų narių ratą; iš žmonų tikėtasi, kad jos perims savo vyrų šeimynų kultus, įvaikinti įpėdiniai turėjo gerbti juos įvaikinusios šeimos kultus ir protėvius. Romėnų religijoje šeimos ir namų dievams teikta ypač daug reikšmės; mums yra pasitaikę pastebėti ir ženklų, rodančių jų išvežimą į lotynakalbius Vakarus.[6] Be to, dievų dalyvavimas nuolatos buvo juntamas mokyklose. Jų šventės buvo mokyklos šventės, o kultai lydėjo mokyklinių metų ritmą. Apie 200 m. krikščionis Tertulijonas piešia gyvą vaizdelį iš šiaurės Afrikos miestelio mokytojo gyvenimo, atnašavimus Minervai, padengiamus iš naujųjų mokinių mokesčių, aukojimus kiekviename žingsnyje ir apdovanojimų dienas, kai atvykdavo miesto garbingieji ir prisidėdavo prie spalvingų dievams skirtų apeigų apmokėjimo.[7] Šiose mokyklose mokėsi ir krikščionys mokiniai.

Visur dievai buvo įtraukiami į pagrindinius gyvenimo įvykius: gimimą, jungtuves ir mirtį. Dievai pažymėdavo įvairias žmogaus gyvenimo pakopas, pagerbiami „perėjimo apeigomis" reikšmingų pokyčių akimirkomis: paauglystės, vedybų, gimdymo proga. Šie mariųjų pokyčiai atskirdavo žmones nuo jų dievų ir savo ruožtu buvo paženklinami įvairiais susiteršimais, kuriuos panaikinti galėjo tam tikros apeigos.[8] Ritualų laikymasis mirtinguosius sugrąžindavo į būklę, tinkamą bendrauti su dieviškumo sfera, todėl šie apsivalymo ritualai buvo kartojami kaskart, kai žmonės gimdavo, turėdavo intymių santykių ir mirdavo. Ritualiniai pagerbimai žmogui mirus nesibaigdavo. Pasiturintieji troško būti pagerbiami ir prisimenami apeigomis, kurios dažnai buvo atliekamos prie jų kapo ar antkapio ir kurių išlaidoms padengti jie palikdavo pinigų bei turto. Imperijos laikotarpiu šios pareigos dažnai testamentu atitekdavo šeimos atleistiniams arba draugijai, kuriai velionis buvo priklausęs arba kuri buvo įsteigta šiam reikalui. Aukotojai įžvalgiai numanydavo, kad jų šeimos gali išmirti, tad, suprantama, žvalgėsi šių patvaresnių darinių, galinčių ir toliau rūpintis jų pagerbimu. Taigi mirusysis galėjo tikėtis, kad keletą dešimtmečių jam garbę atiduos žmonės, kurių jis niekada nepažinojo; žinoma, šios apeigos ilgainiui imdavo grimzti į užmarštį.[9] Vis dėlto tai buvo dar viena paskata jas dosniai aprūpinti. Įrodinėta, kad tokiai „religinei vietai" paskirta nuosavybė turi likti apsaugota nuo mirusiojo kreditorių. Imperatoriaus Trajano potvarkiu tokia neliečiamybė suteikta nebuvo, tačiau tarp Romos teisės nuostatų ir nuolatinės laidojimo praktikos esama ilgalaikio atotrūkio. Toli gražu nebūtinai Trajano potvarkis turėjo užbaigti ginčus, ir jeigu taip neįvyko, tai pomirtinis kultas liko sėkmingiausias atkirtis žmogaus per gyvenimą prisidarytoms skoloms.[10]

Imperijos laikotarpiu praktikuoti šias laidotuvių fundacijas buvo įprasta. Kaip ir gyvieji geradariai, jų aukotojai troško dovanomis pelnyti neblėstančią šlovę; kad ją pasiektų, jie prisidėdavo prie grupių ar bendrijų, kurios pagonių miestuose laisvai susiburdavo garbinti dievų.[11] Šios bendrijos reiškėsi įvairiais pavidalais, graikų ir lotynų kultūrinėse zonose jie skyrėsi. Lotynų Vakaruose „žemesnieji žmonės" burdavosi į grupes ir rinkdavosi būtent kaip „laidotuvių draugijos", iškilmingai minėdami globėjo atminimą ir savo įnašais užsitikrindami padorias laidotuves po savo pačių mirties. Be to, Vakaruose konkretaus dievo garbintojų draugijos augo kaip šeimų ir artimųjų ratas, vadovaujami šeimynos šeimininko ar šeimininkės, pavyzdžiui, keturi šimtai Dioniso garbintojų, kurie II a. susibūrė Toskanoje, globojami kažkokios Agriponilos. Lotyniškai kalbančiuose miestuose taip pat į grupes rinkdavosi darbininkai, siejami bendro verslo, kurie dievybės garbei susitikdavo ir pietaudavo. Ir jiems susiburti padėdavo turtingas globėjas.

Vakaruose religinės bendrijos dažnokai panėšėdavo į šeimos ir artimųjų ratą, todėl, kaip ir romėnų šeimoje, tarp jų narių pasitaikydavo vergų ir atleistinių. Graikų Rytuose retai kada šalia laisvųjų būdavo narių vergų; beveik visada buvo pasidalijama ir lyčių požiūriu. Vyrų klube kartais galima aptikti moterų, tačiau iš esmės tai dievo, kuriam reikėjo patarnautojų moterų, žynės. Kartais

jos taip pat buvo pagerbiamos kaip geradarės, tačiau, kitaip nei vyrai, dėl to netapdavo klubo narėmis. Kaip ir vyrai, jos turėjo savo religinius klubus.

Graikų Rytuose nebuvo tradicijos burtis į klubus vieninteliam laidojimo tikslui: laidotuvių apeigos tebuvo vienas iš daugelio kitų tikslų. Vis dėlto kitais atžvilgiais tarp graikiškų ir lotyniškų regionų panašumų būta. Ir graikų Rytuose grupėms susiburti kartais padėdavo bendras verslas arba aukotojas, trokštantis, kad po mirties jį prisimintų. Ir vienuose, ir kituose regionuose labai svarbus buvo aukotojo vaidmuo. Jo užnugaryje kulto draugijos nariai atlikdavo apeigas, duodavo įžadus, skelbdavo įsakus ir pagerbdavo save titulais, nusižiūrėtais iš pilietinio gyvenimo. Aiškiu pilietinio gyvenimo stiliaus antspaudu buvo pažymėtas ir graikiškosios, ir romėniškosios bendrijos modelis: vadovavo jai geradarys, palaikomas „magistratų" būrio bei narių rinkėjų, mėgdžiojančių miesto hierarchiją, kurios siekti dažnam kliudė per žema padėtis. Šiuose klubuose globėjas, kaip miesto geradarys, naudojosi įtaka ir mainais pelnydavo liaupses. Taigi Romos teisės rūpestis buvo kontroliuoti klubų vidinę drausmę, ir imperijoje ji stengėsi patvarkyti taip, kad asmuo negalėtų vienu metu priklausyti daugiau kaip vienam klubui. Vergus įsileisti buvo galima tik gavus šeimininko sutikimą, o susirinkimai turėjo vykti laikantis deramų apribojimų. Galime numanyti, kad daugeriopos narystės klausimu įstatymas buvo visiškai ignoruojamas.

Krikščionių bažnyčios pavidalui šios bendrijos įtakos neturėjo, tačiau jos yra akivaizdus pagoniškas pavyzdys, leidęs pasireikšti tam tikriems pačių krikščionių organizacijos skirtumams. Šiam sykiui pakaks priminti vieną pavyzdį. Iš graikų religinių bendrijų išsamiausiai ir geriausiai išlikusi medžiaga yra Atėnuose veikusios Ijobakcho draugijos taisyklės.[12] Jos nariai, dievo Dioniso garbintojai, paliko vaizdingą įrašą apie vieną iš savo susirinkimų, vykusį 176 m. po Kr. birželį. Pirmiausia jie priėmė naują vyriausiąjį žynį, patį turtingąjį Herodą Atikietį. Buvęs vyriausiasis žynys, ištarnavęs ilgiau kaip keturiasdešimt metų, tapo jo pavaduotoju ir po to paskelbė įstatus, sudarytus dviejų ankstesnių žynių. Susirinkimo dalyviai nesitvėrė džiaugsmu. „Valio žyniui", – šaukė jie. „Atnaujink įstatus; privalai tai padaryti", „Ilgiausių metų Bakcho draugijai", „Išraižyti įstatus", „Iškelti klausimą". Vieningai nubalsuota statutų naudai.

Kaip miniatiūrinis miesto piliečių susirinkimas, ijobakchiečiai balsavo ir paskelbė vadovus. Jų hierarchiją sudarė pareigūnai, pirmininkas, vyriausiasis bakchas ir globėjas. Lytys buvo atskirtos: visi ijobakchiečiai buvo vyrai. Šiame susirinkime jie atnaujino taisykles, kurios buvo sudarytos ankstesnių žynių ir kurioms paskui vis dėlto leista nunykti. Galbūt turtuolio Herodo išrinkimas atgaivino draugijos dvasią. Kaip ir miesto dekretai, šie įstatai buvo įrašyti ant stulpo; imame pastebėti liaudies susirinkimo ir „miesto piliečių" struktūravimo elementų, padėjusių šioms bendrijoms tapti žmonių dėmesio ir paramos centru. Tam tikros jų įrašytos taisyklės taip pat daug atskleidžia. Jos nustatė narystės laiką bei kainą ir mažesnį nario mokestį ijobakchiečių sūnums. Naujieji kandidatai turėjo būti patvirtinti balsavimu, ne tik tam tikro klubo komiteto

narių, bet ir visų dalyvaujančių narių balsais. Nariai turėjo mokėti „nustatytą mėnesinį mokestį" už vyną, geriamą per mėnesinius susirinkimus, bendrijos sukakties proga ir per tam tikras jų dievo šventes. Elgesio taisyklės buvo labai paprastos. Susirinkimų metu griežtai drausta dainuoti, siausti ir ploti; nariai, kurie be jokios priežasties susirinkimų nelankydavo, sulaukdavo nuobaudų. Sunkiai baudžiami buvo tie, kurie sukeldavo peštynes arba įžeisdavo kitą narį. Jei kas paleisdavo į darbą kumščius, jo likimą viešu balsavimu spręsdavo visi Ijobakcho bendrijos nariai. Daugumos balsais buvo paskiriami „budintys pareigūnai", ir kai tik kas nors pažeisdavo tvarką, išvysdavo šalimais pareigūną, laikantį dievo lazdą, arba tirsą. Kai lazda būdavo padedama šalia jo, pažeidėjas turėdavo bemat apleisti patalpą. Jeigu atsisakydavo ramiai išeiti, jį perduodavo Ijobakcho tvarkdariams, ne be reikalo „arkliais" vadinamiems vyrams, kurie išgrūsdavo jį iš kompanijos. Tiesa, ijobakchiečiai gerdavo vyną, tačiau šios rūpestingos taisyklės iškalbingai byloja apie įžeidimų ir netikusio elgesio problemas, kildavusias mažoje draugijoje, į kurią buvo įsileidžiami vien vyrai. Visi ijobakchiečiai buvo laikomi draugais, tačiau jų susirinkimai buvo linksminimosi metas, ir kai kurie nariai, be abejo, jų metu pernelyg nesistengė valdytis.

Susirinkimų metu dievas gaudavo aukas ir tokiai progai tinkamas dovanas – buvo nuliejama gėrimo. Žynys turėjo nuliejimą aukoti už „Bakcho sugrįžimą" ir „teologinės kalbos paskelbimą"; atsistatydinęs pirmininkas buvo aukojimą įsteigęs „iš pilietiškumo". Mėsa ir gėrimas buvo paskirstomi įvairiems pareigūnams, kai kurie iš jų turėjo dievų vardus, tokius kaip „Dionisas" ir „Afroditė", kuriuos nariams paskirdavo dauguma. Šie vardai buvo aiškinami kaip sakralios dramos dalis, nors ši teorija nėra įrodyta. Susirinkimų metu sakyti kalbas buvo galima tik gavus specialų žynio ar jo pavaduotojo leidimą.

Galime labai aiškiai nuvokti, kokios naudos gaudavo ijobakchietis iš šių savo klubo ypatumų. Sykį per mėnesį jis ypatingai pagerbdavo dievus, kurie tą akimirką būdavo „jo". Šie taisyklėmis nustatyti pagerbimai buvo kur kas asmeniškesni negu viešieji miesto aukojimai, per kuriuos jis tebuvo vienas iš minios. Socialiniu požiūriu jis susitikdavo ir pietaudavo su kitais nariais, kurių elgesys buvo atidžiai kontroliuojamas. Jo balsas buvo labai svarbus kaskart, kai svarstyti naujų narių priėmimo ar senų narių drausminimo klausimai. Jis dalyvaudavo kitų narių gyvenimų įvykiuose, o jeigu pačiam nutikdavo kas nors svarbaus, pavyzdžiui, jeigu vesdavo ar tapdavo tėvu, ar jį išrinkdavo į pilietinę tarnybą, ar jam tekdavo didžioji garbė dalyvauti visos Graikijos susirinkime, tada jis turėjo pakviesti bičiulius ijobakchiečius išgerti „jo padėties vertų" aukų. Ijobakcho grupė buvo kur kas daugiau nei laidojimo klubas, tačiau ji taip pat labai tiksliai numatė savo indėlį narių mirties atveju. Mirus nariui, draugija jo garbei skirdavo pigų vainiką, „neviršijantį penkių dinarų vertės", ir vieną vyno ąsotį „visiems, kas ateis į laidotuves". Neatėjusiesiems nebuvo leidžiama gerti.

Apie religinius susirinkimo aspektus elgesio taisyklės kalba mažiau, tačiau dėl to neturime daryti išvados, kad religija čia visai nebuvo svarbi. Dievo „sugrįžimas" buvo dingstis ypatingomis iškilmėmis pagerbti jo „artumą"; čia buvo sa-

koma teologinė kalba, o jeigu buvo rodoma sakrali drama, jos tematika galbūt buvo susijusi su garbintojų sielomis kitame pasaulyje. Nežinome smulkių detalių nei to, ką reiškė loterijoje būti išrinktam „Dionisu". Šios kultų draugijos neabejotinai gausesnės negu gerų Londono klubų senoviniai atitikmenys. Atikos Ijobakcho grupė buvo tik viena iš daugelio po visą pasaulį pasklidusių mažų Bakcho draugijų. Su kitomis susiduriame įrašuose, išlikusiuose nuo Italijos iki Lidijos, o jų pareigūnai ir pavadinimai mums šiek tiek daugiau pasakoja apie religines paslaptis ir kur kas mažiau – apie socialinę programą. Klausydamiesi vyriausiojo žynio teologinės kalbos, ijobakchiečiai aiškiai jautėsi priklausantys pasaulinei garbintojų bendruomenei. Jų atšaka, manė jie, visoje žemėje buvo geriausia. „Dabar tu klesti, – šaukė jie, patvirtinę taisykles, – dabar tu esi Pirmoji iš visų Bakcho draugijų": skirtingose vietose Bakcho kultų praktika buvo panaši, tačiau ne visiškai vienoda. Atėnuose tarp ijobakchiečių buvo aukštos padėties žmonių, galėjusių pasiekti aukštą pilietinę padėtį; beveik žinoma, kad jie susitikdavo šventovėje, kurios įspūdingo pagrindinio plano liekanos plyti tarp Areopago ir Pnikso kalvos. Ar jie nebuvo gana uždara grupė, kokiomis vos įsikūrusios tapdavo daugelis kitų kulto draugijų? Šias graikakalbes dievo garbinti susibūrusias grupes paprastai sudarė iki keturiasdešimties narių, buvo įprasta siūlyti lengvatines narystės sąlygas sūnums ir palikuonims. Čia mes jau galime numanyti priešingo pobūdžio krikščionių bendruomenės socialinį patrauklumą: tai buvo didesnė draugija, atvira visiems atvykėliams, be jokių skirstymų pagal rangą ir padėtį. Tuo tarpu žemesnysis ijobakchietis turėjo teisę balsuoti Ijobakcho susirinkimuose ir sykį per mėnesį labiausiai nekenčiamus žmones galėjo išmesti iš labiausiai jo mėgstamų žmonių kompanijos. „Graikijos taisytojai" galėjo pasiūlyti įstatymą Atėnų viešiesiems teismams; pats Herodas galėjo kovoti su savo priešininkais dėl tolimojo imperatoriaus malonės. Jeigu pavykdavo laimėti, draugijai tekdavo daugiau ir geresnio vyno. Jei pralaimėdavo, ijobakchiečiai vis tiek rinkdavosi švęsti savo mažesniųjų narių gyvenimo sėkmių. Nuobodžias kalbas sakyti uždrausta, ir visą laiką egzistavo lengvatinės sąlygos nariams, kurie savo sūnus taip pat įrašydavo į ijobakchiečius.

Nepaprastai rūsčiame fragmente senstantis Platonas pasmerkė visus privačius kultus ir siūlė mirties bausmę kiekvienam, kas privačioje žemėje pasistato šventovę ar aukoja dievams, neįtrauktiems į oficialų miesto sąrašą. Jo įsitikinimu, privatūs kultai silpnina miesto sanglaudą ir suteikia individams priemonių siekti sėkmės savanaudiškais tikslais. Šis siūlymas ilgai gyvavo literatūroje nuo Cicerono iki Apulėjaus, kuris jį citavo Sabratoje, sakydamas savo gynimosi kalbą.[13] Vis dėlto ir šį sykį Platonas prieštaravo nusistovėjusiai tvarkai. Helenistiniu laikotarpiu kultų draugijos daugelyje miestų pliste plito, telkdamos piliečius ir nepiliečius lojalumo ir nepilietinio bendruomenės suvokimo pagrindu. Ankstyvojoje imperijoje šeimyniniai kultai, suklestėję tokiuose miestuose kaip Pompėjai ir Herkulanėjas, patvirtino niūriausius Platono nuogąstavimus. Jų privačiuose namuose ir soduose buvo pilna šventovėlių, pašvęstų ne tik židinio ar podėlio dievams, bet ir asmeniniams graikiškų Rytų dievams,

Izidei, Sarapidui bei daugeliui kitų.[14] Platono griežtumas sulaukė nedaug šalininkų. Privačios bendrijos klestėjo visur, nuo Galijos iki Sirijos; garbintojų „kompanijos" buvo labai žymios Sirijos miestuose, o ypač Palmyroje, kur jas paliudija gausūs „pakvietimo bilietai", kviečiantys narius ateiti į puotas. Liaudis nejautė prieštaravimo tarp šių kultų ir jų miesto dievų. Kaip ir filosofija, „bendrija" miesto kultų nesilpnino, tik juos papildė. Jos nariai dažnai rinkdavosi pokylių salėse, prišlietose prie didesnių miesto šventyklų. Vis dėlto kitu atžvilgiu Platonas buvo teisus, nes šios kulto draugijos neatstovavo atskirai religinės veiklos sferai, į kurią žmonės būtų kreipęsi su konkrečiais religiniais tikslais. Kai kurie ir toliau lankė žydų sinagogas; kur kas daugiau žmonių atsigręžė į krikščionių bendruomenę. Krikščionybė, kitais žodžiais tariant, „susirinkimas", šaknis pirmiausia ėmė leisti būtent šeimyninėje ir namų aplinkoje, o paskui vis labiau ėmė kastis po senosiomis pilietinėmis vertybėmis ir keisti patį pagonių miesto pavidalą.

III

Tokios tad buvo pagrindinės sritys, kuriose pagonys savo dievams atlikdavo „apeigas", arba kulto veiksmus. Jos buvo susijusios su kiekvienu mūsų apžvelgtam „tipiškam" miestui būdingos visuomeninės santvarkos aspektu. Ankstesnioji, XIX a. nuomonė, esą pačios apeigos buvo sukūrusios tą santvarką, išskirdamos šeimos narius, miesto piliečius ir jo „gildijų" bei korporacijų narius, jau nebeįtikina: šias grupes išskiria ne vien kultai, nors šie jas palaikė ir leido joms viešai reikštis. Jie buvo įžymybių „garbės meilės" sfera, tačiau neapsiribojo vien įžymybėmis. Buvo susipynę su visomis grupėmis, su kiekvienu miesto visuomenės gyvenimo lygmeniu.

Prabėgomis jau susidūrėme ir su pačiomis apeigomis: gyvulių aukojimais, nuliejimais, arba gėrimų atnašavimais, kalbomis, kuriomis *theologai* garbino dievus,[1] procesijomis, arba „velnio eisenomis", kaip jas vadino lotynakalbiai krikščionys,[2] įrašytų ir skulptūrinių paminklų ar kitų pagarbos ženklų žadėjimo įžadais, atsilyginant už dievų palankumą arba jo viliantis. Pagonys turėjo nusistovėjusius maldų ir himnų pavyzdžius; be to, savo dievams aukodavo smilkalus. Šie garbinimo būdai priklausė apeigų „neutraliai technologijai", kurią krikščionys perėmė ir pritaikė naujam kontekstui. Pasitaikydavo atvejų, kai krikščionių bendruomenės aukodavo netgi kruvinas gyvulių aukas. Vis dėlto ankstyvojoje Bažnyčioje aukojimų vaizdiniai ir kalba krypo nuo kruvinų aukų demonams prie pačių krikščionių savo vyskupui skiriamų atnašų – išmaldos ir pirmųjų derliaus vaisių.[3]

Tačiau ko gi, be šių apeigų, buvo reikalaujama iš žmogaus, norinčio „laikytis graikų (ar romėnų) religijos"? Iki šiol į kultus žvelgėme kaip atsiriboję stebėtojai, stengdamiesi perprasti, koks buvo jų kaip visuomeninių veiksnių poveikis visuomenės santvarkai. Vis dėlto jie, be abejo, patiems vykdytojams buvo religi-

niai veiksmai, sąmoningai skiriami dievams. Suprantama, žmogus turėjo tikėti dievų egzistavimu; kas toliau?

Galime pradėti nuo pačių regimųjų kulto veiksmų: ar pagrindinė ceremonija, gyvulio aukojimas, kėlė pagoniui tolesnių asociacijų – tegu ne su ortodoksija ar bendrąja prasme, bet su religingumo, kurį tas veiksmas žadino, modeliu? Apskritai aukojimuose laikytasi taisyklių ir šablonų. Skirtinguose kultuose dažniausiai aukota skirtingus gyvulius, o aukos paprastai buvo skirstomos į dvi kategorijas. Žemės ir požemio pasaulio dievai dažniausiai gaudavo tamsius gyvulius, aukojamus naktį ir visiškai sudeginamus; iš čia ir kilo žodis „holokaustas". Kiti dievai, bet ne herojai, paprastai gaudavo šviesius gyvulius, o I a. Mitilenės žmonės spėliojo, ką pritaikyti gyvo imperatoriaus kultui, kol galų gale nutarė jam aukoti margus gyvulius, nei juodus, nei baltus, kaip asmeniui, kuris nebuvo nei visiškai žmogiškas, nei dieviškas.[4] Iš šių kategorijų pasitaiko išimčių, nes jų laikytis nereikalavo vyriausiųjų žynių organai, tačiau apskritai jos buvo nusistovėjusios ir mums primena, jog kultai nebuvo visiškai atsitiktiniai, stokojantys bet kokių tolesnių asociacijų. „Laikytis" pagoniškojo religingumo iš dalies reiškė jas priimti per viešus miesto aukojimus ar atnašavimus, kuriais atskiri asmenys išpildydavo dievui duotą įžadą.

Istorikams keblu numanyti, kiek ir kaip reikėtų gvildenti tokias „prasmes". Galime imtis įrašuose randamų šventų įstatymų ir taisyklių, skirtų kultams, kuriuos organizavo miestai arba pavieniai asmenys. Jie smulkiai apibūdina tam tikrus aprangos ir elgesio tipus, tarsi detalės būtų itin svarbios; ar tai vis dėlto tėra vien pastangos suteikti kultui atpažįstamą pavidalą? Beveik visuose išvardijami draudimai, o ne pozityvūs įsakymai: garbintojai privalo trumpam susilaikyti nuo gėrimo ar lytinių santykių bei kitų laikinų susiteršimų; kartais privalo vengti tam tikro maisto ir neprisileisti kai kurioms grupėms priklausančių asmenų. Akivaizdu, kad taisyklėmis siekiama nustatyti tam tikras „nešvarumo" ribas, atskiriančias žmonių pasaulį nuo dievų pasaulio. Ne taip akivaizdžiai jomis siekiama sutvirtinti giliąsias pačių kulto veiksmų prasmes.[5] Kaip šių uždraustų praktikų aprašymai gali mums padėti nustatyti kažką daugiau? Problemos gali labiau paaiškėti, jei pažvelgsime į vienas iš Antoninų amžiaus miesto apeigų. Joks šaltinis jų praktikos nenušviečia aiškiau kaip Pausanijas, asmeniškai jas stebėjęs kelionės po Graikiją metu; jo pasakojimas apie Artemidės apeigas, vykusias Patruose, Achajos mieste, tarp daugelio pavyzdžių atrodo ypač vaizdingas.[6] Patrų kultinė Artemidės medžiotojos statula buvo dovanota imperatoriaus Augusto. Kasmet žmonės rengdavo deivės garbei „Lafrijos šventę", „būdingą tik šiai vietovei". Aplink aukurą jie pastatydavo užtvarą iš aukštų rąstų, „dar žalių", kad aptvaras neužsidegtų. Sausiausias malkas sukraudavo ant aukuro, prakuroms, o tada išlygindavo šio laužo prieigas, aukuro laiptus apkasdami žemėmis. Pirmąją dieną žmonės eidavo deivei skirtoje „nepaprastai didingoje" procesijoje. Eiseną vainikuodavo žynės mergelės, važiuojančios vežime, traukiamame prijaukintų elnių. Kitą dieną žmonės atnašaudavo, mesdami ant altoriaus gyvus sumedžiotus paukščius, laukinius šernus ir elnius, gazeles, kartais pasitaikantį vilką

ar lokio jauniklį, kitus suaugusius gyvius. Aukurą nukraudavo savo sodų vaisiais, po to padegdavo rąstus. „O tada, – rašė Pausanijas, regėjęs visa tai savo akimis, – mačiau, kaip lokys ir kiti žvėrys nuo pirmo liepsnų pliūpsnio iššokdavo lauk arba sprukdavo visu greičiu. Tie, kurie buvo juos įmetę, grąžindavo juos tiesiai į liepsnas, į pražūtį. Žmonės neprisimena, kad žvėrys būtų ką nors sužeidę."

Galbūt neturėtume pernelyg rimtai vertinti šios šventės detalių. Jomis akivaizdžiai pernelyg smagintasi, o su gyvūnais kvailiota pusiau juokais. Pausanijas laikė tai vietos ypatumu, ir šią jo nuomonę iš dalies patvirtina archeologija. Kiekviena auka buvo visiškai sudeginama, taigi dalyviams nieko nelikdavo, ir galbūt neturėtume tikėtis nieko daugiau už troškimą ypač įspūdingu suvartojimu pareikšti ypatingą garbę Artemidei. Tada nuo gerosios dienos kruvinųjų linksmybių apeigos įsismarkaudavo. Vis dėlto ne visos detalės buvo atsitiktinės. Artemidę, mergelę medžiotoją, pagerbdavo mergelė žynė; kaip ir deivė, žynė turėjo prijaukintą laukinį elnią. Gyvūnai derėjo prie Artemidės prigimtinių polinkių, ir apeigų dalyviams šio kulto detalės reiškė jai deramos pagarbos ženklus. Be to, jie teikė paskatų vietiniam pasididžiavimui, įveikdavusiam visas klasines ribas ir bet kokias „prietaringumo" užtvaras. „Visas miestas, – rašė Pausanijas, – didžiuojasi šia švente, o pavieniai žmonės – nė kiek ne mažiau."

Vėlgi grįžtame prie sąsajų, jungiančių šventę su miesto tapatybės suvokimu. Nederėtų jo sumenkinti kaip savaiminio „prasmės" šaltinio, tačiau bandydami prasiskverbti giliau susiduriame su bet kokio su juo susijusio mito stoka. Toks stygius būdingas ne vien Lafrijai. Kartais antikvarai mitais mėgina paaiškinti, kodėl vieno ar kito miesto apeigos pasižymėjo kokiomis nors išskirtinėmis savybėmis. Istorikai retai kada pasikliauja jų nuomone kitais klausimais, jų aiškinimai išties gali būti jų pačių spėlionės: ar atėniečiai savo Ąsočių šventę švęsdavo tyloje dėl to, kad taip minėjo įvykį iš mitinės Oresto praeities? Be tokių aiškinimų tegalime mėginti paaiškinti pačias apeigas.[7] Detalės gali būti susijusios: žynio arba žynės tipas, aukojimų pobūdis, juos lydintis garbintojų elgesys, galintis būti labai savitas. Geriausiai žinomas yra atėniečių švenčių kalendorius, ir aišku, kad dauguma apeigų sukeldavo piliečių bei šeimų susidomėjimą. Kai kurios šventės buvo vien moterų reikalas; akivaizdu, kad jos buvo susijusios su reikiamu lyčių santykiu ir šiam tikslui įgaudavo kontrastingus pavidalus.[8] Kiti buvo susiję su laukų ir pasėlių derlumu ir mirusiųjų pagerbimu. Šios sąsajų sritys buvo įprastos kitų miestų pilietiniams kalendoriams. Vaikai ir vedybos, šeimos praeitis ir dabartis, vynuogių rinkimas ir pjūtis – šie „kolektyviniai vaizdiniai" buvo žadinami kulto veiksmais iki tokio masto, kuris deramai nebuvo įvertintas krikščioniškojo laikotarpio pasakojimuose apie jų „tuštumą" arba „nereikšmingumą". Lygiai kaip procesija išryškindavo miesto visuomenės santvarką „bendrame reginio prašmatnume", taip šių ritualų seka kalendoriuje žadino tvirtos, patvarios santvarkos vaizdinį, santvarkos, įgyvendinamos iš kartos į kartą keičiantis metų laikams, šeimose, tarp vyrų ir moterų. Pavyzdžiui, atėniečiai Imperijos laikotarpiu nepaliovė švęsti Antesterijų šventės: tai buvo proga apdalyti dovanomis trimečius ir keturmečius vaikus; ji žymėjo pirmąją

nuo piliečio gimimo iki mirties trunkančios kelionės pakopą; ja iškilmingai minėta naujųjų metų derliaus vyno pradžia; joje buvo leidžiama gerti, tiesa, tylomis, prie atskirų stalų; ritualai sužadindavo blogų ženklų atmosferą, o paskui buvo pereinama prie šeimos mirusiųjų pagerbimo ir (galbūt) švenčiamas laukų derlumas. Šios ir kitos, ne tokios aiškios, apeigos trukdavo keletą dienų, kurių metu žmonės stumdydavosi ir žygiuodavo miesto gatvėmis. Čia mes daug kur galime pasikliauti tam tikra nuojauta, nesistengdami atkurti visos ceremonijų sekos.[9] Skirtingi žmonės į galimų sąsajų nuoseklumą atsiliepdavo skirtingais lygmenimis, tačiau visame gėrimo ir linksmybių sukūryje nuoseklumas nepradingo be pėdsakų. Kitaip nei imperinė Roma, toks miestas kaip Atėnai per visą savo istoriją pasižymėjo tiek realiu, tiek „idealiu" narystės tęstinumu. Pilietybė vis dar apibūdino miesto bendruomenę, su kuria galima buvo sieti šias tarpusavyje susipynusias nuorodas. Jos išliko dėl to, kad atkurdavo santykių, vis dar susijusių su pilietine miesto santvarka, modelį.

Ilgainiui šių miestiškų kultų praktika galėjo pasikeisti ar būti kitaip interpretuojama. Ji galėjo netgi toliau atrodyti ganėtinai senamadiška: senovinės ceremonijos išlikdavo net žmonėms pripažįstant jų nemenką keistumą. Pačios Antesterijos Atėnuose laikui bėgant pasuko kita linkme. Iki III a. po Kr. žmonės šventės metu persirengdavo nimfomis ir bakchantėmis ir dėstydavo orfikų teologiją.[10] Sendami šie ritualai įgaudavo daugiau prasmės, o ne atvirkščiai, ir tai dar viena priežastis, kodėl jie ir toliau praktikuoti.

Šis mito siejimas su apeigomis yra labai įtaigus. Apskritai graikų ir romėnų pasaulyje mitas ir ritualas vystėsi atskirai; taigi pagonys kritikai ir filosofai galėjo menkinti mitų ir poezijos dievus nepažeisdami nuolatinės kulto praktikos. Kai jų pavyzdžius skolinosi autoriai krikščionys, jų polemika nebebuvo veiksminga. Tiesioginis mitas nebuvo susijęs su praktika, o pasitikėjimą juo palaikė jo vertinimas kaip alegorijos, kurios keistenybės slėpė gilesnes tiesas. Imperijos laikotarpiu Antesterijos buvo tik vienas iš daugelio kultų, su kuriais mėgta sieti „teologinį mitą". Toks derinys reiškėsi ir plačiai paplitusiose „Bakcho" kulto draugijose, kurių mitas buvo perteikiamas meniniais vaizdiniais ir galbūt suprantamas kaip religinė alegorija.[11] Mitros kulto vykdytojams skirtų titulų eilė įtaigiai kartodavosi šventovių bei monumentų vaizdiniuose.[12] Tokie dievai kaip Sarapidas ir Ozyris, Atis ir Izidė taip pat turėjo mitus apie savo praeities veiklą, kurią žinodavo ir prisimindavo kai kurie jų garbintojai. Šie kultai jungė mitą ir ceremoniją: junginys ypač stiprus buvo kultuose, kurie savo „mitą" laikė paslaptyje. Imperijos laikotarpiu dažname kulte šių „misterijų" buvo apstu. Jos buvo atliekamos kaip įžanga prieš kreipiantis į orakulą, kaip Ačio ir Dioniso kultų dalis, netgi kaip imperatorių garbinimo elementas.[13] Krikščionims mokslininkams misterijų kultai reiškė „tikrąją" pagonių religiją, atkakliausią pasipriešinimo krikščionybei centrą. Tai grynai krikščionims būdingas požiūris: misterijų kultai buvo ne ką atkaklesni negu daugybės miestų ir švenčių dievai. Vis dėlto misterijų kulte itin glaudus buvo mitinės „paslapties" ir kulto veiksmo ryšys. Iš esmės nežinome apie konkrečias misterijas, tačiau paprastai skirtin-

guose kultuose jos skyrėsi, nes žmonės ir toliau buvo įšventinami į daugelį misterijų, ne tik į vieną. Jų mitai nebūtinai siejosi su paties įšventintojo ateitimi ar netgi jo sielos likimu. Esama įvairių aiškinimų, ką iš tiesų reiškė mitas: pagal vieną „gamtamokslinę" teoriją, Izidės ir Ozyrio mitas, pasakojamas siejant su jų misterijų ritualais, simbolizavo pasėlių augimą ir laukų derlumą.[14]

Imperijos epochoje šių misterijų gausėjimas ir vis labiau aiškėjantys glaudesni kultų ryšiai su mitu atgaivina pagonybę srityse, kuriose žydai ir krikščionys galėjo pasiūlyti stipresnį ir aiškesnį junginį. Bakcho draugijos siūlė mitą apie savo dievą,[15] o žydai ir krikščionys siūlė istoriją; pagonių misterijos perduodavo slaptą patirtį, o žydai ir krikščionys – tekstais pagrįstą „apreiškimą". Be to, jie vienijo kultą ir religijos filosofiją, ir čia jie taip pat galėjo pelnytis iš bendro pagrindo. Nuo III a. pr. Kr. pagonys išplėtojo religinės filosofijos tipą, kuriuo jie aiškino ir kreipė žmogaus asmeninį santykį su Dievu. Šis individualus pamaldumas nereikalavo jokio formalaus kulto; matome jį laisvai reiškiamą platonikų filosofijos tekstuose; ankstyvuoju Imperijos laikotarpiu jis plito plačiau, skverbdamasis į pagonių hermetikų „tylią auditorijos atmosferą". Šie žmonės susitikdavo ir studijuodavo apreiškimo tekstus, kuriuos, kaip buvo tikima, jiems perdavė dieviškasis vedlys, Hermis Trismegistas. Šių grupių padėties visuomenėje nustatyti negalime, tačiau jų idėjos susijusios su aukštesniąja religine filosofija.[16] Jų bendrieji teiginiai nurodė kelius, kuriais žmonės galėjo ateiti pas Dievą. Jie galėjo žvilgsnį kreipti vidun ir kontempliuoti savo sielą, mokydamiesi artėti prie Dievo pagal senąją apoloniškąją savęs pažinimo taisyklę. Arba, priešingai, jie galėjo gręžtis į išorę ir stebėtis pasaulio grožiu, jo gėlėmis ir metų laikais, jo žemių ir jūrų išsidėstymu, o užvis labiausiai – dieviškųjų sargybinių, žvaigždžių, tvarkinga harmonija. Kaip ir didieji XVIII a. himnų kūrėjai, šios teologijos krypties autoriai pabrėžė Dievo buvimo įrodymus, plačiai įrašytus pasaulio gamtos grožyje, tuo tarpu kita kryptis žvelgė vidun, į sielos slėpinį. Šiedu aiškūs keliai tapo neutralia išsilavinusių žmonių nuosavybe, bendra pagonims, žydams ir krikščionims, nors žydai Aleksandrijoje pirmieji perdirbo pagonių argumentus. Žmogus, pasak jų, negali „pažinti savęs", taigi ir „pažinti Dievo". Visų pirma jis privalo „ne-pažinti", arba nusivilti negalėdamas pažinti savęs, o tada pasiduoti ir pavesti save Dievo „malonei". Tačiau tikslas buvo tas pats: „žmogaus panašėjimas į Dievą", mėgstamas platonikų teiginys, ir iš to kylantis pastovumas bei ramybė, darantys žmogų nepriklausomą nuo kitimo ir atsitiktinumo ir nepavaldų Likimo galiai.[17] Šis filosofinis religingumas nebuvo kliūtis krikščionių teologijai. Jų autoriai dėkingai jį skolinosi ir taikė prie savo naujųjų Kristaus ir Atpirkimo idėjų.

Tačiau, kad taptų „pagonių religijos sekėju", žmogus neturėjo priimti šios filosofinės teologijos. Neprivalėjo priklausyti misterijų kultui ar mitą ir ritualą glaudžiai siejančiam kultui. Jie buvo pasirinkimo galimybės, nieko daugiau, nors jų iškilimas liudija apie interesus, kurių galėjo turėti ir krikščionys. Vis dėlto mitas atliko ir kitą, plačiai paplitusį vaidmenį: jis stiprino žmogaus įsisąmoninimą, jog egzistuoja toji nuolatinė tikrenybė, dievų pyktis.

Norėdami šį vaidmenį įvertinti, teturime vėl pasekti Pausaniją, keliaujantį po Graikijos miestus. Pausanijas nepriėmė keistesniųjų mitų pasakojimų: mėgo racionalizuoti jų beprotiškesnes detales ir išlaikyti tik lengviau suvaldomą branduolį. Vis dėlto viena mito atmaina neabejojo nei jis, nei jo informatoriai – pasakojimais apie buvusį dievo pyktį, kuris reiškėsi maro epidemijomis ir žemės drebėjimais, o jį permaldauti padėdavo orakulo apklausa ir atitinkamas vietinis ritualas ar šventykla.[18] Pausanijas ir jo šaltiniai mums primena, koks trapus tebebuvo visas miesto piliečių gyvenimas nuolatinių geologinių ir meteorologinių pavojų akivaizdoje. „Laikytis pagonių religijos" apkritai reiškė priimti šią permaldaujamo dievų pykčio tradiciją. Ją ginčijo tik keli filosofai, tačiau didžioji dauguma jų nepaisė, ir būtent ši baimė pastūmėdavo žmones persekioti „bedievius" krikščionis, pavojingas grupes, atsisakančias gerbti dievus.

Romėnų teoretikams vienas iš *religio* vaidmenų buvo pasipriešinimas nereikalingai dievų baimei, kuri mums dabar pažįstama iš atskiros atmainos, nerimo dėl pomirtinio gyvenimo. Tačiau pomirtinio gyvenimo tema „senovės gyventojų pažiūros pasižymėjo begale skirtybių."[19] Daugelis iš tų, kurie paliko bent vieną žodį šia tema, visiškai jį neigė savo epitafijose, eilėse, knygose: nepaisant viso susidomėjimo ritualais ir šventovėmis, Pausanijas manė, kad tikėti požeminiu pasauliu, kuriame dievai laiko žmonių sielas, yra visiška kvailystė. Kūno prisikėlimas – nesąmonė, tą žinojo kiekvienas, galintis išvysti kape plikus kaulus. Iš kur atėjo kūnas? Jei kūnas sugrįžtų, – užsiminė tipiškas Antoninų amžiaus atstovas Artemidoras, – kiltų neįsivaizduojamų problemų: kaip visi šie prisikėlusieji susigrąžintų savo nuosavybę?

Tiesa, buvo ir ne taip skeptiškai nusiteikusių krypčių. Jei kas nors išlieka, tai turėtų būti siela, o siela po mirties gali pakilti arba nusileisti. Viešuose paveiksluose buvo vaizduojamos Hado bausmės, kai kam pasakojimai apie jas kėlė nerimą; didysis Lukrecijaus prieš juos nukreiptas puolimas (apie 60 m. pr. Kr.) nebuvo karas su šešėliais. Filosofija šių įsitikinimų nekūrė, tačiau padėjo jiems įgyti aiškesnį pavidalą. Platonas ir Pitagoras savo sekėjams perdavė aiškų įsivaizdavimą apie ano pasaulio atlygius ir bausmes. Platono „Valstybėje" senasis Kefalas prisipažino, kad sendamas ima jausti baimę, jog Hade gali tekti atlikti bausmę už visas per ilgą gyvenimą padarytas neteisybes. Tačiau, būdamas „tikras graikas"[20], jis spėjo, jog ši baimė gali būti vien patologinė senatvės pasekmė. Platonikai buvo ne tokie skeptiški: sendamas Plutarchas ėmė nuodugniai domėtis dievų bausmėmis ir sielos pomirtiniu likimu.[21] Kiti platonikai mažai nuo jo skyrėsi, jų argumentai buvo susiję vien su detalėmis: ar Hado bausmės simbolizuoja nešvarios sąžinės graužatį; ar žmonės kitame gyvenime atgims kaip gyvūnai.

Vis dėlto platonikų buvo labai nedaug, ir sunku spręsti, kiek šie rūpesčiai pasiekdavo platesnę auditoriją, Kefalo įpėdinius. Epitafijose nėra nuorodų į reinkarnacijas, kuriomis tikėjo Platonas, tačiau galbūt ši tyla tėra susijusi su epitafijomis ir jų konvencijomis. Vertinti dailės ir antkapinius reljefus šia tema taip pat akivaizdžiai sunku: jie yra buvę aiškinami pernelyg uoliai, ban-

dant prasmę įžvelgti ten, kur jos nelabai būta. Ne ką daugiau gelbsti ir archeologija. Imperijos laikotarpiu stiprėjo tendencija mirusiuosius laidoti, o ne deginti, tačiau šio pokyčio priežastys yra ganėtinai neaiškios, negalime tarti jas turėjus ryšio su kintančiomis pažiūromis į būsimąjį gyvenimą.[22] Galbūt geriausias tokio rūpesčio patvirtinimas yra pačių misterijų kultų prigimtis bei paplitimas. Ne kiekvienas misterijų kultas buvo susijęs su dalyvių ateitimi po mirties, tačiau akivaizdu, jog kai kuriuose tokių sąsajų būta. Užsipuldamas krikščionis platonikas Celsas (apie 170 m. po Kr.) pabrėžė, kad „amžinų bausmių" idėją priėmė žyniai ir pašvęstieji į pagonių misterijas; krikščionių mokslas apie anapusinį gyvenimą prilygo „Dioniso misterijų" siaubams.[23] Jis davė suprasti, kad šiose misterijose taip pat rūpintasi pomirtiniu gyvenimu, o mes galime jį paremti iš kito požiūrio taško. Trokšdamas paguosti žmoną mirties akivaizdoje, Plutarchas jai minėjo būtent šias Dioniso misterijas ir platonikų „tradicinę nuomonę": jo manymu, šie jai patvirtintų, kad mirtis nėra tiesiog pabaiga ir išnykimas.[24] II a. antroje pusėje Celsas manė, kad Mitros ritualai palydi sielą jai kylant į dangiškąsias sferas; atrodo, kad Eleusino ritualais siekta laimingos bekūnės ateities anapus kapo; „Aukso asilo" pabaigoje herojus Liucijus savo deivės Izidės misterijų metu patyrė netikrą kelionę virš žemės ir po žeme.[25]

Žmonės galėjo dievą garbinti nebūdami pašvęsti į šias misterijas; pasivargindavo ne kiekvienas; skepticizmas vis dar buvo reiškiamas atvirai. Vis dėlto imperijos laikotarpiu daugiau girdime apie Bakcho pašvęstųjų grupeles, kai kurios kitos misterijos taip pat yra šio meto kūriniai.[26] Pomirtiniu gyvenimu aiškiau susirūpino galbūt daugiau žmonių nei anksčiau; kai kuriems žmonėms tai galėjo atrodyti labai įdomu, kaip galime matyti iš imperatoriaus Marko meditacijų „Sau pačiam", kuriose jis energingai stengiasi palaikyti savąją stoikų filosofiją ir nuneigti asmens anapusinio gyvenimo galimybę, nors, kita vertus, pats jaučia stiprų potraukį juo patikėti.[27] Misterijų kultuose įšventinimai siūlė nusiraminimą, kad ir koks būtų sielos gyvenimas po mirties. Jeigu siela turėjo įžengti į dangų, įšventinimas padėjo būti tikram dėl jos saugios kelionės pro priešiškas jėgas: įšventintieji kartais sužinodavo slaptažodį. Jeigu ji turėjo leistis į požeminį pasaulį, įšventinimas apsaugodavo mirusiuosius nuo šiurpesnių siaubų ir niūresnių apsistojimo vietų. Ar įšventintiesiems taip pat buvo liepiama ir toliau gerai elgtis, kaip konfirmacijos kandidatams, kad gautų šiuos palaiminimus? Galbūt kartais taip buvo: Eleusino ritualai yra gerokai susiję su įšventintojo nenutrūkstamu „šventumu ir teisingumu", nors galbūt šios dorybės buvo įsivaizduojamos labai paprastai: nelaužyti priesaikos, nežudyti, nevogti.[28] Pagonims nekildavo klausimų apie bausmes už laikinas blogas mintis, kylančias kasdieniame gyvenime.

Tokio pobūdžio įsitikinimai nebuvo nei visuotiniai, nei aiškiai apibrėžti. Tik kai kurie pagonys tikėjo būsimuoju gyvenimu; žinoma, niekas neįsivaizdavo antrojo gyvenimo, kūno ir pan. Neaišku buvo, ką konkrečiai reiškia individui bekūnė egzistencija: bent jau Plutarchas manė, kad sielos po mirties turėtų at-

pažinti savo draugus.[29] Daugiau abejonių kilo dėl tiesioginių mituose minimų kančių. Kai kurie autoriai, ypač platonikai, tvirtino, kad šias pasakas vis dėlto reikėtų išsaugoti kaip priemones neišmanėliams gąsdinti. Tačiau Plutarchas sykiu užsimena, kad šie „keli" žmonės jomis tiki pažodžiui.[30] Sudvasintomis kančiomis ir miglota užmarštimi galbūt buvo tikima plačiau, nors Plutarcho nusimanymas apie viešąją nuomonę neatrodo buvęs labai platus.

Kad ir kaip žiūrint, tokia nuomonių įvairovė stokojo darnos ir bent kokios ortodoksijos, kurią būtų galima imti lyginti su krikščionių mokslu. Taigi mirties patalo scenos ir maldos už mirusįjį, taip greitai pasirodžiusios krikščionių bendrijoje, pagonių kultūroje niekada neturėjo jokio atitikmens. Pagonims visai nerūpėjo mirštant gauti „nuodėmių" atleidimą ar melstis už savo draugų ar šeimynykščių pomirtinį būvį. Pagonys rinkdavosi pagerbti mirusiųjų dvasių, paminėti mirusį žmogų arba gėrimo ir aukojamo gyvulio kraujo atnašomis nuraminti bei pamaitinti jo bekūnę sielą. Pagonys melsdavosi mirusiesiems, tuo tarpu krikščionys ir mirusiųjų prašė juos užtarti. Tarp krikščionių išliko paprotys puotauti ir švęsti prie mirusiųjų kapų, tačiau su senesniuoju paminėjimu buvo susietas užtarimas, progai suteikęs naują prasmę.[31]

Pagonių religingumas ir kulto veiksmai mus vis paskatindavo grįžti prie baimės ir nuolatinio nesaugumo sąvokų, reakcijų, suteikusių galios kylančiam iš tradicijos argumentui. Dievai visados buvo garbinami; ar kas galėjo nuspėti, kas nutiktų, jei būtų buvę kitaip? Anapusinio gyvenimo baimė iš tiesų egzistavo, tegu ir nebuvo visuotinė; labiau paplitusi buvo tiesioginė baimė, kurią prarado rafinuotas Europos religingumas, – baimė, kad dievai gali įsikišti ir „apsireikšti" kasdieniame gyvenime. Ši baimė pasiekė ir „dieviškas" mirusiųjų sielas: kiekvieną asmenį, bijantį dėl savo pomirtinio likimo, nustelbė kur kas daugiau žmonių, bijančių, kad šiame gyvenime gali pasireikšti paties mirusiojo pyktis, nukreiptas prieš gyvąjį. Čia pagonys laikėsi įsitikinimų, nepriklausančių jų religijai, kurią sudarė kulto veiksmai. Be to, čia jų religija buvo susijusi su moralumu. Buvo manoma, kad dievai yra čia pat, pasirengę patvirtinti prakeiksmus ar nubausti už „bedieviškus" poelgius, – šie įsitikinimai gyvavo ir graikų, ir lotynų pasaulyje.

Dievų buvimas taip pat kelia jų tapatumo klausimą. Yra buvę tvirtinama, kad apibendrinta „dieviškos galios" koncepcija imperijoje buvo pradėjusi pirmauti atskirų dievybų atžvilgiu.[32] Žinoma, žmonės troško ir tikėjosi, kad dievai dirbtų jų labui ar kitų nenaudai, to siekdami maldomis ir kerėjimais, įžadais ir atnašavimais. Galia buvo dievybės esmė, jungiamoji grandis, per kurią karaliams ir valdovams taip pat buvo suteikta „dieviškoji garbė". Ar šis atviras rūpinimasis galia ištrynė gyvą dievų atskirų prigimčių suvokimą ir leido krikščionių „dieviškajai galiai" užpildyti spragą? Ar jis užgožia tą pagrindinę temą, kuri aprėpia religingumą, dievų buvimą ir jų bendravimo su žmonėmis pavidalus?

Dievybės artumas ir nuotolis – tai ašigaliai, tarp kurių svyruoja bet kokia religinė patirtis. Matėme pagonių miestų kulto veiksmus ir paminėjome plates-

nes jų atspirties sritis, tačiau švenčių, šventyklų ir votyvinių paminklų paveikslas lieka išorinių formų paveikslas. Jame trūksta suvokimo, kai buvo juntama esant dievus. Krikščionys tikrai mąstė apie dievų buvimą, ši tema ypač patikimai dokumentuota II ir III a. po Kr. „Nerimo" sąvoka, ypač per dievų buvimo temas, imta sieti su religiniu Imperijos gyvenimu. Iki tol savo apeigomis ir miestų gyvenimu pagonys atsispyrė tokiai diagnozei; ar ji labiau išryškėjo šiame pagrindiniame religingumo tipe? Kiekvieną kartą pasiekiantis dievų buvimas turėdavo ilgą ir šventą priešistorę, ir ilgas kelias į jį veda nuo Homero pasaulio iki V a. po Kr. platonikų filosofijos.

Vienas ankstyvasis liudytojas krikščionis labai aiškiai atskleidžia šią temą, žvelgdamas į Apaštalų amžiaus pagonių bendruomenes. Tai garsi scena, apaštalų Pauliaus ir Barnabo apsilankymas romėnų kolonijoje Listroje, tame „klestinčiame gana kaimiško turgaus mieste", įkurtame maždaug prieš šešiasdešimt metų, Augusto amžiuje.[33] Apaštalų darbuose aprašoma, kaip buvo patikėta, kad Paulius ir Barnabas išgydė vyrą nesveikomis kojomis, „luošą nuo motinos įsčių". Minia iš karto pradėjo juos šaukti savo gimtąja tarme, sakydami: „Dievai, pasivertę žmonėmis, nužengė pas mus!" Barnabą jie vadino Dzeusu, o Paulių – Hermiu dėl jo kalbėtojo talento. „Priemiestyje esančios Dzeuso šventyklos" žynys rengėsi prie dievo šventyklos vartų aukoti jaučius, kol „Hermio" kalba išsklaidė jo iliuzijas.

Ši scena, Rafaelio džiaugsmas, buvo sulaukusi griežto Biblijos kritikų teismo. Galima įtikinamai įrodinėti, kad autorius pats nedalyvavo apaštalų kelionėse, tačiau taip prieinama prie tvirtinimo, esą jis sceną išgalvojęs, kad atitiktų jo sumanymą. Kritikai bemat pažengė dar toliau, kol scena buvo nurašyta kaip literatūrinė išmonė, dalis autoriaus gudraus sumanymo sukurti istorija tapusį pasakojimą. „Ar tai tikrai įmanoma?" – klausė garsiausias šiuolaikinis Darbų komentatorius. „Visiškai nepanašu į tiesą, kad Dzeuso žynys galėjo staiga įtikėti, jog du stebukladariai buvo Dzeusas ir Hermis, ką jau kalbėti apie faktą, kad pirmiausia iš ganyklos buvo atvaryti gyvuliai, papuošti vainikais... Taikydami Lukui šiuolaikinių istorikų kriterijus, esame jam neteisingi."[34] Jo išmonėje buvo įžvelgta pagonių mito įtaka ir palikta ten dūlėti. Ovidijaus „Metamorfozėse" sakoma, kad didžiojo Tvano laikais Frigijoje dievai netikėtai buvo vaišingai priimti dviejų senyvų valstiečių. Remiantis labai menkais argumentais, šis mitas šiuolaikinių mokslininkų buvo įkurdintas netoli Listros ir priimtas kaip Darbuose pasakojamo įvykio šaltinis.[35] Sakoma, neva autorius šią vietinę legendą pervilkęs krikščioniškais drabužiais, idant papildytų pasakojimą apie kelionę, kurios detalės jam buvusios visiškai nežinomos.

Ši teorija džiaugėsi ilgu gyvavimu, tačiau joje nesama nieko, kas bylotų jos naudai. Jos geografija klaidinga, ir nors Darbų autorius pateikė keistokų užuominų, nė viena neskamba keisčiau už hipotezę apie žmogų, išmaniusį Ovidijaus fragmentus ir juos iškraipiusį, kad jie derėtų prie jo pateikiamo šv. Pauliaus paveikslo.[36] Nors jo paties Listroje nebuvo, galima įrodyti jį buvus gerai informuotą ir lydėjus apaštalus kitur. Ar jis tiesiog įterpė į jų ankstyvąjį apsilankymą

tikėtiną įvykį, dar vieną iš savo išmoningų klaidingų aiškinimų, kuriuos žmonės priskirdavo krikščionims ir jų mokslui? Ar nebuvo jis veikiau šį pasakojimą išgirdęs iš pačių Pauliaus ir Barnabo? Buvo pasakyta, kad Listros žmonės kalbėję likaoniškai, kalba, kurios nesuprato nė vienas apaštalas. Sykiu duota suprasti, kad apsirikimas paskatino juos regimai reaguoti, tuo tarpu dauguma jų, gal net visi, suprato graikiškai. Tad ar pasakojimas teisingas, ar jis atspindi, ką Paulius ir Barnabas norėjo pasakyti apie „gana kaimiško turgaus miesto" pagonis? Pasakojime minimi atitinkami dievai.[37] Netoli Listros buvo atrasta Hermio ir erelio, Dzeuso paukščio, statulėlė; abu dievai kartu minimi šiame bendrame regione rastame įraše; iš skulptūrinių reljefų galime pamatyti, kaip vietiniai žmonės vaizdavo šias dievybes, apskritaveides ir rimtas, ilgais plaukais ir išsidraikiusiomis barzdomis, skvarbiais žvilgsniais, ryžtingai pakeltomis ties krūtine dešinėmis rankomis. Toks Dzeusas atrodo įstabiai panašus į mūsiškį keliaujančio Kristaus šventojo vyro paveikslą: šiuose reljefuose galime nuspėti vos įžiūrimus Pauliaus arba Barnabo bruožus.

Šie vietiniai reljefai šiek tiek padeda suprasti listriečių klaidą. Apsiriko ne jie vieni. Vėliau Darbuose pasakojamas atsitikimas, kuriame autorius asmeniškai dalyvavo, – Melitės saloje, kur „barbarai" matė Paulių nusipurtant gyvatę nuo rankos į laužo ugnį.[38] Jie laukė, kol jis pasijus blogai; kai liko gyvas, pakeitė nuomonę ir dėl jo stebuklingų galių ėmė kalbėti apie jį kaip „apie dievaitį". Kaip ir kiti, ypač listriečiai, prieš puldami prie klaidingų išvadų jie turėjo būti įtikinti: be priežasties „barbarai" neapsigaudavo. Niekas dar nebuvo radęs šio įvykio romėnų poezijoje. Kaip ir jo informatoriams, nupasakojusiems atsitikimą Listroje, Darbų autoriui tokia reakcija atrodė natūrali. Ne vien pagonys taip reagavo. Pasak Darbų, Cezarėjoje „dievobaimingas" šimtininkas, Kornelijus, regėjimo buvo parengtas susitikti su Petru; pamatęs jį, puolė po kojų, išreikšdamas pagarbą. „Kelkis! – tarė Petras. – Juk ir aš esu žmogus."[39] Apaštalų darbų požiūriu, jis Petrą pasveikino taip, kaip būtų pasveikinęs angelą. Čia pats autorius nedalyvavo ir galėjo pasikliauti vien nuogirdomis. Ankstesniajame Darbų skyriuje pasakojama apie tarnaitę, vardu Rodė, kuri Jeruzalėje nuėjo pranešti, kad Petras pabėgo iš kalėjimo. Petras, sakė ji, stovįs už durų, tačiau iš pradžių jie nepatikėjo, „sakydami, kad tai turbūt jo angelas."[40] Dažnai smulkios detalės Darbuose pasirodo iškalbingiausios; IV a. paskelbęs savo homilijas Apaštalų darbams, Jonas Auksaburnis mąstė, koks suprantamas buvęs apaštalų apsirikimas, „nes juk kiekvienas žmogus turi savo angelą, tai tiesa." Vėlgi koks išmintingas buvęs jų autorius: iš pradžių apaštalai suklydo, palaikydami Petrą dangiška būtybe; tada patys jį pamatė ir suprato savo klaidą. Jei iš pat pradžių nebūtų suklydę, – teigė Jonas, – galėjo suklysti Petrui išėjus; tada galbūt niekada ir nebūtų supratę savo apsirikimo.[41] Komentaras daug pasako: ir Jonui Auksaburniui angelų pasaulis atrodė esąs taip arti žmonių pasaulio.

Taigi, ankstyvųjų krikščionių požiūriu, pagonys bet kurią akimirką galėjo pamanyti regintys ir sveikinantys dievą; tuo tarpu pirmiesiems krikščionims

atrodė, jog tai gali būti angelai, apsilankantys ne visada „nelauktai". Jei tokia nuomonė apie pagonis perteikta tiksliai, ji atskleidžia mums jų įsitikinimus, visiškai nesusijusius su jų iššaukiančiomis apeigomis ir plačiai pasklidusia šventyklų statyba. Kai apeigos ir pastatai ėmė menkti, šie įsitikinimai nebūtinai susilpnėjo. Ar šie krikščioniški epizodai perteikti tiksliai, o jeigu taip, tai ar šį pagonių dievų buvimą galėjo paremti kas kita, jei ne tam tikras bendras nerimas, glūdintis pačioje pagoniškojo religingumo šerdyje?

4 SKYRIUS

DIEVŲ REGĖJIMAS

I

III A. PRADŽIOJE pagonių dievų buvimą aiškiai paliudijo klausimas ir atsakymas, iškalti akmenyje Mileto pakraštyje. Klausimą Apolonui uždavė Aleksandra, Demetros žynė, prie kurios šventyklos šis akmuo tikriausiai gulėjo, kol buvo atrastas ant kalvos už miesto ribų. Įraše sakoma: „Nuo to laiko, kai ji tapo žyne, dievai pasirodydavo dažniau nei bet kada ne tik mergaitėms ir moterims, bet ir vyrams bei vaikams. Ką tai reiškia? Ar tai geras ženklas?"[1]

Aleksandros klausimas labiau nei kas kita nukelia mus į pasaulį, kuriame Apaštalų darbų autorius įsivaizdavo savo apaštalus. Ne tik Listroje, bet ir senosios kultūros Milete, jo aikštėse ir kolonadų įrėmintose gatvėse vaikštinėjo dievai, artimai dalyvaudami kiekvieno vyro, moters ir vaiko gyvenime. Tai mus atlydi ir į mūsų pasaulį. Kaip miletiečius stulbino pasirodantys dievai, taip ir dažnai pasirodanti Mergelė Marija net ir dabar stulbina Medžiugorjos kaimelio vakarų Jugoslavijoje gyventojus. Medžiugorjoje tik keli išrinktieji vaikai mato pačią Mergelę ir su ja kalbasi. Milete dievai neišskirdavo nė vieno: jie laisvai pasirodydavo jaunam ir senam, vyrui ir moteriai.

Mums nepasakoma, kas sukėlė tokį dieviškųjų pasirodymų protrūkį. Aleksandra siejo tai su savo kaip žynės veiklos pradžia, o iš kitų įrašų žinome, kaip žynių dorybės galėjo paveikti dievų nuotaikas. Nesame girdėję apie jokį žmonių judėjimą į Miletą, nieko panašaus į du milijonus piligrimų, kurie per pastaruosius ketverius metus aplankė Hercegoviną, tikėdamiesi išvysti Dievo Motiną. Milete pasirodymai ne itin jaudino, todėl kyla vertimo problema: ar tie dievų pasirodymai mergaitėms ir moterims, vaikams ir vyrams galėjo būti regimi sapnuose, ar tai buvo dievų pasirodymai dienos šviesoje moterų, vaikų ir vyrų pavidalais, Listros gyventojų tikėjimo tiesioginė analogija. Buvo siūlomas ir vienas, ir kitas vertimas, tad norėdami apsispręsti kurio nors vieno naudai, turėtume pasigilinti į ryšio, kurį pagonys vis dar jautė tarp žmonių ir dievų, apraiškas. Aleksandra buvo Demetros Tesmoforos (Įstatymdavės), kurios šventę Tesmoforijas tradiciškai švęsdavo tik moterys, žynė. Šis faktas taip pat gali padėti mums suprasti jos klausimą. Iš esmės šis įrašas buvo sukurtas ne dėl to, kad tiko „nerimui amžiui", vis dėlto diskusija, iškėlusi jį į dienos šviesą, pabrėžė akivaizdžią „religinę krizę", klausime juntamą „kvapą gniaužiantį nerimą", „nerimo ir egzaltacijos" ženklus, sutampančius su kitais pavyzdžiais iš to paties laikotarpio įrašų, rastų graikiškoje Azijos dalyje. Taigi ar tai yra trūkstamas įrodymas didžiojo nerimo, pagoniško miesto nuotaikos tuo metu, kai krikščionys čia leido savo šaknis?

Kaip ir kiti Mileto gyventojai, Aleksandra kreipėsi atsakymo į patį Apoloną. Kaip ir kiti klausimai orakului bei atsakymai, rasti Milete ir Apolono šventyklos apylinkėse, jos klausimas ir atsakymas į jį buvo iškalti tame pačiame akmenyje. Turime atsižvelgti į tokio įrašo atlikimo kainą ir sudėtingumą, tačiau šis įrašas buvo ne vienintelis: to paties akmens šone ta pačia rašysena buvo įrašyta kita orakulo ištarmė, dar vienas Apolono atsakymas, apimantis maždaug dvidešimt eilučių ir šlovinantis deivę Demetrą bei jos dovanas – kviečius ir kitus žemės javus.[2] Jame sakoma, kad visi žmonės turėtų garbinti deivę Demetrą, kuri išgelbėjo žmonių giminę nuo prievolės valgyti vien mėsą, tačiau Mileto gyventojams dera ją garbinti ypatingai. Jie buvo kilnūs ir mylimi dievų, todėl švęsdavo Demetros misterijas. Išlikęs tekstas baigiasi kreipimusi į moterį: „tu, kuri esi pašvęsta į slaptą (dievų) garbinimo tarnystę, tu, kuri sieki gyvenimo stabilumo". Galbūt šie žodžiai buvo skirti tai pačiai mūsų Aleksandrai ir šlovino jos atsidavimą Demetros kultui bei misterijoms?

Jei taip, galima suprasti šių įrašų kilmę. Kaip miestai įrašydavo sau palankius sprendimus, taip ir Demetros žynė įrašė du tekstus, tarsi gautus iš Apolono, šlovinančius jos deivę ir ją pačią. Dievo atsakymas į jos pirmąjį klausimą yra beveik visiškai neįskaitomas, bet aštuoni išlikę žodžiai rodo, kad visas tekstas buvo parašytas hegzametru ir jame buvo kalbama apie „dievų pasirodymus ir buvimą tarp mirtingųjų" bei tai, kad jie stebi savo garbinimą žemėje. Paaiškinimas atrodo matytas – epinių poemų, kurių metrą jis kopijuoja, atgarsis. Atrodo, kad Apolonas sušvelnino nerimą stiliumi ir metru, primenančiu Homerą, o jei Apolono priedanga buvo Homeras, vadinasi, mums reikėtų pradėti būtent nuo jo, siekiant kažką užčiuopti miesto religiniuose jausmuose, po Homero poemų praėjus tūkstančiui metų.

Nė vienas, susipažinęs su Homero veikalais, negalėtų nepastebėti laisvo dievų bendravimo su žmonėmis. Graikų epiniuose kūriniuose dievai nebuvo vien dieviškieji žiūrovai, žvelgiantys iš aukšto nelyg aristokratai iš tribūnos. Jie lankydavo savo didvyrius, „stovėdami šalia" tarsi „akivaizdūs pagalbininkai" – tai aiškios frazės, iki pat Antikos pabaigos leidusios nuolat atpažinti jų buvimą. Homero piešiamas paveikslas padėjo nusistovėti ne tik tolesniam vaizdavimui literatūroje, bet ir žmonių gyvenimo lūkesčiams.[3] Jeigu dievai Homerui jau buvo tam tikras šablonas, vadinasi, jie galėjo žengti toliau – už poemų ribų, prie tikrovėje jau įprasto modelio. Vadinasi, į juos reikėtų gilintis dviem kryptimis: nagrinėti įsitikinimus, kuriuos graikai jau galėjo būti įgiję, ir vaizdinius, padėjusius aiškiai perduoti šiuos įsitikinimus ateities kartoms.

Epinėse poemose dievai bendravo su žmonėmis dienos metu, pakeitę išvaizdą, kaip Paulius ar Barnabas, arba apsireikšdavo savo galios ženklais. Kai Atėnė vedė Odisėją ir Telemachą per jaunikių menę, šviesa nuo jos lempos krito ant lubų skersinių, įspėdama Telemachą apie deivės artumą: „Nurimk, – tarė Odisėjas, – nes toks yra Olimpo gyventojų dievų paprotys."[4] Šis „paprotys" ne visiems buvo regimas: Odisėjas, bet ne Telemachas galėjo matyti savo pagalbininkę Atėnę, lygiai kaip vien Achilas matė šalia savęs stovinčią motiną

Tetidę. „Iliadoje" Ajantas gyrėsi, esą dievus atskirti visai nesunku, nes juos „taip lengva pažinti." Tačiau šios pagyros buvo išsakytos išvykstant, kai dievams nerūpėjo, kad jie išsiduos.[5] Pirmą kartą susidūrus su dievais, juos atpažinti kur kas sunkiau: sykį Enėjui buvo leista vien iš balso skambesio atpažinti Apoloną, pasirodžiusį kaip pasiuntinys. Kitais atvejais žmonės turėjo spėlioti. Staiga atsiradusi didvyrio narsa leisdavo suprasti, kad šalia jo mūšyje stovi dievas. Tuoj pasirodysiant dievą visa kariuomenė galėjo nuvokti iš tamsaus debesies danguje ar tam tikro ženklo, garso ar šviesos, sklindančios iš dangaus. Kaip ir baltą šviesą Medžiugorjoje, šias įprastas „artumo" detales matydavo visa minia. Kaip ir stebuklingi ženklai, jos skyrėsi nuo asmeniniams apsilankymams būdingų detalių, kai dievas pasirodydavo apsimetęs žmogumi.

Bet kuriame epe šie asmeniniai apsilankymai buvo dažni, nes dievai turėjo savo numylėtinius, kuriems jie buvo galingi „užtarėjai". Būta ir išimčių: iki Sofoklio dramos nežinoma apie jokį dievą, „stovėjusį šalia" narsiojo Ajanto. Kartais šie pagalbininkai fiziškai paliesdavo savo draugus: pešė Achilo plaukus arba ėmė jį už rankos.[6] Didvyriai jau turėjo „asmeninę religiją", kurios istorikai ieškojo vėlesniuose tekstuose: dievų rūpinimasis žmonėmis buvo savaime suprantamas dalykas. „Niekados neregėjau dievų, taip atvirai rodančių meilę, – sakė Nestoras, atsakydamas Telemachui, – kaip jam rodė Atėnė..." Vadinasi, draugiškumas buvo įprastas, šiuo atveju neįprastas atrodė tik jo dydis.[7] Senasis Nestoras, toks išmintingas ir doras, buvo iš žmonių, galinčių tai aiškiai įvertinti, o kiti buvo mažiau apdovanoti, net jei dievų buvimas jiems teikė naudos. Dievai galėjo savo numylėtinius ir klaidinti – tą įprotį Homeras pasitelkė savo ironijai.[8] Pasiekęs Itakę, Odisėjas nepažino savo pagalbininkės Atėnės, kurios sakėsi neregėjęs visus tuos metus nuo tada, kai paliko Troją; apdairiai pasveikino ją kaip deivę, nors ir nesuvokdamas, kas ji. „Iliados" pabaigoje senasis Priamas, išsigandęs ir be apsaugos, patraukė į Achilo stovyklą. Pakeliui sutiko gražų jaunuolį, kuris pasirodė esąs draugiškas vedlys. „Kažkoks dievas, – pasakė jam Priamas, – ištiesė man ranką" – šią frazę itin pamėgo ateities kartos; jis jautė, kad yra vedamas į šį laimingą susitikimą, mat, sprendžiant iš jaunuolio išvaizdos, „jo tėvai turėjo būti artimi dievams." Vis dėlto Priamas nesuprato, kad kalbasi su pačiu Hermiu. Homeriškoji ironija stipriausiai juntama dievų ir žmonių santykiuose, kur ji padeda sustiprinti dievų pranašumo jėgos paveikslą.

Ironijai progų pakako, nes pirmą kartą pasirodydami žmonėms dievai beveik niekada nepasisakydavo vardo: tik susitikimo pabaigoje Hermis neprašomas atskleidžia Priamui savo tapatybę. Paprastai pats dievas turėjo duoti pirmą užuominą ir paklusdavo būdingai pasikeitimų sekai.[9] Jis galėjo atskleisti savo grožį ir parodyti esmingąjį dievišką požymį – ūgį. Galėjo paskleisti saldų kvapą ar akinančią šviesą arba prabilti baimę keliančiu balsu. Jo staigų padidėjimą paprastai lydėdavo staigus dingimas.

Be šių savanoriškų apsireiškimų dievai galėjo ir toliau vengti žmonių dėmesio[10]: „Kas gali, jei dievas nenori, – klausė Kirkė, – savo akim pamatyt jį at-

einant arba nueinant?" Lygiai kaip dievai galėjo likti nepastebėti, taip galėjo būti apsirikta dėl žmonių, tokių kaip Paulius ir Barnabas. Kai Atėnė suteikė Odisėjui dievišką grožį, jo sūnus Telemachas padarė klaidingą išvadą ir palaikė šį nepažįstamąjį dievu: „Būk maloningas, – maldavo jis, neatpažindamas savo tėvo, – mums širdį parodyk..." Kaip ir Listros gyventojus, jį suklaidino netikėtas stebuklas. Tačiau Odisėjas buvo apdairesnis. Kai apstulbo pirmąsyk išvydęs jaunąją Nausikaję, kreipėsi į ją „gudriai", pasitelkdamas „meilingus žodžius". Nežinodamas jos vardo, užsiminė, kad sprendžiant iš jos grakštumo ir grožio ji galinti būti deivė; atsakydama Nausikajė nesivargino pataisyti jo komplimentą. Iš Homero gražių moterų painiojimas su deivėmis pateko į Vergilijaus kūrybą ir antikinius romanus. Iš čia šį motyvą pasiskolino Chauseris, Spenseris ir visos Shakespeare'o romantinių pjesių herojės: „Ne stebuklas, pone, – atsako Miranda, – bet tikrai mergina."

Šios scenos – darbas poeto, meistriškai išmanančio būdus, kaip dievai susitinka su žmonėmis. Savaime suprantama, jis taip pat gali numanyti, kad jo klausytojams ši tema jau yra pažįstama. Homerui, mūsų pirmajam poetui, esame skolingi už pirmą kartą perteiktą „prisiderinimo" idėją, pagal kurią dievai pasirodydami prisitaiko prie individų gebėjimų. Ne kiekvienas galėjo matyti dievą ar justi jo buvimą, nebent dievas pasirodydavo viršum minios arba laukiančios kariuomenės kaip neįprastas gamtos reiškinys. Kaip ir Piterį Peną, dievus geriausiai matė tyrieji arba dievų ypatingieji globotiniai – apribojimas, neleidęs abejoti jų buvimu, – o tie, kuriems nepavykdavo dievų pamatyti, galėjo kaltinti tik save. Kai dievai iš tikrųjų pasirodydavo, jie apsireikšdavo per tam tikrus ženklus, nusistovėjusius jau Homero kūryboje: vienas iš jų – grožis, kurį ir mirtingasis galėjo nejučiomis skleisti.[11] Dievų žmogiškiesiems pavidalams nebuvo galo: seni vyrai ir moterys, šaukliai ir, labai dažnai, gražūs jaunuoliai; viename iš dviejų galimų vertimų Aleksandros klausimas atliepia Homero mąstymą. Ar dievai pasirodydavo ir kaip gyvūnai? Kartais Homero dievai pasirodydavo „panašūs į paukščius", bet nėra nė vienos scenos, kurioje dievas visiškai pavirstų paukščiu, nors keliuose epizoduose ir gali tapti „panašus į paukštį."[12] Iš esmės būdami antropomorfiški, dievai vaikščiojo po mirtingųjų pasaulį taip gerai slėpdamiesi, kad žmonės niekada negalėjo būti iki galo tikri, ar sutiktas nepažįstamasis tikrai yra tas, kas atrodė esąs. Dvi žymios scenos, išlikusios ateities kartoms, atvėrė šias paslaptingas gelmes.

Didvyrių pasaulyje matome tik antrąjį žymiai senesnių ryšių etapą, subtilumą, kuris poemose labai deramai išsaugotas.[13] Mums pasakoma, kad idealioje praeityje dievai elgėsi kitaip, o ši praeitis gyvavo Homero idealioje bendruomenėje – fajakų šalyje, kurios karalius Alkinojas labai aiškiai perteikė esmę. Kai Odisėją, kaip nelauktą svečią, netikėtai atvedė į jo rūmus, karalius palaikė jį atvykusiu dievu. „Ligi šiol, – sakė jis savo dvariškiams, – dievai visada mums aiškiai pasirodydavo, kai aukodavome brangias hekatombes. Jie puotauja kartu su mumis, sėdėdami greta, ir kai kas nors juos sutinka net ir keliaudamas vienas, jie niekada nesidangsto, nes mes, fajakai, esame jų giminiečiai, kaip ir

kiklopai bei žiauri gigantų padermė." Laimingoji fajakų žemė buvo idealių santykių, susiklosčiusių tarp žmonių ir dievų, vieta, tačiau Odisėjo atvykimas, pasak Alkinojo, tarsi pranašavo šių santykių nuosmukį. Ateidamas jis atrodė tarsi dievas, ir jeigu toks buvo, sakė Alkinojas, tai nepranašauja nieko gero. Jis atėjo ne atvirai, o prisidengęs: atrodo, kad „dievai mums rengia ką nors nauja", pabaigą tų laikų, kai ateidavo ir išeidavo atvirai.

Tuo tarpu Itakėje toks santykių pasikeitimas buvo aiškiai suprantamas. Kai jaunikių vadas šiurkščiai elgėsi su nepažįstamu Odisėju, kiti jam priekaištavo: „Visokie dievai, – sakė jie, – prisimetę svečiais iš tolimo krašto, po miestus keliauja, taip nedorumą žmonių ir jų dorybę išbando."[14] Šis įsitikinimas nebuvo poetinė išmonė. Kaip ir choras tragedijoje, jaunikiai buvo tik liudytojai, sudarantys atsvarą epo didvyriams, o jų pastaba, kaip toliau pamatysime, literatūroje per kitus tūkstantį metų pasikartoja kur kas dažniau nei kuri kita, pasakyta šia tema. Dievai buvo ne tik žiūrovai – amžini, abejingi, – bet kartkartėmis imdavo rūpintis žmonių nesėkmėmis. Iki pat Vėlyvosios Antikos jų patikėtiniai stebėjo ir fiksavo įvykius.

Šios detalės yra išsibarsčiusios dviejuose ilguose epuose, tačiau jos susietos taip, kad rodo Homero vaizduotėje susiformavusį subtilų paveikslą. Ar tai buvo tik poetinė priemonė? Alkinojas kalbėjo epinėje poemoje, kur dievai susitikdavo su epo didvyriais, apgaubdavo juos debesimis ir padarydavo nematomus. Šis didvyrių pasaulis nebuvo tikrovė. Homeras susitikimus su dievais pasitelkdavo ironijai ir kontrastui, savo mėgstamoms poetinėms priemonėms. Tačiau šių susitikimų detalės tokios išsamios, o frazės pateikiamos taip tiksliai, kad sunku patikėti, jog tai tik prasimanymas. Ar galime dar kuo nors patvirtinti šį įspūdį? Ant graviruotų Mikėnų laikotarpio (apie 1400 pr. Kr.) žiedų rastos dievo ir vyrų ar moterų grupės susitikimų scenos. Tai vieni iš ankstyviausių dievų atvaizdų Egėjo regione.[15] Vis dėlto Homero ryšys su šia tolimąja Minojo laikotarpio religija dabar yra laikomas abejotinu, tad negalime būti tikri, ar šios scenos liudija tam tikrą patirtį, juolab tokią, kuri išgyveno septynis šimtmečius iki Homero laikų. Be to, pačiuose epuose paliudyti epiniai „artimi susitikimai" buvo puoselėjami dėl savo psichologinio ryšio. Teigiama, neva jie susiję su savitu poemų žodynu, nusakančiu proto ir kūno būkles ir stokojančiu žodžių apibūdinti žmogaus vieningai sąmonei.[16] Ši spraga, sakoma, deranti prie tuometinio gyvenimo, nes VIII a. pr. Kr. žmonės gyvenę tam tikroje proto istorijos fazėje, kol buvusi primesta vientisa sąmonė. Jų protai buvo suskilę, o dažni jų susitikimai su dievais buvę tiesiog vizijos ir balsai. Be to, „Iliados" teologija buvusi labai gyvenimiška, nes atitikusi primityvų proto žodyną. Kai kilo sąmonės idėja, dievai atsitraukė, paskutinį kartą nusilenkdami „Odisėjoje", kuri buvo sukurta „dvilypio" proto amžiaus pabaigoje.

Ši teorija yra originali fantazija, tačiau filosofiškai nepagrįsta ir gana tolima Homero psichologijai, kuri tam tikrais atvejais buvo daugiau nei tik žodžiai. Toliau šiame skyriuje bus mėginama paneigti tariamus jos istorinius padarinius. Dievai neatsitraukė susidūrę su kažkokia nauja vieningos sąmonės forma.

Jie ir toliau pasirodydavo panašiai kaip Homero kūryboje dar ilgai po to, kai žmogaus mąstymas ištyrė savo paties subtilybes.

Homero vizijas puikiai paremia to paties laikotarpio Hesiodo kūryba, nesusijusi su didvyrių pasauliu. Kaip ir paprasti jaunikiai „Odisėjoje", Hesiodas neabejojo, kad dievai – tai nematomi šnipai, keliaujantys po žmonių pasaulį.[17] Kaip ir Homeras, jis (arba mėgdžiotojas, apie 550 m. pr. Kr.) taip pat žinojo apie idealią praeitį, kai žmonės ir dievai puotavo kartu ir bendravo atvirai. Homero kuriamą paveikslą parėmė ir jo nepaprasta darna. Fajakų šalis džiaugėsi vienokiais susitikimais, didvyriai kitokiais, ne tokiais tiesioginiais. Mažiau žinome apie ne tokius artimus kontaktus – susitikimus su dievais sapne. Dievai siunčia sapnus miegantiems didvyriams, tačiau jie niekada nesapnuoja paties dievo.[18] Dievas arba pasirodo miegančiam mirtingajam pasivertęs žmogumi, arba siunčia sapną gero draugo pavidalu: „Odisėjoje" Atėnė įeina į Nausikajės miegamąjį „tarsi vėjo gūsis" ir pasirodo jos sapne pasivertusi viena iš jos draugių. Įspūdingame epizode ji siunčia sapną Penelopei, apsimetusi retai ją aplankančia seserimi. Su ja kalbėdamasi mieganti Penelopė sužino apie Odisėjo „dievišką palydovę" ir atsibunda kupina džiugesio dėl „aiškaus ir akivaizdaus" ją aplankiusio sapno. Tiek dieną, tiek naktį dievai apsiriboja tais pačiais bendravimo būdais. Žmonėms, ir miegantiems, ir budriems, jie pasirodo ne atvirai, o prisidengdami žmogiškais pavidalais. Homeras anaiptol ne staiga sukūrė šį apdairų ir darnų paveikslą, kuris, kaip pamatysime, tam tikromis detalėmis skyrėsi nuo vėlesnės patirties.

Viena vertus, esama akivaizdaus tęstinumo: būti artimu dievui nebuvo lengva. Apaštalų darbuose sakoma, kad Listroje Dzeuso žynys skubėjo paaukoti naujajam Dzeusui auką: „Būk maloningas, – maldavo Telemachas, – mums širdį parodyk..." Ne visai tiesa, kad Homero dievai ir žmonės bendravo lengvai ir be baimės: nuo pirmo bauginančio palyginimo „Iliadoje", kai Saulės dievas nusileido „kaip naktis", iki paskutinio Atėnės įsikišimo į jaunikių rietenas „Odisėjoje" žmonės savo dievų akivaizdoje drebėjo iš baimės.[19] Patys dievai puikiai žinojo savo galią: „Su dievais nelengva susitvarkyti, – pastebėjo Hera, – kai matai juos labai aiškiai." Ši pastaba taip pat gyvavo dar tūkstantį metų. Parodęs savo tikrąjį veidą, dievas galėdavo apakinti savo numylėtinius ir parodyti nenuspėjamas jėgas: Apolonas mirtinai išgąsdino vargšą Patroklą, o Afroditė taip pasirodė Elenai, kad ši pabūgo ir „paskui deivę išėjo". Po šių trijų graikiškų žodžių vėlesnės kalbos žodžiai „šeimininkas" ir „tarnas" dievui ir žmogui apibūdinti nebebuvo naujos sąvokos.[20] Net savo numylėtiniams dievai galėjo pasirodyti įsižeidę ar supykę. „Gal kuris iš dievų, – sakė Enėjas apie savo priešininko narsą, – sumanęs klastą prieš trojėnus, supykęs dėl šventųjų aukų: tikrai sunkus dievų pyktis." Ateities kartos ne itin mėgo cituoti šias „Iliados" eilutes, tačiau jos perteikia idėjas, kurios ir toliau skatino žmones: jos galėtų būti bet kurios studijos apie pagonių vykdytą krikščionių persekiojimą epigrafas.[21] Dabar galime suprasti, kodėl dievas, kai vis dėlto pasirodydavo, dažnai pradėdavo žodžiais: „Nebijok...". „Aš esu Apolonas", – paprastai paaiškindavo

jis, arba Poseidonas, arba gelbstintis sapnas, dievas ar jo pasiuntinys. Tokia baimės ir nuraminimo kalba tapo nuolatine šios patirties išraiška: „Ramybė tau. Ko išsigandote?... Štai mano rankos ir kojos, juk tai aš." Trečiojoje Evangelijoje, parašytoje ne žydų pasaulio žmogaus, prisikėlusysis Jėzus į savo Apaštalus jų aukštutiniame kambaryje kreipėsi panašia žodžių seka.

Taigi turėtume atkreipti dėmesį į du didvyrio susitikimo su dievu aspektus. Viena vertus, jis žinojo, kad kitados dievai buvo mirtingųjų bičiuliai, su kuriais kartu jie linksminosi ir juokavo, kalbėjosi, o kartais net mylėjosi. Didvyriai jau buvo praradę šio artumo pilnatvę, tačiau jis išliko mažesniu mastu. Tai galėjo vesti prie netikėtų susidūrimų, bet šie artimi susitikimai buvo apgaulingi, o atskleisti sukeldavo žmonėms pagarbią baimę. Pagarbios baimės jausmas nepanaikina nei džiaugsmo, nei pakilių emocijų, nors Homero epuose nė vienas didvyris neprisipažino pasijutęs pakiliai, kai dievas pasirodė jo akivaizdoje. Didvyris nedėjo pastangų įsiteikti dievams ir nesistengė su jais susitikti. Jis tiesiog susidurdavo su jais, o praėjus pirmajam išgąsčiui galėjo prašyti praktiškų, žemiškų malonių. Tik vienas ypatingas didvyris, vieno iš dievų vaikas, išdrįso pasipriešinti dievui jo akivaizdoje. Kiti didvyriai buvo santūresni, o paprasti mirtingieji, suprantama, jautėsi visiškai suvaržyti.

Kitados buvęs pavienis, šis pagarbios baimės ir artumo mišinys pastebimas daugelyje graikų literatūros kūrinių, kuriuose minimi dievai, pradedant Homeru ir baigiant Apaštalų darbais. Ar jis labiausiai kilo iš Homero epų? Ieškodami pagoniškojo „šventraščio", į Homero epus įsikimbame tarsi į graikų „bibliją". Kiekvienas mokinys imperijoje buvo su jais susipažinęs, kiekvienas išsilavinęs asmuo turėjo progą pasiduoti jo vaizdingumo kerams. Net ir apgailėtinoje Olbijoje prie Juodosios jūros keliaujantis oratorius Dionas (apie 100 m. po Kr.) gyrė savo klausytojus už jų aistringą žavėjimąsi Homeru ir jo poemomis.[22] Tačiau dievų „buvimas" yra aprašomas tokiuose kontekstuose, kur Homero įtaka vargiai tikėtina, ir net tarp rašytojų jo pavyzdžiai buvo perduodami iš kartos į kartą keliomis pamėgtomis eilutėmis, prisimenami ir išskiriami iš daugelio kitų. Laiškų ir įrašų kalba atitinka epų kalbą, tačiau jų ryšys gali būti subtilesnis nei tiesioginis pasiskolinimas. Tikriausiai patys epai perėmė kasdienę kalbą ir įsitikinimus (to niekada negalėsime įrodyti), juos sustiprino ir dar vaizdingiau perdavė tiems, kurie juos skaitė arba jų klausėsi. Tuo tarpu kiti laikėsi tų pačių nepagražintų pažiūrų, kurios nepriklausomai pasireikšdavo tekstais ir paminklais visoje imperijoje.

Be to, jos išliko ir daugelyje mitologinių pasakojimų. Sąsajų su tam tikru ritualu nebuvimas leido daugeliui pasakojimų sklisti nepriklausomai nuo progos ar vietos: tiek padedant ritualui, tiek be jo dažnas iš šių pasakojimų atvesdavo dievus į žmonių pasaulį. II a. galime atidžiai įsiklausyti į Pausanijo informatorių žodžius, pastarajam keliaujant po Graikiją, ir suvokti, kiek šios istorijos dar buvo gyvos.[23] Išsilavinusiems protams mitai prarado savo paviršinę reikšmę ir daugeliui menininkų bei poetų tapo rokoko puošmenų šaltiniu, tačiau tokių protų vis dar buvo tik smulki mažuma. Dažniausiai dieviškosios baus-

mės ir „buvimo" mitai aiškindavo miestų, kultų ir skulptūrų, pasitaikydavusių Pausanijo kelyje, kilmę. Jie apimdavo tuos pačius du kraštutinumus: pavydaus dievų pykčio baimę ir idealų artumą, atsispindintį ypatingose dievų malonėse, kurias šie suteikdavo didvyriams arba pamaldiems mirtingiesiems, kentėjusiems ar mirusiems garbingai. Savo ruožtu šie praeities mirtingieji tapo herojais, patys užsitarnaudami kultą ir labai pagausindami potencialias dieviškojo pykčio apraiškas žemėje. „Herojaus būdas" buvo pagrindinė jų antžmogiško gyvenimo savybė: suvaldyti ir sušvelninti, jie galėjo neturėti „kitų priežasčių būti garbinami, tik savo nepaliaujamą pyktį, jaučiamą pasauliui..."

Šie vietiniai bausmės ir pykčio mitai skelbė santūraus ir budraus mirtingųjų garbinimo išmintį. Bendruomenės puikiai žinojo, kad šiuos mirtinguosius reikia gerbti atsižvelgiant į savo pačių regimą praeitį: dieviškojo pykčio ir dieviškojo draugiškumo akimirkos sukūrė didžiumą juos supusio kraštovaizdžio ir kai kuriuos seniausius jų paminklus. Pats Pausanijas atmetė beprotiškesnius pasakojimus ir racionaliai paaiškino daugelį jų detalių, tačiau jautė potraukį perprasti, jei tik įmanoma, platų istorinį pagrindą, o kelionės sustiprino jo gebėjimą tikėti. Kad sužinotų šias istorijas, jam nereikėjo skaityti: girdėjo jas iš vietinių informatorių, kaip galėjo išgirsti ir kiekvienas šventyklos lankytojas. Mitas nebuvo išskirtinė profesorių ar antikvarų sritis, o veikiamas Homero epų jis išplėtė dieviškųjų susitikimų galimybes: padarė juos nepriklausomus nuo padėties visuomenėje. Mitai pasakojo, kaip dievai lankė vargšus ir senus, pasivertę nepažįstamaisiais, suteikdami galimybę dar vienam perkeitimui ir transformacijai, kuriais dievai rodydavo savo galią: jie padėdavo žmonėms, kurie vargiai to tikėjosi ir kuriuos, šiandien galime pridurti, Homero ar Pausanijo laikais vargiai galėjo perkeisti koks nors žmogiškasis veiksnys. Mitai taip pat palaikė „nuopuolio" iš fajakų šalies praeities ir šios padėties galimo perkeitimo idėją. Iš mitų žmonės žinojo idėją apie Aukso amžių, kai žmonės buvo tokie dori, jog dievai galėjo laisvai vaikštinėti tarp jų. Kitaip nei fajakų šalis, ši būsena vis dar gali sugrįžti, be to, šią temą imperatoriai III a. pabaigoje vis dar galėjo naudoti savireklamai.[24] Po Aukso amžiaus neturėjo būti jokio Paskutinio teismo, jokio istorijos sutvarkymo. Jis buvo potencialiai visada esantis, neapribotas Dievo valios, jame žmogus ir dievas vėl galės atvirai bendrauti dosniame ir klestinčiame gamtos pasaulyje.

Mitai išlaikė šias galimybes, o poezija padėjo priminti žmonėms, kaip reikėtų reaguoti, jei kada nors taip atsitiktų. Homero himnuose, kaip ir „Odisėjoje", galime rasti dar vieną panašumą su Listros žmonėmis: kai dievas pasirodo to nesitikintiems mirtingiesiems, jie iš karto reaguoja, siūlydami įsteigti kultą.[25] Graikų manymu, kultai natūraliai kilo iš labai artimų susitikimų: taip aiškino savo kilmę dažnas itin senas kultas ir gavo pradžią nemažai naujesnių pašvęstų vietų bei kultų. Atikos scenoje su dievais susitinkame per kitą dimensiją – dievo balsą, o ne jo regimą pavidalą. Šis aspektas pasitaikydavo ir Homero veikaluose,[26] ir joks Atikos teatro lankytojas nebūtų pritaręs moderniam požiūriui, esą susitikimai su pagonių dievais iš tikrųjų buvo regimi, o Dievas Senajame

Testamente, būdamas vienas ir tolimas, buvo atpažįstamas kaip balsas. Žydų Dievas iš tiesų kalbėjo, o ne „pasirodydavo": kai II amžiuje pr. Kr. žydas dramaturgas Išėjimo epizodą perteikė graikiškos tragedijos pavyzdžiu, Dievas buvo pavaizduotas kaip balsas, o ne kaip pasirodanti figūra, būdinga graikams.[27] Užtat politeizmas irgi galėjo būti tiek pat girdimas, kaip ir regimas. Graikams dievo balsas taip pat buvo teatro konvencija, niekada neišnaudota geriau nei Sofoklio „Ajante".[28] Garsai, sklindantys iš dievų, buvo įvairūs ir pažįstami: Pano garsai gamtoje, triukšmai, laikyti pranašiškais dangaus ženklais, net vidinis Sokrato daimono balsas. IV a. pradžioje Jamblichas vis dar kruopščiai išskiria dievo balso girdėjimą tarp kitų įvairių epifanijos tipų.[29] Tiek pat pagonių girdėjo dievus, kiek ir matė: galbūt ir užuodė juos, nes staiga pasklidęs malonus kvapas buvo visuotinai pripažintas dievybės artumo ženklas.

Archajinės Graikijos poetai ir toliau demonstravo dvi dieviškojo pasirodymo puses – pagarbią baimę ir artimumą – ne tik todėl, kad puoselėjo Homero atminimą, bet ir dėl to, kad bandė prisiderinti prie poetų sampratos apie dievus, ir tai leido sukurti nuostabiausius literatūros kūrinius: puikią religinę poeziją, toli gražu ne šventeiviška. Tokios nuotaikos labai gražiai perteiktos dviejuose Sapfo kreipimuose į Afroditę; viename iš jų ji – pirmoji poetė, įsivaizduojanti „girdima dievo": Afroditė ateina pas ją su išskirtiniu graikų religinės vaizduotės dievams suteiktu bruožu – dieviška visažine šypsena. Skaitytojams krikščionims šis artimumas visada atrodė nerimtas, o jį atspindintys eilėraščiai – literatūrinė išmonė, tačiau Afroditė buvo arčiau nei tolimas Tėvas ir Sūnus, ir šis artumas nemenkino dieviškumo.[30] Pindaras taip pat patyrė tokį susidūrimą, kai vykdamas į Delfus susitiko vieną iš herojų: vėliau tradicija jam priskyrė dar kelis susitikimus su dievais ir jų pavidalais, kurių garbei jis įkūrė kultus, kaip būtų pasielgęs bet kuris pagonis.[31]

Esama aiškaus skirtumo tarp šių epifanijų ir dabartinių pranešimų apie apsireiškimus ar pasirodymus Vakarų kultūroje. Mūsų laikais apsireiškimo pojūtis yra glaudžiai susijęs su „afekto būsena", kuri keičia subjekto emocinę būklę į džiaugsmą ar malonų pakylėlumą, baimę ar vidinį pasitenkinimą. Kito „matymo" patirtis, kaip tvirtino Sartre'as, susijusi su „tavęs matymo" suvokimu: atrodo, kad pati apsireiškusioji esybė stebi ją jaučiantį žmogų arba jam padeda. Antikos laikais buvo aprašyta keletas panašių pojūčių: baimė, kvapas, šviesa ir kartais – prisilietimas. Tačiau pagonių kultūroje buvo manoma, kad šios apsireiškiančios būtybės turi savo gyvenimą, „persirengę dievai", nepriklausomi nuo mirtingųjų, kurie galėtų jiems trukdyti. Emocinės šilumos ir ramybės pojūtis, vienovės su aplink esančia gamta jausmas ankstyvojoje Graikijoje nebuvo išskirtiniai susitikimo su dievybe ženklai.

Klasikiniuose Atėnuose V a. pr. Kr. galime justi, kad išsilavinusiems žmonėms dievų buvimas šalia tapo įprastu reiškiniu. Ši patirtis buvo išnaudojama teatre, kur aktoriai pasirodydavo dekoracijų viršuje arba įskriedavo į sceną teatro mašinomis. Vis dėlto graikų tragedijos jėga buvo glaudžiai susijusi su dievų įsikišimais, sudarančiais Sofoklio tragedijų pagrindą: regimas Atėnės

pasirodymas suklaidintam Ajantui, Oidipo atsisveikinimas šventoje giraitėje Kolone ir galiausiai „Antigonė", kur choras nelaimės akivaizdoje kviečia dievus į Kreonto miestą, bet sulaukia tik pasiuntinio žmogaus „atvykimo". Dievai kaip ir Homero veikaluose yra pažįstami iš jų galių, o ne iš konkrečių asmenybės bruožų: „kai dievai pasirodo tragedijos pabaigoje, choras iš karto suvokia jų dieviškumą, tačiau niekada jų nepažįsta..."[32] Pikti didvyrių veiksmai ir kuklus dievų pasirodymas buvo suvokiami kaip savaime suprantamas reiškinys visuose pjesių siužetuose, mirusiems priskiriant „herojišką būdą", tokį akivaizdų Sofoklio herojų paveiksluose.[33]

Kai šie įsikišimai tapo nuvalkioti, tragedija pakrypo melodramos link – reiškinys, dažnai pasitaikantis Euripido veikaluose: „apskritai turėčiau pasakyti, Euripidas ne itin domėjosi epifanijomis, laikydamas jas tik dramos konvencija. Jam ne itin rūpėjo jas apgaubti kokiu nors susijaudinimu ar paslapties pojūčiu..." Vis dėlto kai kurių jo dramų tonas leidžia manyti, kad šis „tikėjimas" dar nebuvo visiškai nusilpęs. „Ione" herojus vis dar bijo pažvelgti į dievą netinkamu metu ir užgauna jautrią stygą klausytojų širdyse. „Bakchantėse" galime užčiuopti tam tikrą paties autoriaus religinį juslumą tyloje, kuria jis apdovanoja gamtą, ir virpuliuose, kuriuos suteikia žemei, prieš pasirodant dievui Dionisui. Epifanijos vaizdavimo scenoje konvencijos jam mažiau buvo svarbios, tačiau esminis suvokimas išliko.[34]

Ir vis tiek šie susitikimai buvo vaidinami pjesėse ir suvesdavo jų dievus su mitiniais praeities herojais. Ar jie buvo netekę bet kokio ryšio su gyvenimu ir jo lūkesčiais, kai Euripidas pradėjo juos laikyti tam tikru formalumu? Čia himnai nutiesia tiltą tarp literatūros ir religinio gyvenimo, o Kalimacho tarp 270 ir 240 m. pr. Kr. sukurtieji himnai iškėlė intonacijos ir nuoširdumo problematiką rafinuotų protų amžiuje. Trys jo himnai yra susiję su miesto šventėmis, tačiau jų stilius sunkiai leidžia patikėti, kad jie buvo skirti deklamuoti šventės dieną. Vis dėlto kiekvienas pradedamas gyvu jutimu, jog dievas ar deivė ketina įsijungti į žiūrovų būrį.

Pirmajame pasakojama, kad „skvarbiaakės Atėnės" statulą ruošiamasi išgabenti iš jos šventyklos Arge kasmetiniam apiplovimui.[35] „Išeik", – kviečia Kalimacho argietės šventykloje įsikūrusią deivę: jos medinis atvaizdas buvo nuvalytas ir nublizgintas, galime įsivaizduoti, jog ir aprengtas, nes „kas tik išvys Paladę, miesto globėją, nuogą, Argą regės paskutinį kartą." Šis prologas veda į mitą apie Teiresiją ir Paladės maudynes: „Krono įstatymų tvarka tokia – jei kas pažvelgia į nemirtingąjį, kai pats dievas to nepageidauja, šio pamatymo kaina jam labai brangiai atsieina." Šis paveikslas nuostabiai piešiamas dviem kontrastingomis intonacijomis. Nors Atėnei gaila Teiresijo, jai tenka jį apakinti už bandymą pasižiūrėti, nes privalo paklusti dievų įstatymams. Taigi Teiresijas yra apakinamas, tačiau gauna ypatingą gebėjimą suprasti dievų pasaulį ir tampa „pranašu". Himno pabaigoje deivė pagaliau pasirodo ją garbinančioms moterims, kurios laukia, norėdamos ją „priimti": taigi suprantame, kad jos statula tikriausiai yra regima visu savo puošnumu. „Būk pasveikinta, deive, kai išvažiuoji

savo arkliais ir vėl jais grįžti: apsaugok visus danajų palikuonis". Atėnės statula pasirodo iškilmių vežime, pasirengusi kasmetinei kelionei, tarsi Sevilijos bažnyčios ispanų madona Didžiąją savaitę.

Himne Apolonui, atvirkščiai, dievo statula nepasirodo. Jo buvimas suvokiamas iš ženklų Kirėnės didžiojoje šventykloje: jos durys drebėjo, o lauras siūbavo: „Pažvelkite, – gieda jaunuolių choras, – Apolonas beldžia į duris savo nesutepta koja." Jis „lankosi" savo šventovėje, tačiau ne visi gali jį matyti, mat matymas priklauso nuo kiekvieno stebėtojo dorybės ir pamaldumo. Kadangi vienas žmogus gali įžiūrėti vaike ar sode, kraštovaizdyje ar meno kūrinyje daugiau nei kitas, tai pamaldiems žinovams įvertinti apsilankančius nepažįstamuosius buvo tarsi tam tikras menas. Dievui priartėjus prie Kalimacho vaizduojamos minios, jaunuoliai ėmė dainuoti ir šokti. „Mes pamatysime tave, lankininke Apolone, mes tave pamatysime ir jau nebebūsime menki nei prasti". Nėra jokios baimės, nes dievas ateina atvirai, pats norėdamas būti pamatytas. Jaučiamas artumas ir dvasinis pakilumas, nors himnas ir baigiasi iki pasirodant pačiam dievui.[36]

Abu himnai atskleidžia minios nekantravimą laukiant pasirodančio dievo: Arge daina pasibaigia išvydus, kad „dabar tikrai", po keleto apgaulingų vilčių, Atėnė iškyla kaip statula. Kartu šie himnai labai tiksliai perteikia du epifanijos ašigalius: dievo regėjimą jo atvaizdo pavidalu ir jo buvimo pojūtį, pasiekiamą tik pamaldiesiems. Su šiais dviem ašigaliais susidursime daugelyje pavyzdžių, kuriuos aptarsime, tačiau pirmiausia iškyla paties liudijimo klausimas. Kalimachas buvo išsilavinęs žmogus, gyvenęs išsilavinusioje visuomenėje, kurioje „dievo pasirodymas" buvo visiems žinoma metafora[37]: ar tikrai mums reikėtų žiūrėti į šiuos himnus rimtai? Nuomonės šiuo klausimu griežtai išsiskyrė; galbūt turėtume atskirti paties Kalimacho požiūrį nuo žiūrovų, kuriuos jis siekė sujaudinti, požiūrio. Autorių derėtų atskirti nuo jo kūrinio, nors juo buvo siekiama perteikti tai, ką šios šventės reiškė kitiems.[38] Jo žaismingi potėpiai tam neprieštarauja: ir vėl baimė ir artimumas stovi greta, tačiau sąmojis ir lengvumas labiausiai išryškėja mitų aplinkoje, o ne kalbant apie kulto dalykus. Mitas galėjo užduoti vienokį toną, veiksmas ir kulto dalykai – kitokį, tačiau pamaldumas, žadinamas himne Kirėnės Apolonui, yra akivaizdus. Kaip ir kitų dviejų himnų, skirtų dievų pasirodymui, šio veiksmas vyksta dorėnų mieste, kur galima tikėtis pačių tradiciškiausių kultų klestėjimo. Juos mums parodo tam tikri dievams skirti chorai ir sveikintojai: Kirėnėje – jaunuoliai, Arge – moterys. Šie kūriniai padeda pajusti tai, ką atsiribojęs, tačiau įžvalgus stebėtojas galėjo įžvelgti poklasikiniame mieste visuotinės religinės šventės metu. Kalimachas ir jo išsilavinę skaitytojai galėjo mėgautis paprasto pamaldumo, perteikiamo šioje poezijoje, scenomis. Tačiau šių skaitytojų buvo tik nedidelė mažuma, tuo tarpu paprastesnė, pamaldžioji dauguma nebuvo atsiribojusi nuo mitų ir lūkesčių, kurie supo jų dievus.

II–III a. po Kr. daugumos pamaldumas patyrė poetų ir filosofų pašaipą. Senieji himnai ir toliau buvo kopijuojami ir giedami, tuo tarpu naujesnieji kartojo tuos pačius dalykus, tik ekstravagantiškiau.[39] Elidėje vietiniai gyventojai

Pausaniją patikino, kad Dionisas asmeniškai dalyvauja jų šventėse. Jo „apsilankymas" sukėlė stebuklingo vyno tėkmę, o mums išliko senas, mįslingas himnas, kuriame šešiolika Elidės mergelių kviečia dievą „ateiti, atskubėti kojomis tarsi jaučio". Galbūt jos šį himną giedojo, dievo garbei jodamos ant jaučio.[40] Plutarchas pasakojo, kad Arge, Kalimacho himno Atėnei vietoje, gyventojai „įmetė jautį į jūrą ir kvietė iš jaučio gimusį Dionisą pakilti iš vandenų su trimitu", instrumentu, paskelbdavusiu daugelį dievų epifanijų, ypač Kalimacho Aleksandrijoje.[41] Homeras audringajam Dionisui neteikė daug reikšmės, tačiau jo kultas suteikė jėgos Homero įsitikinimų modeliui. Pasirodymai neišnyko: pamatysime, jog įvairiais laikotarpiais juos imta sieti su dar daugiau dievų, kurie buvo laisvai garbinami kaip šalia esančios ir „pasirodančios" dievybės. Tik IV a. pirmą kartą išgirstame apie didelę pagonių epifanijos šventę, atsiradusią, dabartiniais duomenimis, Imperijos laikotarpiu.[42] Vykusi Aleksandrijoje, ji buvo skirta abstraktaus Amžinybės dievo (Ajono) gimimui ir deivės mergelės Korės apsireiškimui statulos pavidalu. Šis naujasis miesto kultas, švenčiamas sausio 5–6 dienomis, buvo tikrai mėgstama šventė. IV a. krikščionys išplatino savąją Epifanijos (Trijų Karalių) šventę – visiškai kitokias apeigas. Jų praktika nieko nebuvo perėmusi iš minėtos pagoniškos ceremonijos, tačiau tikrai ne atsitiktinai abiejų švenčių data kalendoriuje sutapo.

Maldų ir invokacijų kalba sutampa su himnų kalba, būtent jie padeda susieti literatūrą ir gyvenimą.[43] Daugiausia apie juos sužinome iš graikų lyrinės poezijos, ypač iš garsaus Atikos dramaturgo lyrikos; jo prašymai, kviečiantys dievą pasirodyti, paremti kasdienių himnų ir kulto maldų pavyzdžiais. Geriausias pavyzdys, kaip jau minėta, išlikęs Sofoklio kūryboje: dramoje „Ajantas" choras maldauja Apoloną ateiti „nusiteikusį palankiai ir lengvai atpažįstamą". Giesmė giedama apėmus apgaulingai vilčiai, kurią greitai turi sužlugdyti sąmokslas, taigi toks kontekstas galėtų paaiškinti jos drąsų prašymą. Scenoje, kaip ir apeigų metu, šios giesmės buvo derinamos su šokio ritmu. „Panai, Panai..." – kviečia susijaudinęs Sofoklio choras; mūsų vaizduotėje šį šauksmą turėtų lydėti kojų trypimas, Horacijaus priskirtas kaimiečiui griovių kasėjui, triskart „trenkiantis į nekenčiamą žemę", sveikinant itališkąjį Paną. Šios maldos primena, kad dievai dalijosi su žmonėmis jų pakiliomis ir linksmomis akimirkomis, lygiai kaip ir rūpesčiais: Aristofano ir Sapfo kūryboje dievai kviečiami išgerti kartu su taikiais švenčiančiais kaimo šventes žmonėmis; trumpose giesmėse, kupinose pusiausvyros ir grakštumo, chorai kviečia dievus „pasirodyti" ir „pagelbėti" aktoriams nemaloniose situacijose. Šios maldos turi du būdingus bruožus. Jos kviečia dievus vardais, kurie yra susiję su žmonių rankų darbo statulomis; kartais jie iš anksto prašo, kad dievas pasirodytų ypatingu būdu ar tam tikros nuotaikos. Abiejų šių ypatybių istorija ilga ir įtakinga. „Papildomi prašymai", kad dievas pasirodytų tam tikru būdu, buvo naudojami vėlesnių poetų, tačiau niekam tai nepavyko labiau nei Miltonui kūrinyje „L'Allegro". Antikos laikais tai nebuvo vien puošmenos: invokacijų maldos ir toliau buvo sakomos inauguruojant naują dievo kultą, šventyklą ar statulą. Įsivaizduota, jog dievas turėtų į

jas atsakyti tiesiogiai, ką ir toliau pastebime Asklepijo kultuose, atsiradusiuose Imperijos laikotarpiu.[44] Kaip matysime, dievo ir jo kultinės statulos asimiliacija išliko labai glaudi visuose visuomenės ir patirties lygmenyse. Buvo manoma, kad dievas dalyvauja žmonių maldose, todėl sutiksime skrupulingų asmenų, prašančių dievų orakulus patarti, kaip geriau maldose kreiptis į dievybę. Šiuos skrupulus, tebegyvavusius III a., atspindi himnai dievams, sukurti Imperijos laikotarpiu ir priskiriami mitiniam Orfėjui.[45] Be to, žmonės nešiojo kruopštaus darbo amuletus, kuriuose išgraviruotos tam tikros scenos ir legendos turėjo užtikrinti, jog vienas ar kitas dievas pasirodys nusiteikę „maloniam susitikimui."[46] Šis eufemizmas buvo taikomas labiau bauginančioms dievybėms, ypač deivėms, o ypač Hekatei ir kitoms piktoms nakties viešnioms. Kviesdami tam tikros nuotaikos deivę, mirtingieji galėjo apriboti jos buvimo pavojus. Šie maldavimo ypatumai natūraliai vedė prie kerėtojų meno ir dvasinių „burtininkų", apie kuriuos sužinome iš pirmųjų krikščionybės amžių tekstų. Jie parodo, kaip sunku nubrėžti ribą tarp „magijos" ir „religijos", kalbant apie magijoje naudojamas įtaigos priemones. Religija jas taip pat atvirai naudojo, o tai susilpnina magijos, kaip naujo iracionalumo tipo, studijas.

Nuo Homero laikų iki paskutiniųjų V a. platonikų žmonės melsdamiesi tikėjo dievus ateisiant. Jie ne tiek tikėjosi juos pamatyti, kiek pajusti jų „aiškų" buvimą. Stengėsi iš anksto numatyti juos aplankysiančių dievybių nuotaiką, kaip vaikas stengiasi atspėti savo tėvų nuotaikas, nes iš anksto labai baimintasi dievų ir pusdievių „nesutaikomo būdo".

Ar dievai atvirai pasirodydavo be oficialios invokacijos? Čia mes taip pat paliečiame psichologijos dalykus, kuriuos šiuolaikinės mūsų ligų istorijos vargu ar apšviestų: Antikoje, kitaip nei mūsų laikais, „pasirodymai" buvo visuotinės kultūros modelis, perduodamas mitais ir pasakojimais apie praeitį, meno kūriniais, ritualais ir kerinčia Homero poezija.[47] Tačiau senovės žmonės savo dievų nematydavo be priežasties, ir čia reikšminga darosi „nerimo" sąvoka. Esama įrodymų, kad senovės pasaulyje, kaip ir mūsiškiame, žmonės buvo linkę kažką išvysti spaudžiami aplinkybių ar rizikuodami, nors nerealūs pojūčiai užplūsdavo ir darnos su gamtos pasauliu akimirkomis. Niekas neatrodė pavojingesnis ar labiau keliantis nerimą nei kelionė, ypač kelionė jūra, taigi šioje temoje susiduria gyvenimas ir literatūra.[48] Melsdami dieviškos „palydos" savo draugams jūroje, poetai nežaidė literatūros žanrais. Jų kūriniai tęsė religinius įsitikinimus ir veiksmus, siekiančius paties Homero kūrybą, kur daugybę jų galima atrasti epizode, kuriame Atėnė lydi Telemachą į jo pirmąją kelionę jūra. Tai buvo nustatytos maldos, kuriomis prašyta laimingos kelionės, ir nustatyti pagarbos ženklai dievams įlipant į laivą ir išlipant iš jo. Keliautojai pagerbdavo dievus šventyklose, esančiose pakeliui link jūros, ir tikėjo, jog dievas gali būti laive, vesti jį nelaimėje ar tapti matomas esant prastam orui ar įsišėlus audrai. Menas ir literatūra susitikdavo paminkluose, kuriuos jūreiviai pastatydavo saugiai sugrįžę. Jūroje dievai visados buvo šalia, ir audros įkarštyje Kastoras ir Poliuksas buvo akivaizdūs, „liepsnojanti nuostaba", kaip Arielis laivo pirmagalyje.

Kaip ir jūroje, taip ir ligos negandoje buvo manoma, kad dievai priartėja prie savo garbintojų. Kiek galime suprasti iš scenų, IV a. pr. Kr. iškaltų dvipusiuose votyviniuose Atikos reljefuose, dažniausiai dievai buvo matomi sapnuose.[49] Vienoje pusėje vaizduojamas miegantis mirtingasis, lankomas dievo, kitoje – artimas dievo ir mirtingojo susitikimas. Buvo puikiai išaiškinta, jog šių reljefų scenose regimas miegantis ligonis ir ligonio bei dievo susitikimas, patiriamas tuo pat metu sapnuojamame sapne. Įrašų apie „stebuklus" Asklepijo šventyklose pasitaiko ir ant vazų, kur sakoma, jog ligonis už šventyklos ribų sutiko dievą ar jo pasiuntinį, apsimetusį žmogumi.[50] Galbūt šiais kritiniais atvejais žmonės tikrai pasakojo apie tokius susitikimus, ir jei taip, šie pasakojimai nėra šventyklos žynių prasimanymas: „kelias į Emausą" pakeitė ankstesnįjį „kelią į Epidaurą".

Dievo regėjimai taip pat nušviečia „senovės pamaldumo potėpius", votyvinius reljefus, asmenų iškaltus tam tikram dievui. Atikoje seniausi žinomi pavyzdžiai yra skirti smulkesnėms dievybėms – Panui, nimfoms ir upių dievui Achelojui. Būtent šie dievai vėliau buvo išskirti iš kitų „matomų" dievų, nes žmonės ypač buvo linkę juos suvokti savo pačių jausmais. Kai kuriuose reljefuose vaizduojami mirtingieji dievų draugijoje: „tokiuose dedikaciniuose reljefuose įprasta vaizduoti mirtinguosius trečdaliu mažesnius nei dievai; neūžauga Panas, pusiau ožys, pusiau dievas, paprastai yra mažesnis nei jo nemirtingieji bičiuliai."[51] Aiškus šių vaizdinių šaltinis – vizija arba susitikimas, tačiau Achelojo buvimas kelia intriguojančias problemas. Pusiau žmogus, pusiau jautis, jis kaip ir kiti graikų vandens dievai gebėjo pasiversti siaubingais žvėrimis, ir jį išvysti buvo įmanoma tik sapne. Panas ir nimfos buvo lengviau pasiekiami, ypač jų įprastose buveinėse, kur šiltą ir ramią dieną jie prabildavo ar tariamai pasirodydavo. Be to, jie traukė tam tikrus atsidavėlius, ar „tarnus", kurie galėjo gyventi jų draugijoje pasitraukę į kaimo vietoves arba nuolat juos garbinti šventovėje.[52] Šie graikų meno pavyzdžiai suteikia tikslius ir racionalius kontūrus įvykiams, kurie mums siejasi su iracionalumu; mūsų muziejuose, „kondicionuojamo oro akvariumuose", jie yra visiškai pasimetę. Visų laikotarpių graikų votyviniai reljefai yra labai susiję su dievų matymu. Tai perteikiama įrašais, susijusiais su jų dedikacijomis „pagal sapną" ar „dievui paliepus", ir reljefais, kurie mums kartais akmenine nuotrauka parodo tai, ką jų patronas išgyveno. Jų rasta visuose graikiškai kalbančio pasaulio regionuose, ir nors jie taip ir nebuvo surinkti bei išsamiai aprašyti, turimi pavyzdžiai leidžia susiformuoti kai kurioms neigiamoms nuomonėms.[53] Votyviniai paminklai neapsiribojo laisvaisiais aukotojais: turime vieną, užsakytą vergo, mačiusio „dievų motiną". Kartais dovanotojai buvo žyniai, tačiau toli gražu ne visada; šių paminklų įrašai ir dedikacijos nebuvo kontroliuojami, ir jie vis gausiau patvirtino religingumą, egzistuojantį už oficialaus kulto atstovų rato. Moterys taip pat juos dedikuodavo, tačiau jų nebuvo dauguma, jos sudaro tik šeštadalį paties išsamiausio dabartinio sąrašo. Žinoma, nėra jokių sąsajų tarp votyvinių paminklų skaičiaus ir sapnų apie dievus, kuriuos susapnavo vienos ar kitos bendruomenės ar lyties atstovas, skai-

čiaus. Vis dėlto galime tarti, kad šios dedikacijos akmenyje nebuvo išskirtinė moterų ar žynių veiklos sritis ar vien vyrų reikalas. Kaip ir Mileto vizijos, jos apėmė abi lytis ir visas socialines klases.

Dievų pasirodymai visada sulaukdavo kritikos: Platonas skundėsi, kad Homeras palaiko tokias nesąmones, ir buvo linkęs tai vertinti kaip vien moterų haliucinacijas. Nors žinome apie vieną spartietę, kuri pasakodavo ilgas istorijas apie ją aplankiusias dievybes, ir galime patikėti viskuo, kas žinoma apie Aleksandro Didžiojo motiną, tačiau kiti įrodymai nepatvirtina moterų daugumos. Asklepijo gydymo šventyklose pasakojimai apie stebuklingus pagijimus buvo iškabinti siekiant padaryt įspūdį lankytojams, tačiau moterys minimos tik trečdalyje išlikusių tekstų, o visi žyniai, kurie galiausiai juos užrašė, buvo vyrai.[54] Įtikintų netikinčiųjų buvo labai nedaug, taigi tinka tai palyginti su tikėjimu fėjomis, dar visai neseniai gyvavusiu Šiaurės Europoje. Tai aiškinantis galima justi, kad antgamtiniai apsireiškimai, nekėlę abejonių XVI a. žmonėms, neatsilaikė prieš proto pažangą. Tačiau tuo metu, kai rašė Marxas ir Darwinas, fėjos egzistavo daugybei žmonių, niekada neskaičiusiems tokių knygų. Kitaip nei Olimpo dievai, fėjos gyveno labai priklausydamos nuo žmonių.[55] Antikoje buvo sakoma, kad nimfos vagia iš tėvų namų mažus vaikus, tačiau kitaip nei nimfos fėjos priklausė nuo žmonių dėl maisto, įrankių ir savo ypatingų rekrūtų – vaikų, kuriuos vogdavo ir keisdavo į laumiukus. Fėjos dažniausiai būdavo kaltos dėl žmonių nelaimių, be to, jas lengva buvo susitikti. Kaip ir dievai, jos gyveno laukinėse vietovėse, tačiau labiau joms patiko miškai ir miškais apaugę keliai, nuo seno pavojingos Europos vietos. Nors Panas buvo garbinamas kaip „geras vedlys" per atšiaurias vietoves, stulbina tai, kad antikinėje literatūroje visai nepasitaiko „laumių vedlių" – antgamtinių būtybių, lydinčių keliautoją per tankius miškus. Fėjos aiškiau buvo skirstomos pagal savo nuopelnus: laumės nebuvo visai tas pats, kas namų dvasios; ir tie, kuriems tekdavo jas pamatyti, suprasdavo skirtumą. Apie 1900 m. Meno saloje buvo žinomos dvi fėjų rūšys, ir tikrai egzistavo žemesnioji fėjų klasė: jos buvo mažesnės ir mažiau kerštingos. Jos gyveno skyrium nuo kitų rūšių ir nuo žmonių, „debesyse, kalnuose, ūkanose, bjauriose bedugnėse ar dideliuose urvuose jūros pakrantėje, kur, sakoma, dažnai girdėjosi jų šūksmai". Kaip ir Homero dievai, fėjos buvo linkusios elgtis tarsi partizanai: „Mažieji žmoneliai labai domisi žmonių reikalais, – 1908 m. pasakojo airis iš Sligo, – jos visada kovojo už tiesą ir teisingumą. Kieno pusę jos palaiko mums kariaujant, ta pusė laimi. Jos palaikė būrus, ir būrai išsikovojo savo teises. Jos man sakė, kad padėjo japonams, o ne rusams, nes rusai buvo tironai. Nors kartais jos kovodavo ir tarp savęs. Viena iš jų kartą yra pasakiusi: „Aš kaučiausi už draugą arba už Airiją"."

Šiuo klausimu dievų ir fėjų nuomonės labiausiai sutapo. Homero kariaunos jautė dievų buvimą gamtos ženkluose ar mūšį lydinčiame triukšme, tikėjo, kad dievai stovi šalia, pagelbėdami kariams kovoje. Ši tema buvo plėtojama per visą Antiką, jaučiama gyvenime ir literatūroje, karta iš kartos. VI a. pr. Kr. spartiečiai pasiėmė į mūšį „Oresto kaulus" kaip karo sąjungininkus, be

to, kariuomenę lydėjo Kastoro ir Poliukso atvaizdai. Jei į karą eidavo tik vienas karalius, jie pasiimdavo Kastoro arba Poliukso atvaizdą, bet jokiu būdu ne abu. Spartiečiai buvo konkretesni nei vėlesnės kariuomenės, tačiau ir prietaringesni.[56] *Išsilavinusių žmonių bei karių* nuomonės apie tokį buvimą šalia nesiskiria. Pirmajame Pasauliniame kare tiek kareiviai, tiek dvasininkai tikėjo Monso angelu, kuris vaidendavosi niekieno žemėje, dalyvaudavo jų atakose ir rūpindavosi paliktais kūnais. Per visą Antiką trukę bandymai dievų buvimą apriboti mažumos tikėjimu mistika arba moterų ar žemesnių sluoksnių kliedesiais žlunga susidūrę su karo tikrove. II a. ketvirtajame dešimtmetyje šią temą palietė istorikas Herodianas, pasakodamas apie neseniai Maksimino įvykdytą Akvilėjos apgultį. Jos metu kariai matė dievą Apoloną, pasirodantį virš miesto jam būdingu būdu ir besikaunantį jo pusėje. Nėra aišku, sakė Herodianas, ar jie tikrai tai matė, ar pramanė, kad pateisintų savo pralaimėjimą: kartais karvedžiai sugalvodavo „pasirodymus" savo vyrams padrąsinti. Reikšminga tai, kad Herodianas neatmetė kareivių pasakojimo, nes aplinkybės, pasak jo, buvusios tokios ypatingos, kad viskas įmanoma.[57] Šie seni įpročiai nyko lėtai. 394 m. Romos pagonys, paskutinį kartą bandydami pasipriešinti prie Frigido upės Šiaurės Italijoje ant gretimų kalvų pastatė dievo Dzeuso atvaizdus su auksiniais žaibais kaip savo regimus sąjungininkus. Mūšį jie pralaimėjo, o nugalėtojai krikščionys, pasak Augustino, išsidalijo žaibus ir iš jų išsityčiojo.[58] Todėl V a. ilgą tradiciją tęsė Zosimo pagonių istorija, kai jis savo skaitytojams pasakojo, kaip apgulęs Atėnus Alarikas nustebo išvydęs stovinčią ant sienų Atėnę Promachos. Kaip būtų plojęs Gordianas! Ji vaikščiojo sienomis, visa apsišarvavusi, „lygiai tokia, kokią ją pavaizdavo Feidijas", ir atrodė tokia grėsminga kaip Homero Achilas. Miestas išgyveno, o Zosimas perėmė šį pasakojimą, vieną iš paskutinių ir geriausių įrodymų, kaip menas veikė pagonių įsivaizdavimą apie jų dievus.[59]

Homero kūryboje dievai turėjo mėgstamas vietas, lygiai kaip ir mėgstamus žmones, ir buvo tikima, kad jie neleis toms vietoms sunykti. Baigiantis pagoniškajai Antikai šis tikėjimas vis dar buvo gyvas. Dievai „tiesė savo rankas" virš miestų, kaip Solonas vaizdingai priminė atėniečiams; šie jo nepamiršo, tai mums liudija įstabus žodžių žaismas, kuriuo Aristofano komedijose apgaubiama ši tema ir jos kalba. Taip juokauta numanant, kad auditorija mintinai žino Solono žodžius.[60] Apie šiuos gynėjus priminė apgultys ir mūšiai, kaip ir liga iškviesdavo žmonių asmeninius dievus. Jie buvo „matomi" apgultiesiems ir apgulėjams, ir būtent dėl šio regimo dalyvavimo romėnų karvedžiai oficialiai kviesdavosi dievus, rengdamiesi pulti miestą.[61] Miestai turėjo savo „vadovaujančias" dievybes, o garsias šventyklas turėję miestai ir toliau skelbėsi „mielais dievams". Dievų pasirodymai buvo aprašomi vietinėse istorijose ir šventyklų kronikose, kur jie Homero pavyzdžiu susipynė su dedikacijomis dievams: šios knygos galėjo būti viešo rūpesčio objektas, patvirtintos miesto susirinkimo ir paremtos ligonių išnagrinėtais senesniais įrašais bei liudijimais. „Pasirodymai" suteikdavo šventykloms reikšmingumo, o antikvarams darbo; tuo tarpu jie ir toliau

šmėkščiojo šurmulingame miesto gyvenime.[62] Magnezijoje prie Meandro buvo sakoma, kad vietinė Artemidė „stovėjusi šalia" visų šventyklą stačiusių žmonių. Lygiai kaip atėniečiai savo maldomis kviesdavo dievus „stovėti šalia" jų klasikinės demokratijos bendruose susirinkimuose, taip ir Dionas Prusas, keliaudamas per I a. imperiją, pasakojo šv. Pauliaus miesto Tarso gyventojams, kad jų didvyriai įkūrėjai Persėjas ir Heraklis lankė ir stebėjo jų viešus susirinkimus.[63]

Per mitus ir Homero poeziją dievų apsilankymai ir toliau krovė dideles galimos patirties atsargas, kuriomis galėjo naudotis poetai bei menininkai, tačiau dauguma žmonių jų neatmetė kaip gyvenimo galimybių. Jie buvo grindžiami realiais pastebėjimais, kurie nebuvo išgalvoti iš nieko, nes kildavo įtampos ir nerimo laikotarpiais, kai „buvimas" buvo geriausiai pasiekiamas proto žvilgsniui. Šie įsitikinimai nebuvo mažumos sukurtos keistos fantazijos. Jie buvo jaučiami visoje socialinėje ir politinėje aplinkoje ir galėjo įvesdinti į svarbius ir reikšmingus įvykius. Aiškiausiai šį ryšį matome III a. pr. Kr. pabaigoje, kai miestai buvo puldinėjami karingų graikų karalių. Tais visuotinės įtampos laikais ištisi miestai tvirtino regintys savo dievus, ir kartą juos išvydę stengėsi iš to pralobti. Jie siuntė pasiuntinius į nesibaigiančias keliones po kaimynystėje įsikūrusius miestus ir pas valdovus, prašydami pripažinti, kad dėl šio dieviškojo pasirodymo jų miestas yra „neliečiamas". Jei pasiuntiniams nepavykdavo, dievai galėdavo pasirodyti dar kartą, paskatindami dar vieną diplomatinę kelionę, kad būtų išsiaiškinta, ar didžiosios valstybės suteiks „neliečiamumą" dievų globojamiems miestams.[64] Šis nesibaigiančių karų amžius buvo palankus galimybei matyti vizijas. Dievų pasirodymai išties susipynė su nerimu, tačiau sąvoka praranda savo galią kaip kurio nors vieno Antikos amžiaus apibūdinimas. Kaip dievai ir jų pyktis, nerimas reiškėsi visada. Tai nebuvo išskirtinis Antoninų laikotarpio bruožas: tai buvo nuolatinė patyrimo gija, atvedanti dievus į mirtingųjų regėjimo lauką. Ši gija taip pat buvo „pagonių religijos laikymosi" dalis, nepriklausoma nuo apeigų, kuriomis reikėjo garbinti dievus.

II

TAD ARTIMI susitikimai darė nuolatinį poveikį graikų poezijai ir menui, religiniams kultams ir karinei bei diplomatinei veiklai. Per visą Antiką kultūros modelis siejo juos su proto sandara, kurioje jie iškildavo su ištisomis asociacijų, tokių pat senų kaip Homeras ir mitų pasakojimai, atsargomis. Galėtume manyti, kad pasikeitus religinei kultūrai ir socialiniams santykiams daugiau tokių žmonių kaip Kalimachas atsiribojo nuo šio paveldėto modelio, todėl žvelgė į šias patirtis su ironija arba nostalgija. Ankstyvuoju krikščioniškuoju laikotarpiu religinio gyvenimo formos išaugo, tačiau dieviškųjų susitikimų idėja neišnyko: ji augo kartu su jais.

Artimi susitikimai veikė skirtingas filosofijas bent jau dėl to, kad jų mokytojams rūpėjo jas paneigti.[1] Platono susirūpinimas Dievo regėjimu, Aristotelio

pasakojimas apie „dievų draugą", stoikų mėgtas „regimų" dievų perkėlimas į dangaus žvaigždes – šios pastangos, kiekviena savaip, kai ką buvo perėmusios iš populiarių idėjų apie dievų „buvimą", kurį jie norėjo patobulinti arba paneigti. Tų idėjų įtaka ypač aiški buvo Epikūro mokyme: jis siūlė savo paties nuomonę, kodėl dievai būna „akivaizdūs", mėgindamas jų pasirodymus aiškinti nakties poveikiu; jis pripažino, kad iš jų žmogus gavo ištisą klaidingą dievybės sampratą. Krikščionybės epochoje platonikai vartojo Homero analogijas aiškindami savo mokytojo Sokrato mintį apie vidinio dievo vadovavimą; galiausiai jie imdavo ginti „persirengusius šnipus", išjuoktus paties Platono. Tuo tarpu stoicizmas leido imperatoriui Markui Aurelijui ir toliau rašyti apie dievus kaip apie „pagalbininkus" ir „padėjėjus", „regimus" tarsi žvaigždes danguje, tačiau taip pat apsilankančius sapnuose kaip draugai ir mokytojai. Autoriai buvo linkę šių pagalbininkų nevertinti skeptiškai: oratorius Dionas ir istorikas Dionas, gydytojas Galenas, Plutarchas, niekuomet nebuvęs tiek skeptiškas, kad nuslėptų pasakojimą apie dievų pasirodymus praeityje, ir vėlgi Pausanijas savo kelionėse po Graikiją ir Rytus. Nors jis mėgo paaiškinti atgrasesnes kultų ypatybes, tačiau gerbė senąją tradiciją, bylojančią apie dienas, kai žmonės ir dievai puotavo kartu.[2] Azijoje išvydęs nuo herojaus kapo kylant dūmus, jis palaikė juos mirusiojo buvimo įrodymu. Jis išmanė savąjį Homerą ir pritariamai citavo Heros žodžius apie tai, kaip pavojinga dievus matyti „aiškiai". Užsiminė juos buvus patvirtintus visai neseniai, kai Egipto valdytojas papirkęs žmogų, kad šis įeitų į Izidės šventyklą be deivės pakvietimo, ir ši jį rūsčiai nubaudusi.

Iki krikščioniškosios epochos „pagonybė" dažniausiai tiriama pasitelkiant jos Rytų kultus ir misterijų religijas, jos maginius tekstus ir „Hermio Trismegisto" išmintį bei „teurgijos" mokslą, kuriuo filosofai ir išsilavinę žmonės mėgino paveikti dievus ir priversti juos pasirodyti. Šis akcentas buvo skirtas pernelyg siauram ratui. Kiekvienas iš šių aspektų buvo susijęs su dievų ankstesniuoju „buvimu" ir jį veikiau plėtė nei siaurino. Nuo helenizmo laikotarpio naujesnieji dievai iš graikakalbių Rytų padėjo praplėsti senuosius, įprastus „susitikimo" šablonus, o šie savo ruožtu padėjo sklisti jų kultams. Izidės „buvimo" buvo šaukiamasi, siekiant pagalbos mirtingiesiems teismo procesuose ir kelionėse,[3] o patirdavo jį sekėjai, meiliai stebeilijantys į jos statulą. Dievas Sarapidas netruko plačiai paplisti vos atsiradęs, nes buvo prieinamas sapnuose ir pasirodydavo bei duodavo nurodymus visų sluoksnių žmonėms. Nuo VI iki IV a. pr. Kr. yra žinoma patvirtinimų, jog dievai, kaip manyta, apsilankydavę jiems skirtuose pokyliuose ir aukojimuose, tačiau juos mums dar sykį patvirtina pakvietimų bilietėliai į Sarapido „guolį", apie kuriuos žinome nuo II a. pr. Kr.[4] Pastangos šiuos dalykėlius sumenkinti, aiškinant juos kaip pakvietimus į klubų pobūvius, galų gale sužlugo atradus bilietą, kuriame svečią kviečia pats dievas. Šios šventės vykdavo šventyklose arba privačiuose namuose ir atvesdavo žmones į vertą susidomėjimo pobūvį, globojamą paties dievo. Sarapidas, pasak elegantiško himno, savo garbintojams buvo „ir šeimininkas, ir svečias". Jo kaip šeimininko vaidmuo yra paliudytas, o jo kaip svečio dalyvavimu esama pagrindo patikėti.

Iš Palmyros turime daugybę panašių bilietų, kviečiančių svečius papietauti su vienu ar kitu dievu.[5] Jie nėra kokia nors siriška keistenybė. Neįprastai gerai išsilaikę šie bilietai į dangišką puotą dera prie pobūvių, į kuriuos Viduržemio jūros regione sukviesdavo Sarapidas. Dievų vaišės buvo įprasta praktika: „Aukso asile" Apulėjus aprašo, kaip kepėjo žmona nesant vyrui gausiai nukrauna stalą ir „laukia jauno meilužio lyg kokio dievo."[6]

Misterijų religijose senieji dievo pasirodymo modeliai nebuvo pakeisti. Įsivaizduota, kad dievai labiausiai gali pasirodyti įšventintiesiems žmonėms ir jiems pagelbėti jų tolesnėse nelaimėse. Galbūt toks įsivaizdavimas nebuvo plačiai paplitęs, tačiau sąsajos siekė giliau: kiek mums byloja tekstai, visame misterijų rituale susitikimo idėja buvo svarbiausia.[7] Įšventinimo apeigų aprašymai leidžia numanyti, kad jose susimaišydavo baimė, apreiškimas ir nuraminimas, kuriuos jau galima atpažinti Homero poezijoje: pašvenčiamasis buvo „tas, kuris matė", po „varginančių klajonių ir kelionių tamsoje, tarp visokiausių siaubų... nuostaba... įstabi šviesa... giesmės ir šokiai, ir šventi pasirodymai." „Aš patyriau apačioje esančių dievų ir viršuje esančių dievų buvimą, – sakoma viename mus pasiekusiame asmeniniame pranešime apie įšventinimą, – ir garbinau juos iš labai arti." Atrodo, kad misterijos išgyvenimas buvo sutelktas šioje senojoje regėjimų srityje. Kai burtažodžiuose ar maginiuose tekstuose randame pažadus iškviesti ir parodyti dievus, tai juos vėlgi sieja su tradicinį religingumą žyminčia gija. Magija siūlė technologiją, padedančią įvykti artimiems susitikimams: tai buvo senosios vilties susisteminimas, o ne keista naujovė.

Šių maginių praktikų patvirtinimai susiję su imperijos laikotarpiui būdingu nuotaikos pasikeitimu, galimus dievo regėjimus pakreipiančiu nauja linkme: „Biurokratijos ir tokiõs kaip mūsų sumaterialėjusios civilizacijos spaudimo amžiuje, kai medžiagines reikmes menkai teatsveria labdara, toks religinis individualizmas leidžia žmonėms vaizduotis dalykus, esančius virš juos įkalinančio dangaus."[8] Vis dėlto Antoninų amžiaus regėtojai nebuvo prislėgti menki žmoneliai, o jų „religinis individualizmas" išaugo iš ne tokių tiesioginių šaknų. Jis siekė Homerą ir jo epuose perteiktą suvokimą, kad „ne kiekvienam dievai pasirodo"; jo pagrindas buvo tas pats, kaip ir senųjų maldų formulių. Šie regėjimai nereiškė atsako į socialinę klaustrofobiją. Bet kurioje religinėje kultūroje „nelaimingumas ir misticizmas" nebūtinai turėjo būti susiję, ir jau tikrai taip nebuvo Antoninų ir Severo amžiuje. Siekiantys dievus išvysti pagonys dažnai buvo pasiturintys, išsilavinę, ambicingi žmonės, pernelyg neslegiami „biurokratijos". Jų regėjimai buvo ne pasyvus bėgimas, o pozityvios pažinimo paieškos. Žmonės norėjo pažinti aukštesnės teologijos paslaptis ne todėl, kad buvo prislėgti, o dėl to, kad mokyklos ir filosofai kėlė kur kas daugiau klausimų nei buvo pajėgūs atsakyti.

Homeras dievų regėjimų aiškiai nesiejo su moraliniu ir dvasiniu pranašumu: dievams tiko būti matomiems draugų ar numylėtinių, kuriems jie norėdavo pasirodyti. Čia, kaip ir kitur, filosofija senajai homeriškajai formai suteikė moralinės gelmės, ir krikščionybės epochoje dievo „regėjimas" buvo akivaizdžiai

susietas su maldingomis dvasinėmis pastangomis. II a. viduryje naujuoju teurgijos mokslu siekta dievus „iššaukti" jų pačių apreikštais simboliais. To mokslo mokytojai griežtai jį skyrė nuo magijos, nes jis reikalavo, kad jo praktikuotojai pasižymėtų dvasiniu ir moraliniu pranašumu.[9] Todėl teurgija traukė filosofų protus, ypač platonikus nuo III a. po Kr. antros pusės. Keliuose žymiuose skyriuose neoplatonizmo mokytojas Jamblichas (apie 300) išvardija aiškius dievų, angelų ir demonų pasirodymo skirtumus. Jis ir jo rinktiniai skaitytojai puikiai žinojo apie garso ir šviesos potyrius, kuriais buvo paremti šie skyriai, nors viso dievo pamatymas atrodo gana išskirtinis reiškinys, sprendžiant iš Jamblicho vertinimo. Mirtingojo akis nei protas, pasak jo, niekuomet neįstengtų aprėpti grynojo dievybės atvykimo didumo ir grožio.

Prieš pat atsirandant teurgijai išmintingojo pagonių dievo Hermio Trismegisto mokiniai jau siekė išgyventi dvasinį Dievo patyrimą.[10] Jų tekstų lygis ir kokybė skiriasi, tačiau šie siekiantieji nebuvo vien vargšai ar pamaldūs žemesniųjų klasių atstovai: tarp jų buvo išsilavinusių žmonių, gebėjusių rašyti puikia graikų kalba ar samprotauti platonikų filosofijos temomis. Dvasingesniuose jų tekstuose randame naują mistinės vienovės su Dievu motyvą, su filosofų Dievu, o ne Homero epų „pagalbininkais". Čia aiškesnis darosi ryšys tarp buvimo pojūčio ir subjekto „emocinės būsenos": emocija yra susitikimo su Dievu matas. Subjekto tapatybė susijungia arba susilieja su Kitu, kurį jis tariasi susitinkąs. Jo regėjimas, mokė tekstai, užkerta kelią garsui ir teikia ramumą bei nejudrumą: jis ateina ir nueina priklausomai nuo stebėtojo gebos. Tai dievo suvokimas „sielos akimis", ne kūno akimis; šia naująja prasme jis tęsia senesniuosius susitikimo būdus. „Visur Dievas tau pasirodys, tuo metu, tose vietose, kur tu jo neieškai, tau bundant ir mingant, keliaujant jūra ar sausuma, kalbant ir tylint... Ir tu vis dar sakai, kad Dievas yra nematomas? Sakyk ne taip." Hermetikų tekstai skiriasi užmoju ir patarimais, bet „jeigu bandyčiau jų mokslą apibendrinti vienu sakiniu, nė vienas netiktų geriau kaip šis: Palaiminti tyraširdžiai, nes jie regės Dievą."

Kiekviena iš šių pasirinkimo galimybių plėtė dieviškų pasirodymų sferą. Neišstumdavo kitų ir netrukdė tradiciniams mitų ir Homero poezijos susitikimams. Tarp šių gausėjančių galimybių išskirtume skirtingus artumo lygmenis: nenumatytas artumas, naktį ir dieną; dievo ir žmogaus susitikimas akis į akį; dievų apsilankymai neatpažįstamais pavidalais; naktinė dievo „draugija", kuria džiaugiamasi sapne. Jei nagrinėtume juos iš eilės, galima prisiminti Listros ir Mileto gyventojų kategoriją.

Nuo Homero visas šias užuominas apie dievybės buvimą aprėpia vienintelis graikiškas žodis, *epiphaneia*. Jis duoda pradžią tolesnei, pohomerinei, plėtrai: kultą, kuriuo gerbiami gyvi žmonės ir valdovai, „dievai", kuriuos kiekvienas galėjo susitikti neužsimaskavusius. 196 m. pr. Kr. titulas *epiphanes* pirmąsyk buvo suteiktas karaliui Ptolemajui V taip pažymint netikėtą dievišką jėgą, kurią jis parodė kritiniu jo karalystei momentu.[11] Kaimyninių kraštų karaliai šį garbingą vardą nusižiūrėjo, ir II bei III a. po Kr. jis tapo įprastu graikišku die-

viško valdovo titulu. Šį lygmenį taip pat reikėtų įtraukti į mūsų paveikslą, nors veikiau dėl jo padarinių.

Nenumatytą dievų artumą aiškiausia nustatyti ir lengviausia dokumentuoti. Kadangi dievų artumas buvo nenuspėjamas, žmonės visąlaik kreipdavosi į jų orakulus ir kviesdavo juos maldomis, priesaikomis bei užkeikimais. Šios praktikos klestėjo ankstyvaisiais krikščionybės amžiais ir ryškiausiai buvo įkūnytos didžiulėmis dirbtinėmis ausimis, kurias garbintojai aukodavo daugelyje šventyklų, ypač pašvęstose Izidei ir Sarapidui, ir į kurias kreipdavo arba šnibždėdavo savo prašymus. Buvo manoma, kad dievai išgirsta tylias maldas, ir imperijos suklestėjimo laikotarpiu himnuose bei įžaduose prie jų vardų dažnai pridurиamas epitetas „išklausantis".[12]

Nenumatyta dievo galia galėjo reikštis labai konkrečioje vietoje ir labai koncentruotai, pavyzdžiui, *asylum* teritorijoje, nubrėžtoje aplink šventoves ir šventyklas. Manyta, jog šiame ribotame plote dievas sergsti maldautojus; atsidūrusieji jame dažnai jausdavo artesnį dievo buvimą. Šiuose šventuose aptvaruose dievai atidžiai sergėjo savo turtus bei lobius ir vykdė vietos apsaugą, kurios šaukiamasi arba kuri apibūdinama daugelyje įrašų. Patys išraiškingiausi – rastieji šiaurės rytų Lidijos kaimuose, kur dievo turto prievartautojai, jo medžių kirtėjai, jo paukščių gaudytojai ar netyčiniai jo nuosavybės vagys praneša apie patirtas bausmes ir atlygina žalą paskelbdami savo nusikaltimus viešuose įrašuose. 194–195 m. „Stratonikas, Euangelo sūnus, iš nežinojimo kirto Dzeuso ąžuolą iš Dvynių ąžuolų ir dėl Stratoniko tikėjimo stygiaus Dzeusas sutelkė savo galią." Jis vos neužmušė pažeidėjo, kuris „atsigavo po didžio pavojaus ir atsidėkodamas surašė šią dedikaciją"; „ir aš skelbiu, niekas niekada teneniekina Dzeuso galių ir tenebando vėl kirsti ąžuolo."[13] Tame pačiame regione rastuose įrašuose minimas vadinamasis „skeptro iškėlimo" procesas, kuriuo kaimo gyventojai šaukdavosi savo vietinio dievo ar deivės teisingumo. Šie atvejai leidžia mums prabėgomis užmesti akį į bene gyviausius kaimo gyvenimo vaizdus tarp I a. ir III a. vidurio.[14] Įtarus, kad blogai elgiamasi su našlaičiu, arba pirtyje pavogus skalbinius, kaimo gyventojai surengdavo „skeptro teismą" ir kviesdavo visa reginį dievą. Kai iš bandos dingo trys kiaulės, įtariamieji „nesutiko", kad būtų šitaip kreipiamasi į skeptrą, bet kreipimasis vis tiek įvyko ir netrukus dievai užmušė juos visus. Apkaltinus pamotę posūnio nuodijimu, pakilo skeptras; netrukus mirė ir ji, ir jos tikrasis sūnus. Apie šiuos atvejus žinome dėl to, kad išlikę gyvi giminaičiai įrašė juos akmenyje ir aprašymus paskelbė viešai, kad numalšintų dievų rūstį. „Dvylika skeptrų" buvo kviečiami, kad apsaugotų kapus nuo išniekinimo, – „nepermaldaujami skeptrai", kurie įžeidėjo šeimą nubausdavo amžiams. Čia veikiančiosios jėgos buvo pačios lazdos, tačiau už jų slypėjo dievybės buvimas, susekdavęs įžeidėjus pagal simbolius, pritaisytus ant lazdų, kurias nešdavo dievų žyniai. Nesant Romos vietininko, dievai patys turėjo tribunolą kaimiečių paskaloms ir nusižengimams malšinti.

Šie „prisipažinimo" tekstai gyvai liudija dieviškąjį buvimą; tačiau ar jie tėra savita tos vietos ypatybė tiek turiniu, tiek forma? Neturėtume jų neteisingai

suprasti kaip patvirtinimo, kad dievų buvimas kiekvieną akimirką buvo sunkiai pakibęs virš kiekvieno gyvenimo; jie buvo paskelbti tik po veiksmo, kuriuo visiškai paniekinti dievai. Šiuose Anatolijos kaimuose žmonės, kaip ir visi respublikos romėnai, buvo linkę pirmiausia veikti, rizikuodami, jog vėliau teks sumokėti. Tik susimokėdavo jie savitu būdu. Nebuvo jie kokie vargšai žmoneliai: įrašai iškalti specialistų, o akmuo ir jo raižyba kainavo brangiai. Jų tikėjimas dievų pykčiu nereiškė vietos savitumo. Kiekvienas miestas tam pykčiui suversdavo badmečius ir žemės drebėjimus, ir kaip amžinos buvo šios nelaimės, taip amžini ir dievai.

Ar lengvesniais laikais dievai buvo juntami kaip nuolatiniai neregimi globėjai, ne tik miestų, bet ir žmonių kasdieniuose gyvenimuose? Iš dalies tai priklausė nuo dievo padėties. Olimpo gyventojai buvo susiję su Homero herojais, o Dzeusas – pernelyg pasipūtęs, kad bendrautų su žemesniais nei karaliai.[15] Tačiau Hermis ir Heraklis buvo ne tokie atitolę; Homeras jau buvo Hermį pavaizdavęs kaip patį draugingiausią dievą. Jie lydėdavo žmones jų kelionėse, sugrįžę jiems dėkodavo už vadovavimą įrašuose: „Būk maloningas, Herakli, – prašė keliautojas įraše, rastame Romoje, – nes tu visados esi su manimi, kaip aš tavęs ir meldžiu, ir visuomet laikai savo ranką ištiesęs viršum manęs." Žodis „visuomet" nebuvo tuščias.[16] Graikų pasaulyje daugiau niekas mums neprimena savininkiškos kalbos, kuria kai kuriuose įrašuose šeimos kreipiasi į „mano Minervą" arba „mūsų Hermį". Užtat dievai buvo šlovinami kaip „pagalbininkai" ir „padėjėjai", – tie žodžiai nuolat kartojasi imperatorių Marko ir Juliano religiniuose veikaluose.[17]

Krikščionybės epochoje šią neregimą draugiją aiškiai imta sieti su moraline verte; šią temą vykusiai išplėtojo oratorius Maksimas Tyrietis vienoje iš savo vaizdingų kalbų, kurią jis paskelbė II a. po Kr. antroje pusėje ir kurią lengva įsivaizduoti viešai skaitomą išsilavinusiems miesto žmonėms.[18] Kiek, – klausė jis, – teisybės esama toje senoje misterijoje, Sokrato dieviškajame vadovavime? Ar tikrai geriausiai jį išaiškinęs Homeras, rašydamas apie dievų pasirodymus didvyriams? Lygiai kaip Atėnė vadovavo Odisėjui, taip dieviški ženklai vedė Sokratą ir kitus dorybingus vyrus. Žinoma, – tęsė jis, – nesate tokie prasčiokai, kad tikėtumėte Homerą įsivaizdavus šiuos „dievus" pažodine, fizine prasme: Maksimas turėjo dovaną nepateikdamas jokių argumentų paniekinti realistines savo klausytojų pažiūras. Kalbėdamas apie dievus Homeras, pasak jo, turėjęs galvoje dieviškas jėgas, *daimones*, kurie lydi doruosius, „dalyvauja jų gyvenime" ir, pasitelkiant tą gražųjį įvaizdį, „laiko ištiesę rankas" viršum jų. Nors vieną Homero epifanijų aspektą Maksimas alegorizavo, kitą priėmė už gryną pinigą. Savo kalbą jis užbaigė Homero jaunikių eilutėmis apie dievus kaip „persirengusius šnipus".

Šis puikus veikalėlis leidžia numanyti auditoriją, mėgstančią pamąstyti apie daimonų vadovavimą žmonėms. Neabejotinai parašytas viešam skaitymui, jis nebuvo visiškai atsietas nuo gyvenimo, ir, žinoma, nebuvo nauja nė jo tema. Ji netgi buvo susijusi su žmonių gimtadieniais.[19] Graikai tam tikras dienas pri-

skirdavo konkretiems dievams ir mėgdavo juos pagerbti kas mėnesį atėjus toms dienoms; be to, jiems būdinga idėja apie žmogaus palydovą daimoną ir apie šiuos bendruosius žmonių gimimo dienų „globėjus". Romėnai nuo seno gyvai tikėjo kiekvieno žmogaus dvasia palydove, „genijumi", kuris gimdavo kartu su žmogumi, todėl kiekvienas žmogus jį pagerbdavo savo gimimo dieną.

Šį dieviško, neregimo vadovavimo jutimą galima atsekti pavienių asmenybių raštuose, tačiau labiausiai – oratoriaus Elijaus Aristeido, kuris gyvendamas itin stipriai jautė dievų draugiją. Savo raštuose Elijus užsimena apie tokią daugybę bendravimo su dievais pavidalų, kad jo komentarus šiuosyk geriau pasilikti atsargai, nes neregimas buvimas yra tik vienas jų visumos aspektas. Verčiau jį pasekti pasitelkiant mažesnio rango dievybę, kuri mus dar sykį perspėja nemanyti, kad šis „buvimas" ilgainiui išnyko.

Joks buvimas nebuvo juntamas dažniau nei Pano, o Romos pasaulyje geriausiai jį apibūdino Horacijus, taip šiltai rašęs apie savo patiriamą dievų globą ir Pano pagalbą savo užmiesčio ūkio gerovei. Panas Horacijų lankė „dažnai", nors akis į akį nebuvo jam pasirodęs. Kalvos aidėjo nuo jo dieviškos muzikos garsų: „poeto reiškiama pagarba savo gerovės šaltiniui dvelkia dvasia, gimininga tai, kurios pastūmėti italai vadina duoną *la grazia di Dio*."[20] Atrodo, Horacijui teko girdėti paskutinius dievo žingsnius: Panas, kaip teigė keliautojas Plutarcho draugams, mirė Tiberijaus amžiuje.[21] Vėliau krikščionys šiam pranešimui teikė daug svarbos. Pagal mėgstamą žodžių žaismą, „Pan" graikiškai reiškė ir „visa", taigi jo mirtis simbolizavusi ir visų demonų mirtį. Su šiuo Pano reikšmių žaismu jie paskubėjo, nes buvo tik vienas pranešimas apie jo mirtį valdant Tiberijui, kuriuo niekas netikėjo. Pano kultai išliko įaugę pačioje miestų širdyje ir jų tapatybėje,[22] „Pano kalva" Aleksandrijos viduryje ar Cezarėjos Panijo olos ir šaltiniai, kurių aplinkoje dieviškasis asmuo tebevaizduotas II a. monetose. Pano atvaizdų gausu ir II a. Azijos miestų monetose, nors jie neatspindi vietinio kulto, o valdant Gordianui įprastinių Pano atvaizdų protrūkis pasirodo ant vietinių mažo Likijos miestelio Arnėjos monetų: raguotas Panas, apsikabinęs nuogą nimfą.[23] Tuo tarpu Panas buvo rastas naujose vietose, Egipto dykumos gilumoje, kur piligrimai ir keliautojai garbino jo urvą, – Panas, *qui affectionne les hémi-spéos*. Jis buvo keliautojų vedlys, „sėkmingos kelionės Panas"; gelbėdavo jūreivius, kai laivas sustodavo nutilus vėjui. Jo buvimas neišblėso; II a. vidurio didžiajame Artemidoro veikale apie sapnus minima, kad Panas dažnai buvo regimas naktį. Vienas iš Artemidoro draugų sapne Pano buvo perspėtas, kad žmona mėgina jį nunuodyti pasitelkusi geriausią jo draugą. Kaip paaiškėjo, draugas buvo užmezgęs su ja romaną.

Ypač gamtos aplinkoje Panas tebebuvo dievas, kurio interesų ratas kėlė susidomėjimą Eduardo laikų romanistams. Jis buvo Panas, nelaimingas įsimylėjėlis, Panas, eibių krėtėjas, Panas, staiga lytiškai užpuldavęs mergaites ir berniukus.[24] Moterys, apie kurias kalbėta, jog patiriančios malonumą su keliais vyrais iš eilės, vis dar buvo vadinamos priežodžiu „Pano mergaitės". Lytiškai nepasotinamas Panas buvo ir nusivylęs gerbėjas. Žmonės tebegirdėjo miškais ir kal-

vomis sklindant kerinčią Pano muziką, nuolatinį jo buvimo ženklą. *Pan était là, bien present, proche mais invisible, une voix sans corps.* Neregėtai liūdna melodija jis skundėsi kalnams, apraudodamas nimfos Echo netektį.

Panas pasirodydavo ne tik garsais ir sapnais. Buvo manoma, kad vidurdienį jis miegąs kalvose, ir būtent tuo metu, jo nevaldomo pykčio valandą, jį išvydo Higinas ir buvo išgydytas su šio pagalba, kaip skelbia Romoje rastas jo įrašas, II a. ar III a. pradžios: „ne sapne, bet apie vidurdienį". Panašu, kad Panas bus atvirai pasirodęs ne tik Higinui, bet ir (galbūt) „visiems jo sūnums".[25] IV a. pirmoje pusėje Jamblichas vis dar minėjo „Pano pagrobtuosius" kaip išskirtinę žmonių, turėjusių kontaktų su dievais, kategoriją.[26] Pano urvai Atikoje ir toliau traukė piligrimus gerokai laiko praėjus po Konstantino atsivertimo.[27]

Jo neregimas buvimas akivaizdžiausias imperijos laikotarpio romanuose.[28] Longo romane „Dafnis ir Chlojė" Pano buvimas dažniau buvo juntamas ir girdimas negu matomas: į Longo siužetą jis atkeliauja gelbėti draugų savo bauginančia galia ir muzika, visą naktį iki pat aušros triukšmaudamas ir grodamas dūdele. Leukipės ir Kleitofonto nuotykiuose jo buvimas susijęs su konkrečia vieta. Šio romano data buvo nukelta į I a. pr. Kr., galbūt net toliau, tačiau jos paskutinėse knygose Panas pasirodo įdomiame kontekste. Oloje, esančioje prie pat Efezo, herojė turėjo praeiti deivės Artemidės tarnaitėms skirtą išbandymą. Uždarytų oloje mergaičių skaistybę tikrindavo Panas. Jeigu lauke pasigirsdavo Pano dūdelės garsai, tai reiškė, kad mergaitės pripažintos nekaltomis; pasigirdusi dusli aimana reiškė, kad jų garbė prarasta. Be abejo, muzika skambėdavo stebėtojų mintyse: kas gi būtų nustatęs, ką reiškia vėjo ošimas greta augančiose pušyse? Šis išbandymas atrodo gyvenimiškas, jį galima nustatyti iš epigramos, kurioje minimas šis paprotys. Dramatiškiausios romano vietos gali būti ir tiksliausios; nežinome, kada šis paprotys nunyko, jei apskritai jis nunyko iki Konstantino laikų.

Kaip ir Kalimacho himnuose, šiuose romanuose pasitelkiamas pastoralės menas, savo skaitytojus pasauliečius įtraukiantis į paprastų kaimo įvykių malonumus. Vis dėlto jų pastoraliniai pasakojimai nebuvo grynai geidulingos istorijos, kaip į tas naivybes apeliuojantys Forsterio ir Saki, Jameso Stephenso ir Kennetho Grahame'o pasakojimai. II ir III a. Panas buvo ir Draugas, ir Padėjėjas, ir apie tą gyvą jo buvimo pojūtį galime pasiteirauti pačių dievų. Kai svečių iš kaimo grupė didžiojoje Apolono šventykloje netoli Mileto kreipėsi prašydami paaiškinti nelaimę, dievo orakulas jiems išaiškino įvykį puikiu hegzametru.[29] Kaime buvo rasti devyni negyvi medkirčiai, ir atsakydamas Apolonas paaiškino, kad jų galėję būti daug daugiau. „Auksaragis Panas", Dioniso tarnas, linksminęs nimfas savo giesme. Pasak Apolono, viena ranka jis laikęs lazdą, kita – dūdeles, ir jam einant pro šalį veriami jo giesmės garsai pribloškę visus medkirčius iš eilės. Išvydę dievą jie mirtinai persigando, ir būtų mirę visi iki vieno, jei ne Artemidės įsikišimas. Ji pyko ant Pano, todėl jam sutrukdė. „Melskitės Artemidei, – sakė orakulas, – jei norite, kad būtų jūsų gynėja." Šio įstabaus orakulo data nėra žinoma, tačiau patraukli atrodo II ar III a. data, nes

jis buvo įtrauktas į Porfirijo apie 260–290 m. sudarytą orakulų rinkinį. Čia sutelkta didžiulė grėsmių daugybė. Kaimo gyventojai atėjo pasiteirauti Mileto orakulo, nejausdami jokio skirtumo tarp miestiškojo ir kaimiškojo pamaldumo; dievas kaltę už medkirčių mirtį suvertė kaltininkui, kurio persekioti nebuvo įmanoma. Jei nebūtų buvę Artemidės ir išties homeriško pasiskirstymo danguje, nelaimė galėjo būti didesnė. Pamokymuose išvardyta pamaldumas, malda ir padėka Artemidei, – taip sumaniai išvengta žmogaus-atpirkimo ožio medžioklės. Svarbiausia, kad Panas ir jo buvimas buvo pavaizduoti taip, kaip paprastai juos vaizdavo dailininkai. Pano bičiuliai dievai gyvu jo buvimu nė kiek neabejojo.

Olose ir po kalvas Panas vis dar pūtė dūdelę ir galėjo būti supykdytas, tuo tarpu aplink jį dievai budriai saugojo savo nuosavybę ir nematomi šnipinėjo žmonių prasižengimus. Jie buvo ir vietiniai herojai, ir „mažieji dievai", lokalizuotos pyktį bei staigų susierzinimą, bet ir draugiškumą bei kaimynišką pagalbą reiškiančios jėgos. Imperijos laikotarpiu kai kurie iš jų priklausė „labai ypatingų mirusiųjų" bendrijai. Žmonės garbindavo mirusius savo šeimų narius kaip „aiškius herojus" arba „aiškius dievus", o kai kuriais atvejais epitetas reiškė daugiau nei „įžymus" ar „išskirtinis"; jis reiškė, kad šie žmonės rodosi sapnuose ir regėjimuose, o sykį ar du padarė stebuklų, padėjusių išgyventi.[30] „Demoniškasis" ypatingų mirusiųjų buvimas buvo dar vienos iš šėtono žabangų, tarp kurių gyveno krikščionys: dauguma mūsų turimų duomenų apie juos yra iš ankstyvojo krikščioniškojo laikotarpio. Šitokius įsitikinimus palaikė bendras galimos „epifanijos" pripažinimas, jie buvo tolesnė sudėtinga pagoniškojo religingumo dalis, – įsitikinimai, ne emocijos, pažadinami ne vien ritualais ar kulto veiksmais. Neregimosios dievų globos, virš žmonių „ištiestų jų rankų"[31] pripažinimas vis dar priklausė sampratai, ką reiškia būti pagoniu, ir ypač miestuose jų buvimą priartindavo tie amžiams atsparūs objektai – statulos.

Klasikiniuose Atėnuose statulos buvimas smarkiai veikė žmonių įsivaizdavimą apie jų dievus. Šis poveikis jau buvo paslėptas „Iliadoje" ir akivaizdus Aristofano komedijose, kur žmonės statulą sveikina kaip savo „kaimynę" ir apie statulos ranką nevaržomai kalba kaip apie dievo ranką.[32] Antoninų amžiuje apie tokias reakcijas girdime dažniau, tačiau tai nėra naujojo iracionalumo įrodymas. Veikiau regime tuos pačius įsitikinimus iš arčiau, ir prie jų dar sugrįšime, kad suprastume dievo naktinius apsilankymus. Ne vien paprastas kaimietis dievus tapatino su jų atvaizdais; ne kitaip ir Augustas, supykęs ant Poseidono už pagedusį orą, išgiežė apmaudą išmesdamas iš procesijos jo statulą.[33] Kadangi dievų buvimą jausti padėdavo atvaizdai, prašymus segdavo prie jų šlaunų ir blauzdų. Savo gynimosi kalboje Apulėjus išvardijo kasdienius pamaldumo veiksmus, negalinčius užtraukti jokių įtarimų magija: negi laikote mane burtininku, – klausė jis teisėjų, – jei aš kasdien rašiau prašymus ant dievų statulų? Žinoma, jo auditorija laikė tai įprasta praktika.[34]

Gana netikėtų liudijimų paliko du Azijos miestai – Siedra jūros pakrantėje ir romėnų kolonija Ikonijus, kur šv. Paulius pamokslaudamas įsiutino žydus. Ir

viename, ir kitame mieste fragmentais išlikuosiuose įrašuose išryškėjo tos pačios detaliai apibūdintos trijų statulų kompozicijos, kuriose centrinę vietą turėjo užimti dievas Arėjas. Jį turėjo būti sukaustęs grandinėmis Hermis, stovintis šalia, o Teisingumas jam „vykdyti teismą", stovėdamas iš kitos pusės. Ši išskirtinė grupė nebuvo dekoratyviosios dailės kūrinys. Ja siekta kontroliuoti Arėją, vaizduojant jį kaip surakintą maldautoją. Abiem miestams kėlė baimę nuo gretimų kalvų puldinėjantys plėšikai, – žmonės, kuriems, kaip manyta, talkino Arėjas, jų vietinis karo dievas. Tokia priemonė galbūt būtų nuėjusi užmarštin kaip vietinis nukrypimas, jeigu nebūtų buvę išaiškinta, kad šias kompozicijas savuoju Klaro orakulu įkvėpė didysis Apolono autoritetas. Statulos simboliškai buvo palaikytos dievo nusiteikimo kūriniu, taigi priemonė nebuvo liaudies prietaringumo išraiška: Klaras skelbė pripažintą amžiaus doktriną. Sykį, pasak Homero, dievai buvo uždarę Arėją į ąsotį; Sofoklio „Oidipe" Tėbų gyventojai meldė, kad Arėjas, mirtį nešančio karo dievas, būtų skubiai išgabentas į šiaurę ir Dzeuso nutrenktas žaibu.[35] Galbūt jis išties ten išvyko, nes Bizantijos epigramoje minima Arėjo statula, kuri, kaip buvo tikima, tol neįleido barbarų gotų į Trakiją, kol tvirtai stovėjo ant žemės: pasak senovės žmonių, pagal savo žymųjį dievą Trakija dar buvusi vadinama „Arėjo kraštu".[36]

Vis dėlto Arėjas buvo ne vienintelis dievas, nuo kurio priklausė provincijos saugumas. 421 m. Trakijos vietininkas išklausė pasakojimų apie jo provincijoje paslėptą lobį ir iš vietinių gyventojų sužinojo, kad tos vietos žemė laikoma šventa. Paaiškėjo joje esant užkastas tris sidabrines statulas, kurios senu pagonių papročiu buvo pašventintos, kad atremtų šiaurės barbarus. Jis raštu kreipėsi patarimo į krikščionį imperatorių Teodosijų II, veikiausiai savo uošvį; imperatorius liepė jas iškasti – tris gryno sidabro statulas ilgais plaukais ir puošniais drabužiais, simboliškai surištomis už nugaros rankomis. Jos buvo užkastos veidais į šiaurę, į barbarus, galbūt į strateginę Sukų perėją. Netrukus po to, kai jos buvo iškastos, įsiveržė barbarai, trys skirtingos gentys, po vieną kiekvienai statulai.[37] Ar ne šias statulas pastatyti iš pradžių buvo nurodęs Klaro Apolonas, tarp kurio klientų buvo ir Trakijos miestų? Ar, imperijai tapus krikščioniška, juos veidais į šiaurę užkasė vietiniai gyventojai, norėję jas išsaugoti? Trakijoje imperijos „nuosmukis ir žlugimas" yra tiesiogiai susijęs su simboliniu dievų buvimu.

Jeigu dievo statula galėjo atremti barbarus, tai ji galėjo apsaugoti ir nuo maro ir bado. Klaro Apolonas nurodė savo statulas ir paveikslus kaip apsaugą nuo epidemijų, tuo tarpu kiti orakulai irgi nurodydavo savo statulas – kaip apsaugančias nuo sausros. Dievo ir atvaizdo tapatinimas buvo stipriai įsigalėjęs visuose visuomenės sluoksniuose; ant kai kurių statulų įrašyti dievų atsakymai į senąsias juos „kviečiančių" maldų formules. „Aš esu atėjęs", – skelbia jie, – „visuomet stovintis šalia" piliečių, imperatoriaus ar žmonių miesto gimnasijuje.[38] Galime suprasti, kodėl pasiuntiniai iškeliaudami iš savo miestų pasiimdavo savo dievų atvaizdus, kad globotų juos kelyje ir nuplukdytų iš Aleksandrijos į Romą arba iš Mileto į Siriją. Statulos lydėdavo besibylinėjančius į teismą arba pas imperatorių: galime perskaityti 217–218 m. paties imperatoriaus žodžius,

kaip jis pagerbė Apolono atvaizdą, Mileto miesto pasiuntinių atgabentą jo audiencijai.[39] Side Atėnės ir Apolono „išlaipinimo šventės" minėjo dievų „atvykimą" jūra, aišku, jų kultinių statulų. Taigi nebuvo nieko ypatinga, kai imperatorius Heliogabalas įsakė nutempti į Romą įvairių deivių statulas, kad būtų patikrintos, ar tinka vedyboms su jo mylimiausiojo Saulės dievo statula; istorikas Herodianas užsimena, kad jo Saulės dievo vedybos su Mėnulio deive buvo privačiai švenčiamos visoje Italijoje, galimas dalykas, su atitinkamais atvaizdais.[40] Jei dievai galėjo atvykti ir tuoktis įgiję jų statulų pavidalus, būta ir nuogąstavimų, jog jie gali išvykti neperspėję. Būtent su šiais nuogąstavimais tikriausiai turėtume sieti pančius, kuriais tam tikros statulos buvo laikomos savo vietose.

Statulos buvo ne vien dievo buvimo simboliai. Nuo I a. po Kr. ir vėliau turime žinių apie slaptus ritualus, kurie, kaip manyta, jas „atgaivindavo" ir į jų medžiaginį pavidalą sugrąžindavo dieviškąjį „buvimą".[41] Šių ritualų šaltinis – egiptiečių praktika, ir krikščionių imperijoje dar ilgai papirusai nurodinėjo burtažodžius, kuriuos buvo galima parašyti ant skiautelės ir prilipdyti prie statulos, kad ją „įkvėptų". Ir vis dėlto ši praktika taip pat nebuvo „liaudies": ją naudojo filosofinis teurgijos mokslas, tuo tarpu požymių, siejusių ją su rašytojais ir aukštuomenės žmonėmis, būta kur kas anksčiau. Ji buvo susijusi su bendra nuomone, kad dievas gali atlikti „gerus galios darbus" per savo stabą, – šį įsitikinimą mums geriausiai atskleidžia žymusis įsakas, stovėjęs Stratonikėjos miesto tarybos posėdžių salėje.[42] Čia sakoma, kad Dzeuso ir Hekatės statulos tame pačiame kambaryje „atlikdavo gerus dieviškos galios darbus", o visi žmonės už tai aukojo aukas, degino smilkalus, meldėsi ir dėkojo. Kadangi taip yra, šie dievai, kurie yra „taip nepaprastai aiškūs", ateityje nusipelno dar didesnių malonių: dailiai apsirengusių vaikų chorai turi giedoti kasdienius himnus Stratonikėjos tarybos posėdžių salėje ir netoli esančioje Laginos šventovėje. Šių statulų įvykdyti stebuklai buvo švenčiami kasdien chorams giedant garbę dievams.

Stratonikėjos garbinimas buvo ne „rytietiška" keistenybė, o ypač gyvas pavyzdys, atspindintis bendrą tikėjimą, kuris čia pasirodo mums išlikęs.[43] Šis įsitikinimas buvo toks stiprus, kad skatino ir apgavystes; puikų jų pavyzdį pavyko nustatyti po kantrios šiuolaikinės rekonstrukcijos.[44] Buvo atrasta, kad daili marmurinė graikų filosofo galva buvo perdirbta taip, kad jos burnos centre atsivertų apvali anga. Apstulbinti tokio perdirbimo, studentai danai pabandė „sujungti šią piltuvo formos angą su dvylikos metrų ilgio bronziniu vamzdžiu, išvestu pro beveik uždarytas duris... [Kalbant į vamzdį] poveikis buvo galingas ir keistas... galva veikė kaip eilėmis kalbantis orakulas, balsu, kuris emociniam protui atrodė skambąs ir antgamtiškai, ir paslaptingai." Iš pradžių tai buvo Epikūro atvaizdas – filosofo, kuris šį prietarą būtų išjuokęs; galbūt perdirbimas buvo piktavalis veiksmas. Jei taip, tai ne vienintelis pavyzdys, kaip pagonys keršijo „bedieviškam" Epikūro mokslui, tačiau pats paveikiausias.

Šitokiomis gudrybėmis dievai žvelgiantiems į jų atvaizdus tapdavo ypač „akivaizdūs". Kai kurias iš geriausių pagoniškos išmonės istorijų nusičiupo

krikščionys autoriai, pasakojantys apie šventyklas su dangaus žydrumo lubomis, vandenyje atsispindinčias šviesas ir fejerverkus, rodančius liepsningą dievo išvykimą.[45] Šie „specialieji efektai" ypač gyvai naudoti Mitros kulte, kuris buvo atliekamas tamsių požeminių šventovėlių kambariuose. Žmonės tikėjosi išvysti savo dievus „esančius ir aiškius", tad kas galėtų smerkti žynius, jeigu jie ir padėdavo dievams tuos lūkesčius įgyvendinti? Vėlgi išnyksta riba tarp religijos ir magijos. Herono Aleksandriečio praktiniame vadovėlyje esama patarimų, kaip pagaminti automatiškai judančias dievų statulas, neregimų įrenginių varstomas šventyklų duris ir dievo artėjimą rodančias optines priemones. Šiomis priemonėmis piktnaudžiauta remiantis bendra nuomone. Pompėjų freskos leidžia numanyti veidrodžių vaidmenį įšventinimo į pagonių misterijas apeigose: įšventinamieji pirmiausia matydavo dievą „pro stiklą, blausiai", o tada atsigręždavo į jo kaukę „akis į akį". Kalimacho himne Apolono atvykimą pabrėžia siūbuojančios durys ir atsiveriantys vartai. Teose choras turėjo kas rytą giedoti himną būtent šia proga, atveriant Dioniso šventyklos duris. Spėjama, kad kai kurių graikų šventyklų stoguose buvusios įrengtos durys, švenčių metu atveriamos dievo „buvimui" parodyti.[46] Korinte Dioniso šventyklos kasinėtojai rado požeminių kanalų ir vamzdžių įrenginį, kuriuo, jų manymu, žyniai vandens srovę pakeisdavo menamu vyno srautu. Šventyklų su panašiais „stebuklais" būta Jeraše ir kitur.[47]

Šios priemonės priklausė nuo dievo buvimo atvaizde arba netoli nuo jo vietos. Aiškiausiai tokį buvimą paliudija II ir III a. krikščioniški šaltiniai: „Jeigu tu tiki savo dievų stebuklais, įvykdytais jų statulų, – klausė Teofilis, – tai kodėl netiki Dievo kūno prisikėlimu?" Krikščionys puikiai mokėjo netiesiogiai išnaudoti šiuos vietinius stebuklus savo naudai: užsimindamas apie Nerilino statulą, Atenagoras patikslino, kad tai tik viena konkreti statula iš daugybės, turinčių pranašavimo ir gydymo galių. Tokiomis tiksliomis užuominomis krikščionys mums rodo, ką pripažino jų kaimynai pagonys. Dievai nesiėmė per savo statulas sistemingai bausti nedorėlių, – tokia užduotis būtų bemat išeikvojusi jų galimybes. Užuot taip darę, jie kai kuriuos savo atvaizdus naudojo pavieniams „geriems darbams", kurių nereguliarumas jau savaime patvirtino jų dieviškumą.[48] Tie darbai buvo tokie įtikinami, kad krikščionys jų neatmetė. Tik kildino juos iš kito šaltinio.

Tas kildinimas be galo reikšmingas. Panas vis dar grojo dūdele, dievai vis dar rodė savo pyktį ir neregimi stovėjo už savo numylėtinių; amžininkams statulų įrodymai abejonių nekėlė. Juos aiškindami krikščionys rėmėsi demonais.[49] Savo įpėdiniams ankstyvieji krikščionys kartais atrodydavo apsėsti šių personažų, paženklinusių juos tamsia „klaustrofobiškų" ir „kaltės jausmo persekiojamų" individų žyme. Esama daugybės aiškinimų, bet demonų sureikšminimą iš dalies lėmė paprastesnės priežastys. Kaip ir pagonys, krikščionys vis dar juto dievus ir jų galią, ir, turėdami pripažinti, kad vis dėlto kažkas už jų slypi, jie lengvai, tradiciškai pakeitė nuomonę, šiuos pagonių *daimones* paversdami piktavaliais „demonais", šėtono palyda. Demoniškiausi jie buvo tada, kai labiausiai

įtikindavo savo buvimu, slėpdamiesi už statulų, sukeldami neva savo atstovaujamų dievų stebuklus ir regėjimus. Nesvarbu, kad niekas niekuomet jų nebuvo regėjęs. Jų galia buvo aiški, tačiau ir tarp krikščionių tik tyrieji ir dorybingieji galėjo matyti jų fizinius kūnus. Bizantijos laikotarpiu dar ilgai krikščionys žiūrėjo į senąsias pagoniškas savo miestų statulas kaip į demonų buveines. Gražios jos nebeatrodė, nes buvo apsėstos.[50]

Ar dabar, kai dievai galėjo stebėti ir veikti per savo statulas, jiems vis dar reikėjo pakeitus pavidalą šmirinėti tarp mirtingųjų? Homero jaunikių žodžiai apie „persirengusius šnipus" ilgai gyvavo literatūroje, Maksimo kalbose ir Juliano raštuose, Eunapijaus biografijose ir vėlyvajame Proklo platonizme.[51] „Šnipai" buvo „kaip svetimšaliai", tik ar žmonės tikrai tikėjo tuo, ką šie autoriai ir toliau citavo? Neliko jokių tiesioginių juos paremiančių įrašų nei dedikacijų, ir ieškodami įrodymų turime kreiptis į sunkią sritį, antikinės literatūros romanus, o tada įvertinti jų aplinką.

Pradėti galime nuo III a. teorijos, kuri skelbėsi atpažįstanti tarp žmonių persirengusius dievus. Ji glūdi beletristiniuose Heliodoro „Etiopiniuose pasakojimuose", veikale, kurio parašymo datos buvo pasiūlytos dvi, viena – apie III a. trečią dešimtmetį, kita – netrukus po Juliano valdymo, apie IV a. aštuntą dešimtmetį. Klausimas kol kas lieka neišspręstas, tačiau iš dviejų datų labiau tikėtina atrodo ankstesnioji, peršanti mintį, kad knyga gali būti susijusi su rašytoju sofistu Heliodoru „Arabu", meldusiu imperatoriaus Karakalos gailestingumo ir Romoje sulaukusiu ilgo amžiaus.[52] Jo romanas buvo sumani išmonė ir negali būti priimtas už gryną pinigą, tačiau daugybė jame nupasakotų sapnų bei regėjimų yra nepaprastai įdomūs. Delfuose Egipto išminčius vardu Kalaziris išvydęs dievus Apoloną ir Afroditę nakčia, „ne sapne, o budrioje tikrovėje". Vėliau jis klausinėtojams paaiškino, kaip jam pavyko dievus taip aiškiai atpažinti ir kodėl šie dieviški pasirodymai nekėlė nuostabos. Dievai ir žemesnės dievybės, – paaiškino jis, – dažnai pasirodantys kaip mirtingieji, nors ne taip dažnai – gyvūnų pavidalu. To patvirtinimas vėlgi buvo Homeras. „Iliadoje" vienas Ajantas pasakojo kitam, kaip dievų „blauzdos" ir žingsniai palieka „pėdsakus" ir kaip dievai žmonių „lengvai atpažįstami". Kalaziris detaliai išaiškino šio žinomo teksto prasmę. Žmonės, pasak jo, turi būti išmintingi, kad pastebėtų dievą, nes dievai lieka pasislėpę tiems, kurie nėra „žinantys". Žinovui dieviškąjį įsibrovėlį išduoda jo akys, nes jos būna atmerktos ir niekada nemirksi. Dievui judant, jo kojos slysta pirmyn viena šalia kitos, kaip atrodytų jo statulos kojos stovimoje padėtyje. Kalaziris šią nuomonę patvirtino atskleisdamas dvejopą Homero žodžių prasmę, kurią įžvelgti galėjo tik išmintingo skaitytojo akys.

Heliodoras šias pažiūras romane suteikė egiptiečiui ir nepatvirtino, ką jis taip netiesiogiai pavaizdavo. Tačiau čia suvedamos draugėn nepaprastai svarbios temos. Vėlgi dievai gali būti matomi tik išmintingiems ir dorybingiems, vėl Homeras ir Egiptas drauge su statulų tipais ir paslėptomis poezijos prasmėmis sukuria dievų „pėdsakų" teoriją. Dievai apsireiškia ne tik sapnuose, bet ir „budrioje tikrovėje". Nedaug vėliau filosofas Jamblichas savo pažiūras į dievų

buvimą kildino iš Egipto žynio išminties: buvo tikima, kad Egipto žyniai dėl savo aprangos ir gyvenimo būdo ypač dažnai pamaloninami dievų regėjimais. Aptariamame romane šioms vėlesnėms diskusijoms užbėgama už akių, ir nors kalbėtojas yra išgalvotas, jo nuomonė neskamba kaip gryni juokai.

Kituose mūsų senoviniuose romanuose dievų persirengimai tarnauja kitam tikslui, tokiam kaip Kalimacho. Jie pabrėžia žavingą, naivų pasaulį, kuris mus, skaitytojus, užliūliuoja ir padaro dalyviais, žvelgiančiais pro jo pramanytos tikrovės prizmę. Jaunieji romanų herojai tokie nuostabūs, o jų stebėtojai tokie paprasti, kad nuolatos apsirinka, palaikydami juos dievybėmis.[53] Žmogiškiausias iš dievų bruožų yra grožis, o romanuose veikiančių moterų grožis sukelia įvairiausius apsirikimus ir homeriškas klaidas. „Aukso asile" (apie 170 m. po Kr.) Psichė plačiai garbinama kaip „naujoji Afroditė", darydama žalą senosios kultams. „Efezo pasakojimuose" jaunoji Antėja klaidingai palaikoma Artemide arba jos kūriniu, o kai ji su savo mylimuoju pasiekia Rodą, jų grožis rodiečius įtikina jiems melstis ir aukoti viešas aukas: kaip ir Telemachas, jie vylėsi permaldauti svečius, kad jie būtų „palankūs" dievai. Galima suprasti, kad ši tema lydėjo išmintingo pagonio Apolonijaus literatūrinę pažangą. Tačiau niekur ji neperteikta meistriškiau nei Charitono romane, parašytame veikiausiai I a. po Kr. viduryje arba antroje pusėje.[54]

Charitono gimtinė buvo Afrodisijas, ypatinga deivės Afroditės buveinė. Jo romane teisingoji Kalirojė buvo parduota į vergiją ir nugabenta į Miletą, kur ją išvydusieji esą apsiriko, palaikydami pačia Afrodite. Deivė, kaip rašė Charitonas, buvo ypač „aiški" kaimynams, gyvenusiems aplink jos krašto šventovę, ir iš miesto atvykusiems svečiams. Vėlgi šios išvykos pas kaimo dievus jungė pagonių miestus ir jų aplinkines teritorijas. Kalirojė atrodė kaip „aiški tapusi" Afroditė, ir atvykęs turtingas potencialus pirklys vos ją išvydęs iškart pavadino deive ir reikšdamas savo tikėjimą pacitavo Homero eilutes. Kai ji įžengė į miestą vedyboms, miestą apskriejo paskalų banga. „Afroditė išteka", – šaukė visi. Jūreiviai baimingai klaupėsi prieš ją, o miestas nuo pat aušros buvo puošiamas girliandomis. Visi ruošėsi atlikti aukojimus priešais jos namus, sklindant pasakojimams apie jos asmenybę. „Paprastesnius žmones, – rašė Charitonas, – įtikino jos grožis ir nežinoma kilmė, todėl jie tikėjo ją esant nereidę, atėjusią iš jūros, o jūreiviai skleidė kalbas, kad čia esanti pati deivė, atvykusi iš būsimojo Kalirojės vyro valdų." Kai Kalirojė baigė puoštis, jokių abejonių nebeliko. „Afroditė išteka", – vos ją išvydę šaukė visi ir klojo jai po kojų purpuro drabužius ir kilimus, bėrė rožes ir žibuokles. Miestas ištuštėjo, neliko netgi vaikų. „Minia tirštai grūdosi iki pat stogų čerpių..." Paskui istorija pakrypo bloga linkme: „Tą dieną pavydi dievybė buvo ir vėl supykdyta."

Kai kurias šios įsimintinos scenos detales galima palyginti su tikrovės pasauliu. Matėme, kad dorą ar mylimą moterį garbinant kaip deivę mandagumas reikštas dar nuo „Odisėjos". Iš gyvų valdovų kulto galime pritaikyti minios šūksnius ir privačius aukurus, kurie buvo paruošti prie namų palei Kalirojės kelią. Svarbiausia tai, kad mergaitės išvaizda buvo sveikinama atitinkamais

Homero žodžiais. Pirmąsyk ją išvydęs pirkėjas pakartojo Penelopės jaunikių žodžius apie persirengusius dievus kaip „nematomus šnipus".

Šioji pagonių romano scena, puikiai deranti prie Apaštalų darbuose minimų Listros žmonių elgesio, veikiausiai ir buvo papasakota panašiu metu. Jūreiviai ir „dar didesni prasčiokai", kaip rašė Charitonas, buvo linkę klaidingai palaikyti žmogų nimfa ar deive. Apaštalų darbuose taip pat tokia reakcija priskiriama žmonėms, kalbėjusiems likaoniečių tarme ar murmėjusiems kaip Melitės „barbarai". Lygiai kaip turtuolis Kalirojės pirklys nusilenkė ir pašlovino ją kaip deivę, taip ir gerų ketinimų vedamas šimtininkas Kornelijus pasveikino Petrą nusilenkdamas jam lyg kokiai dievybei. Romane ši klaida pabrėžė Kalirojės grožį; Darbuose ji išryškino Petro kuklumą ir takto jausmą. Kaip ir Kalimachas, šie du autoriai buvo atsiriboję nuo savo aprašytų naivių apsirikimų; ar neapsiriko jie patys, kartodami paprasto valstiečio, kurio jie nesuprato, stereotipą? Nepanašu. Apaštalų darbų autorius pats buvo Melitėje ir pažinojo Paulių ir Barnabą, Listros gyventojų apsirikimo aukas. Abu pasakojimus galima kildinti iš svarbiausią tiesą pagražinusių liudytojų krikščionių. Neatrodo, jog Charitonas manė dievus negalint bendrauti su žmonėmis; jis tik nori mus pralinksminti homerišku savo vaizduojamos minios apsirikimu šiuo konkrečiu atveju. Listros gyventojus Darbuose suklaidino jų akivaizdoje įvykęs stebuklas. Jų reakcija tikrai nėra netikroviška, bent jau ne labiau nei Melitės gyventojų reakcija. Abejonių šiame pasakojime kelia ne minios reakcija, o Pauliaus atliktas stebuklingas išgydymas, – istorikai šių abejonių išsklaidyti neįstengė.

Pasitelkę Homerą ir pagonių romanus, išteisinome spalvingąją Darbų sceną. Visiems, išskyrus labai išsilavinusių žmonių saujelę, dievų buvimas iš tiesų atrodė įmanomas, o jį atskleisti galėjo stebuklas.[55] Jie galėdavo palikti pėdsakus ar kaip gražūs svetimšaliai pasirodyti dieną kalvos šlaite. Jie buvo esantys, stebintys ir lankantys, o jeigu keli Homero herojai juos matė ir neatpažino, kas jau tokie buvo II a. mirtingieji, kad būtų tikėjęsi aiškesnio ženklo? Jie tegalėjo spėlioti, tačiau tokia jau buvo šių dievų prigimtis, kad mėginant spėliones įrodyti jos paaiškėdavo buvusios klaidingos. Apaštalų darbų ir Charitono pastoralinio romano prierašas dabar yra atrastas akmenyje. Iš šiaurės rytų Lidijos turime votyvinį paminklą ir tekstą, surašytą žmogaus, parūpinusio šią dedikaciją „vardan dievų pėdsakų" 184–185 m. Kitados broliai Ajantai Homero „Iliadoje" diskutavo apie šiuos „pėdsakus", kurie yra pagerbti keliais – viso labo tik keliais – akmeninių pėdsakų modeliais, garbintojų paliktais dievų šventovėse. Paskutinį pagerbimą paliko Artemonas, žmogus, kurio tik profesiją įmanoma nustatyti: *topiarios*, sodininkas. Artemonas ne visiškai matė dievus, bet matė ne mažiau nuostabų dalyką – jų pėdas, arba pėdsakus, įspaustus pačiame gamtovaizdyje, kurį jis mylėjo ir puoselėjo. Romanai ir Listros gyventojai nėra pernelyg nutolę nuo šiandienio kaimo gyvenimo.

Galų gale šis epifanijos lygmuo šį tą davė gyvų žmonių kultams. Sekdami paveldėtu „kultūros modeliu" žmonės dairėsi grožio ir galios, staigaus blyksnio, aplinkybių perkeitimo, leidžiančio nuvokti apie dievo buvimą. Dėl tos

priežasties saldžialiežuviai ir pasipelnytojai šias dovanas atpažindavo „dieviškųjų“ imperatorių dovanose ir „atvykimuose“. Dioklecianui ir jo bendravaldžiui imperatoriui 291 m. po Kr. žygiuojant per Alpes, dvaro oratorius išnaudojo šių senų temų galimybes. „Pirmąkart tavo šventybė paskleidė spindulius nuo rytinių ir vakarinių Alpių viršūnių... visą Italiją užliejo žėrinti šviesa... Stebėtojai, apimti nuostabos ir sykiu abejonės, spėliojo, kokie dievai užtekėjo ant jų viršūnių ar šitokiais laiptais nusileido nuo dangaus... Kai tapai matomas iš arčiau... buvo uždegti aukurai, smilkomi smilkalai. Žmonės kreipėsi ne į dievus, pažįstamus iš nuogirdų, bet į artimąjį Jupiterį, regimą ir esantį; jie garbino Herkulį, ne svetimšalį, o patį imperatorių.“[56] Tai buvo šlovinamoji retorika, tačiau kartu ji jungė imperatorius su gyvu įsitikinimu, kad dievai gali lankyti žmones, rodydami savo galią. Pats oratorius netikėjo nė vienu savo žodžiu, bet ar galime būti tikri, kad visi stebėtojai buvo tokie pat žemiški? Tikėjimas, kad Dievas gali lankyti žmogų, pagonių supratimu buvo pati mažiausia krikščionių mokslo naujovė.

III

Kas gi tad atsitiko Aleksandros Milete? Čia nebuvo jokių apsirikimų dėl tapatybės, nė vieno „dieviško“ atvykėlio, jokių netikėtų stebuklų. Daugybė dievų buvo „aiškūs“ kaip niekad anksčiau, „stovintys šalia“ visokio amžiaus ir abiejų lyčių žmonių. Literatūroje vėlgi galima rasti pavyzdžių, derančių prie miesto žynę apstulbinusių įvykių. Petronijaus „Satyrikone“ (apie 60 m. po Kr.) kita žynė Kvartilė ateina grasinti pagrindiniams veikėjams už tai, kad jie šnipinėjo jos slaptus religinius ritualus.[1] Šiose ceremonijose, kaip ir Aleksandros, dalyvauti galėjo tik moterys; man jūsų gaila, – sako ji, – nes dievai mus visus stebi: „mūsų krašte tiek daug nuolat esančių dievų, kad greičiau sutiksi dievą negu žmogų.“ Atrodo, kad scena vyko netoli Ostijos, Italijoje, Kampanijos miestelyje prie jūros, tačiau Kvartilė nebuvo atviraširdė veikėja. Iš pradžių ji norėjo įsibrovėlius išgąsdinti; paskui siekė juos suvilioti. Autorius vėlgi liko atsiribojęs nuo žodžių, kuriuos įdėjo į savo išgalvotos veikėjos lūpas; tačiau ar buvo taip mąstančių žmonių ne tik Italijoje, bet ir Milete?

„Persirengusių“ dievų idėja iš tiesų visai nesusijusi su tikslu, kurio siekė uždavodama klausimą Aleksandra. Kuo remdamiesi Aleksandra ir jos šaltiniai galėjo būti tokie tikri, kad šie atvykėliai iš tiesų dievai? Net Homero herojams reikėjo ženklų ir stebuklų, kad permanytų dievų maskuotes. Keisčiausi būtų dievai „mažų vaikų pavidalu“: tikriausiai teisingas antrasis vertimas, dievai, „pasirodantys ne tik mergaitėms bei moterims, bet ir berniukams bei vyrams.“ Labai svarbus šių žodžių loginis kirtis. Kaip ir Kvartilė, Aleksandra buvo vien moterims skirtų apeigų žynė, ir vis dėlto dievai rodėsi priešingai lyčiai, vyrams, nepriklausantiems jos ypatingajam kultui. Nenuostabu, kad tai atrodė pranašingas ženklas, tarsi moterys būtų įsileistos į vyrų gimnasijus.

Tačiau kaip tie dievai pasirodydavo? Ar jie buvo regimi tiesiogiai, kaip laimingojoje fajakų šalyje, ar pasimatydavo per atstumą, ryšį užmegzdami sapnuose? Pasirinkimo galimybė mus veda prie dviejų kitų epifanijos lygmenų, atvirų susitikimų akis į akį ir regėjimų dieną arba nakčia. Tada galime rinktis, kuris iš jų tiksliai atliepia Mileto patirtį.

Esame pastebėję, kokios buvo tradicinės atviro susitikimo aplinkybės – krizė arba priespaudos metas. Antoninų ir Severo amžiuje mūšiai ir apsiaustys buvo nutolę nuo daugelio miestų patirties, tačiau asmeninės krizės buvo labiau įprastos. Mus pasiekė puikus papirusinis maždaug 100 m. po Kr. pranešimas apie regėjimą: jaunas ligonis, pranešimo autorius, išvydo „ne sapne ar miego metu didžiulę figūrą, kaire ranka laikančią knygą, baltai apsirengusią"; tai buvo dievas, jis priekaištavo regėtojui, kam tas ilgai delsiąs paskelbti pažadėtą jo žygdarbių aprašą.[2] Netoli Nakrasono, šiaurės rytų Lidijoje, kažkoks Epikratas (apie 100 m. po Kr.) dviejuose įspūdinguose akmenyse surašė savo testamentą ir dalį turto skyrė prašmatniam mirusiojo kultui finansuoti. Įraše garbinamas Epikrato sūnus, „ne tik dėl švelniai mylinčio tėvo troškimo, bet ir dėl to, kad herojus gyvai mane lanko sapnuose, ženklais ir kitais pasirodymais."[3] Išgyvendamas netektį, Epikratas ne tik nakčia sapnuodavo prarastą sūnų. Tikėjo jį vis dar „aiškiai" matąs ir anaiptol nemanydamas to nutylėti pagarsino viešu įrašu „deramais rašmenimis", vildamasis, kad skaitytojams tai nepasirodys keista. Per visą Antiką pagonys tikėjo, jog mirusiojo dvasia gali būti regima jam mirus: pomirtiniai „pasirodymai" nebuvo naujovė.

Vis dėlto tokio pobūdžio sukrėtimai ir priespauda Mileto įvykių nepaaiškina. Tie sukrėtimai veikė pavienius asmenis, tuo tarpu Milete be perstojo šmėkščiojo dievai, pasirodantys visoms žmonių grupėms „kaip niekad anksčiau". Ar šiame kolektyviniame vyksme dalyvavo magija ir burtai? Imperijos laikotarpiu maginiais tekstais siekta „pristatyti" jų sekėjus dievybei arba dvasioms palydovėms, kurias, kaip tvirtinta, galėję iššaukti jų burtai. Buvo skelbiama, esą jų giesmės ir receptai Apoloną ir Saulės dievą atveda garbintojų akivaizdon: pasiremdama pamaldumu ir filosofija, „sielos akis" galėjo tikėtis pagaliau kontempliuoti dievišką galią.[4] Vėlesniuose maginiuose papirusų tekstuose randame smulkias „autopsijos" ir tiesioginio dievų matymo instrukcijas, tačiau viename literatūriniame tokios asmeninės vizijos aprašyme tvirtinama, jog vizija buvusi labai išskirtinė, – medicinos studentui Tesalui išvysti Asklepiją padėjo senas Egipto žynys.[5] Šį žmogų tik Tesalo ašaros ir grasinimai nusižudyti privertė jam padėti iškviečiant Asklepiją, „esantį visiškai vieną", po to, kai Tesalas tris dienas išbuvo nesusitepęs; pasakojimo tonas patvirtina, kad toks nuotykis nebuvo suteikiamas žemesnės padėties žmonėms. Vėlesniuose papirusuose vis dar galime išvysti piešinių, kuriais, kaip manyta, kviečiamas dievas, – čia pavaizduota maža pritūpusi figūrėlė, rankoje sugniaužusi kardą.[6] Tamsi šių burtų medžiaga buvo derinama su specialiais efektais, šviesomis, liepsnomis ir savitaigos menu: regis, Tesalas turėjo spoksoti į vandens pilnos taurės paviršių.[7]

Vis dėlto sunku nustatyti, kiek plačiai buvo praktikuojami šie menai ir troš-

kimai. Po Pauliaus atlikto egzorcizmo, – teigiama Apaštalų darbuose, – Efezo gyventojai degino savo burtų knygas, vertas „penkiasdešimties tūkstančių sidabro drachmų."[8] Galbūt kai kurie iš šių burtų iškviesdavo dievus ir padarydavo juos regimus žmonių gyvenime, kaip džinai, tebesivaidenę Kairo miesto gyvenime, tačiau tai neatrodo tikėtina. Ieškant tokių burtų, Tesalui teko susirasti vienintelį tinkamą Egipto žynį, ir dauguma vėlesnių įrodymų kilę būtent iš Egipto bei Artimųjų Rytų. Aleksandros klausimo tonas perša mintį, kad Mileto „apsilankymai" buvo spontaniški ir gana išskirtiniai atvejai. Tikriausiai jie visai nesusiję su raganių ir kerų pasauliu, tie menai liko mokslinčiams, išsaugoti tekstuose ir bibliotekose.

Įtakos čia galėjo turėti paties Mileto padėtis – šis miestas buvo keliautojų ir jūrininkų, užsukdavusių iš gretimos pakrantės, centras. Imperijos laikotarpiu stebėtojus vis dar džiugino kelionės jūra.[9] Vieną iš savo kalbų Maksimas Tyrietis baigė pasakodamas savo klausytojams, kaip jis irgi regėjęs Kastorą, Poliuksą ir Heraklį, „ne sapne, o budrioje tikrovėje". Šie žodžiai buvo taip pabrėžti, kad energingai užbaigtų jo kalbą. Jūrininkai neprarado jokių savo pamaldumo detalių ir didelius lūkesčius tebesiejo su konkrečiomis vietomis. Kiekvienas keliautojas po Juodąją jūrą žinojo ypatingą Achilo salą, ir savo pranešime apie tą ruožą vizituojantis vietininkas Arianas informavo imperatorių Hadrianą, jog „kai kas sako" jiems pasirodžius Achilą ryškioje dienos šviesoje, jų laivo pirmagalyje arba ant stiebo, „kaip Kastoras ir Poliuksas". Išties Maksimas žmogų suprato visai kaip Homeras. Netoli tos pačios salos lankytojai „dažnai" matydavo šokant jauną šviesiaplaukį šarvuotą herojų ir girdėdavo jį giedant pajaną. Neseniai vienas jūreivis buvo užsnūdęs pačioje saloje, ir Achilas nusivedęs jį prie savo palapinės. Ten, pasakojo jis, buvęs Patroklas nuliejo vyną, Achilui skambinant lyra. „Jis sakė, kad čia esanti ir Tetidė, ir būrys kitų, mažesnių dievų." Ar tokia pat dvasia tvyrojo ir Milete, galbūt uoste arba ekvinokcinės audros sąmyšyje?

Tokiais atvejais atviri susitikimai nebuvo visiškai nunykę, tačiau dažniausiai jie telkdavosi konkrečiose šventose ir neliečiamose vietose. Po Homero jokia vieta jiems nebuvo prieinama labiau už pačią Troją: Maksimas irgi savo klausytojams pasakojo, kad Hektoras buvęs „ypač aiškus Trojos apylinkėse". Norėdami išsiaiškinti, ką jis turėjo omenyje, galime pažvelgti į žymesnį veikalą, Filostrato dialogą „Apie herojus". Jis dažniau būna nutylimas nei aptarinėjamas, tačiau labiau nei kas kita jis padeda numanyti, kuo džiaugtis ir be išlygų tikėti buvo linkę išsilavinusieji skaitytojai tuo metu, kai krikščionybės „užkratas" buvo blankiausia pagonių miestų dėmė. Problemų kėlė jo autoriaus tapatybė, tačiau puikiausiai čia tinka Filostratas, gyvenęs tarp II a. septinto ir III a. penkto dešimtmečių ir priklausęs savo amžiaus rašytojams sofistams.[10] Jis bendravo su imperatoriaus Karakalos žmona ir galbūt lydėjo dvarą kelionėje į rytus Aleksandro pėdsakais tarp 213 ir 217 m. Veikale „Apie herojus" sykį yra paminėtas sporto varžybų nugalėtojas Heliksas („Vijoklis") – toji nuoroda leidžia veikalą datuoti po 213 m. ir beveik tikrai po 217 m., galbūt gerokai vėliau. Filostratas pažinojo

aukštuomenės viršūnes: kartą kalbėjosi su Gordiano tėvu apie graikų sofistus. Jo knyga be galo vertinga kaip įžvalga į išsilavinusiųjų skonį.

Gordiano draugas Filostratas šio pramanyto dialogo stilių ir kontekstą pateikė išties talentingai. Vieną dieną, – rašė jis, – finikietis jūreivis užsibuvo Trojoje, nes jo laivą ten sulaikė priešingi vėjai. Čia jis sutiko vietinį ūkininką, prižiūrėjusį nepaprasto grožio sodus ir vynuogynus. Pūtė gaivus rudens vėjas, ir diena driekėsi jiems prieš akis, taigi jie susėdo medžių paunksmėje ir aptarinėjo Homero herojų kelius bei asmenines detales, kurias jų poetas buvo praleidęs. Aplinka buvo pavaizduota ypač meistriškai. Autorius pažinojo rašytojų iš senų finikiečių miestų ir pabrėžė savojo finikiečio aprangą ir manieras, atspindėjusias kultūrines jo amžiaus madas. Finikietis, pasak jo, buvo susidūręs su dažna rafinuotos II–III a. visuomenės problema – sapnu, kurio prasmės negalėjo suprasti. Jis buvo susapnavęs kelias Homero eilutes; tokio pobūdžio sapnas rašytojams sofistams, mokėjusiems jo eiles mintinai, nebuvo retenybė. Neišmesdamas Homero iš galvos finikietis atvyko į Troją ieškoti „ženklo ar posakio", galinčio paaiškinti sapną, jo manymu, susijusį su jūros oro prognozėmis. Finikiečio personažas buvo pavaizduotas meistriškai, tačiau ir vynuogių augintojas neatrodė paprastas kaimietis. Buvo gimęs pasiturintis, tačiau daugelis jam priklausančių žemių po tėvo mirties atiteko globėjams. To, kas liko, pakako gyvenimui mieste ir studijoms su „mokytojais ir filosofais", tačiau prižiūrėję jo ūkį vergai pasirodė niekam tikę. Pelnas buvo toks mažas, kad jis nusprendė grįžti į Troją ir pats rūpintis žeme. Kaip ir finikietis, vynuogių augintojas tiko amžiaus literatūriniam skoniui – kultūringas studentas, atliekantis paprasto žemdirbio vaidmenį, žmogus, kuris ramiai darbuodamasis laukuose gali pasitelkti Homerą ir Platoną apsakyti savo idiliško atsiskyrimo grožiui.

Vynuogių augintojas sodininkavo ne vienas. Sakėsi esąs ypatingai maloninamas patarimais, gaunamais iš herojaus Protesilajo, su kuriuo jis Trojoje nuolatos bendravęs. Senasis Homero gamtovaizdis buvo ne tylus sodas, o triukšminga vieta, dažnai lankoma senovės herojų, „esamų lankytojų", šūkaujančių ir žingsniuojančių po lygumas, „stovinčių priešais" tuos, kurie jiems patiko, kaip draugai ir patarėjai. Nė vienas nebuvo sulaukęs didesnio palankumo už vynuogių augintoją, palaikiusį ypatingus ryšius su herojumi Protesilaju, nors ne visuomet tai lengvai sekėsi, nes Protesilajo nuotaikos svyravo ir žmogui netinkamai pasielgus jis galėjo įsižeisti. Jis susierzino vynuogių augintojui pirmąsyk grįžus iš miesto į savo vaismedžių ūkį, tačiau suminkštėjo, kai naujasis mokinys, paklausęs jo patarimo, apsirengė tinkamais kaimiškais drabužiais. Nuo tada jie puikiai sugyveno. Protesilajas duodavo patarimų apie vaisių auginimą ir aiškino Homero ištraukėles, kurias vynuogių augintojas buvo blogai supratęs ir neteisingai pritaikęs savo veikloje. Vaizdelio žavesiui tiesiog neįmanoma atsispirti: vynuogių augintojas Homero poemose ieškojo patarimo, kaip auginti vynuoges, o kai klaidingai išsiaiškino jų prasmę, Homero garbę išgelbėjo herojus, paaiškinęs, ką jie iš tiesų reiškia. Homero herojaus prireikė tam, kad buvusį mokslo žmogų pamokytų sėkmingesnio sodininkystės meno.[11] Kitiems ne taip

sekėsi. Protesilajas buvo išsaugojęs stiprų moralės jausmą ir sykį užsiundė šunimi porą klastingų svetimautojų, melagingais pretekstais atvykusių į Troją.[12] Užtat jo širdį sugraudino jauni nuoširdūs įsimylėjėliai – juose lyg veidrodyje jis matė savo ankstesnio gyvenimo atspindį. Vis tiek labiausiai mėgo vynuogių augintojo draugiją ir jo vaismedžių sodą. Jis „mane kreipia teisingai" ūkio reikaluose, sakė vynuogių augintojas, o apsirgus gyvuliams jis veikdavo kaip išmintingas veterinaras. Vynuogių kekėms sunkiai it bičių spiečiai svyrant virš jų galvų, herojus pasakodavo draugui Homero praleistas arba neteisingai perteiktas Trojos istorijas.

Filostratas savo pasakojimą skyrė išsilavinusiems skaitytojams, kurie mylėjo savąjį Homerą ir mėgo smagintis įtarimais, kad gamtoje ir visatoje esama šio to daugiau, nei įstengė aprėpti Aristotelio klasifikacija. Jis rašė stiliumi, atspindėjusiu jo amžiaus graikiškos prozos privalumus, menišku, tačiau ne daugiažodžiu, kaip jo iš anksto parengtos kalbos. Jo įkvėpimai mokytiems žmonėms buvo aiškūs: Homeras ir Protesilajo stebuklai, atlikti maždaug tuo metu, kai Herodoto paskutinėje knygoje atsitraukė persai. Tačiau ypač svarbu tai, kad čia jis pritaikė savo paties vietines žinias, gimtajame Lemne pasakojamas istorijas ir aplinkinėse Egėjo jūros salose gyvas tradicijas.[13] Be to, jis pratęsė regimus jo herojų įrodymus, kuriuos pirmiausia atstojo milžiniški griaučiai, neseniai atrasti aplinkinėse pakrantėse ir kyšuliuose. Juos buvo pastebėjęs dažnas praeivis, – kaulus, tinkamus penkiolikos pėdų aukščio didvyriams, tokiems kaip pats Protesilajas. Kad tai patvirtintų, Filostratas savo skaitytojus vedė į ilgą kelionę III a. imperijoje rastų kaulų pėdsakais.

Įrodymas nebuvo jo išgalvotas. Tokie griaučiai kėlė problemų, kurias išspręsti galėjo tik orakulai: Klare Apolonui buvo tekę išaiškinti apstulbusiems klausinėtojams, iš kur atsirado milžiniški kaulai, jų rasti upės vagoje. Priežastys slypėjo geologinėje istorijoje. Dinozaurų amžiaus liekanų III a. vis dar buvo gausu, juos atidengdavo vėjas, jūra ir ūkininkai. Rinko juos net imperatoriai. Seniai išnykusių pabaisų griaučiai bent jau nuo VI a. pr. Kr. buvo klaidingai laikomi didvyrių kaulais: Filostratas buvo spartiečių, pirmąsyk atkasusių pleistoceno periodo „Oresto" kaulus, įpėdinis. Pasak jo, Protesilajas buvęs užklaustas apie aštuoniolikos pėdų ilgio skeletą, o kitas, trisdešimt penkių pėdų ilgio, gulėjęs Sigėjo kyšulyje ir pro šal plaukiančius jūreivius kurstė pasakoti daugybę istorijų apie jo tapatybę.

Krikščionių Prisikėlimas nepaliko jokių kaulų, jokių įrodymų, tuo metu – netgi jokių vadinamųjų įkapių. Tačiau kas galėjo abejoti herojų egzistavimu, kai milžinišką jų kūnų sudėjimą patvirtino pleistoceno skeletai? Finikiečio paklaustas, ar herojai tikrai matomi lygumoje aplink Troją, vynuogių augintojas neabejojo. „Iš tikrųjų matomi, net ir dabar kerdžiai ir piemenys juos mato lygumoje, didelius ir panašius į dievus." Jie ateidavo žirgliodami ir barškėdami po lygumą, kaip pranašiškas ženklas aplinkiniams. Jeigu būdavo apdulkėję ir išsekę, tai pranašavo sausrą, o jeigu jų šarvai buvo aptaškyti krauju, tai perspėjo apie ligą. Lankytojai turėjo vaikščioti atsargiai ir prilaikyti liežuvius. Visai neseniai berniukas iš

Artimųjų Rytų pasityčiojo iš Hektoro veiksmų „Iliadoje" ir bemat Hektorui pakursčius buvo užmuštas prie upės, vaikštinėdamas į pietus nuo Trojos.

Jeigu jie buvo matomi Trojoje, ar negalėjo vaikštinėti ir po Miletą? Vis dėlto didis vokiečių mokslininkas Wilamowitzas manė, kad Filostratas tiesiog smagino savo skaitytojus, netikėdamas niekuo, apie ką rašė.[14] Turime pripažinti ironišką autoriaus atsiribojimą nuo jo piešiamų scenų, tačiau nors veikalą „Apie herojus" gaubia aiški pastoralės atmosfera, jis visai nepanašus į *jeu d'esprit*. Skaitytojus jis patraukia juos vis dar žavinčiu paveikslu; ir kituose savo veikaluose, kaip žinoma, Filostratas nevengė tikėtinų fantazijų: argi galėjo jis būti skeptiškas, kai Lemne buvo pažinojęs moterį, tvirtinusią, kad miega su satyru? Filostratas, pasitelkdamas daugybę vietinių detalių ir pasakojimų, išnaudodavo kitų patiklumą, tačiau jo dialogų tonas nėra ironiškas. Finikietis pirklys į Troją atvyksta abejodamas herojų egzistavimu, o palieka ją naujai įtikėjęs, atverstas Protesilajo gyvo globotinio. Tarp savo verslo ir smulkios prekybos reikalų jis linkęs patikėti tuo, ką jam sako Homeras. Kai nusileidžia vakaras, nutraukdamas pokalbį, jis dar visas kupinas klausimų, o aplinka perteikiama ir mūsų simpatija pažadinama taip meistriškai, kad vargu ar ketinta priversti mus juoktis iš jo, tarsi naiviai patikėjusio nebūtais dalykais.

Nenorėdami priimti tokios potekstės, kiti veikalą „Apie herojus" aiškino kaip ypatinga proga parašytą knygą. Jų tvirtinimu, ji susijusi su imperatoriaus Karakalos 314 m. kelione į Troją, sekant Aleksandro Didžiojo ir jo herojaus Achilo pėdsakais. Filostratas iš tiesų buvo lankęsis Trojoje,[15] tačiau nors jis turėjo puikių ryšių su dvaru ir galbūt lydėjo imperatorių į Rytus, toks spėjimas nėra pagrįstas. Beveik tikra, kad „Apie herojus" buvo parašytas po 217 m., jame nėra nieko, kas sietųsi su imperatoriumi ar jo kelione, įvykusia mažiausiai prieš trejetą metų.[16] Vėliau Filostratas grįžo prie šių Trojos temų Apolonijaus „Gyvenime", kur pasirodė ir herojai. Tikriausiai jis rašė „Apie herojus" todėl, kad jam patiko pati idėja. Knyga nebuvo nei *roman à clef* su aliuzijomis į amžininkus, nei magijos ir misticizmo prisodrintas tekstas. Tokios teorijos klaidingai traktuoja mokslo žmogaus, turinčio gerų ryšių, jaukų homerišką pamaldumą Severo amžiaus pabaigoje. Kai vykstant dialogui užklupo naktis, finikietis tikėjosi pokalbio su Protesilaju apie senojo, klasikinio požemio topografiją ir bausmes. Jo interesai buvo gana paprasti – mito problemos, kurias išspręsti galėjo Protesilajas, atgimęs herojus. Nebuvo jokių klausimų apie paslaptis, jokio rūpesčio dėl išganymo. „Jei kas mano, jog tu, vynuogių augintojau, nesi išskirtinis dievų draugas, tas pats yra jų nekenčiamas."[17] „Draugystė" vis dar buvo „draugystė", kaip ją suprato Homeras, nei daugiau, nei mažiau. Turime atsižvelgti į graikų miestų valdžios žmones, pritarusius Filostratui, žmones, kurie labiau troško, kad jų Homeras pasirodytų buvęs teisus, nei krypti į monoteizmą ar leisti, kad apreikštoji religija brautųsi į jų privačius gyvenimus. Tarp Filostrato skaitytojų ir draugų buvo būsimojo imperatoriaus Gordiano šeimos narių. Veikalas „Apie herojus" susijęs su žaidynėmis senosios Atėnės garbei, tikėjimu senosiomis tradicijomis ir nepritarimu krikščioniškajam „ateizmui".

Ar šios homeriškosios galimybės buvo realizuotos Milete, ne tarp vieno žmogaus ir jo herojaus, bet tarp įvairaus amžiaus žmonių ir daugybės „apsilankančių" dievų? Išties šis homeriško pamaldumo tipas nebuvo išnykęs. Jis vis dar buvo pritaikomas literatūroje, siūlančioje žavų paveikslą, panašų į tiesą; IV a. devintame dešimtmetyje Eunapijus pateikė kerintį pasakojimą apie du dieviškus atvykėlius, aplankiusius būsimąją filosofę Sosipatrą ir paskatinusius jos tėvą pacituoti žinomas Homero eilutes apie „šnipus."[18] Netrukus su šiuo pamaldumu susidūrėme imperatoriaus Juliano raštuose, kuriam dievai vis dar buvo aiškūs gynėjai, visą gyvenimą „stovintys šalia jo" ir padedantys.[19] Nuostabiame mite Julianas užsiminė apie jaunystėje įvykusį susitikimą su dievais ir savo asmeninį „pakilimą" į dangų, kur iš jų sužinojo apie savo misiją tarp žmonių. Julianas šį mitą papasakojo, nes jame glūdėjo didžiulė tiesa, dieviškos bendrijos ir vadovavimo jutimas, pagrįstas asmeniniu homerišku susitikimu. Būtent ši „draugija" nuolat pabrėžiama jam skirtose arba apie jį sakytose oratoriaus Libanijaus kalbose. Dievai, pasak jo, padėdavę Julianui jo karo žygiuose; Dzeusas buvo jo gynėjas, Atėnė – „bendradarbė"; kaip „šnipai" jie darbavosi taip veiksmingai, kad iš anksto jį perspėjo apie rezgamus prieš jo gyvybę sąmokslus bei pasikėsinimus, – tiesiog dangiška kontržvalgybos sistema. Kai kurie iš šių paveikslų gali reikšti vien pataikūniškumą, tačiau Libanijus primygtinai pabrėžė asmeniškesnį santykį. „Tu vienas regėjai dievų pavidalus, palaimintas palaimintųjų stebėtojau... tu vienas girdėjai dievų balsus ir kreipeisi į juos Sofoklio žodžiais: „O Atėnės balse" arba „O Dzeuso balse"..." Didžiulio kalno, esančio už Antiochijos, aukštumose aukodamas aukas Julianas tikrai išvydęs Dzeusą. Dievai buvo jo „draugai ir gynėjai", – tvirtino Libanijus, – „visai kaip" Atėnė kitados stovėjo už Achilo. Julianas, paskutinysis imperatorius pagonis, buvo domėjęsis „Rytų" dievais ir magija, tačiau šie interesai tebebuvo susiję su senesniąja samprata, galimai regimu tradicinių dievų buvimu. Nutylėti šį buvimą reikštų menkinti žmogų, kurio ryžtingas misijos įsisąmoninimas lėmė, jog krikščionys jo bijojo labiau nei kurio kito.

Tačiau Julianas buvo valdovas, dažnai aukojęs aukas ir iki smulkmenų išmanęs Homero poemas, teikusias stiprybės jos paties gyvenimui ir raštams. Galbūt jis galėjo matyti „dievų pavidalus", tačiau buvo ir nepaprastai palaimintas, jų „ypatingasis" draugas, kaip Trojos vynuogių augintojas. Mileto seniai ir jaunuoliai nebuvo tokie privilegijuoti ar išaukštinti: jeigu būtų buvusios išnaudotos senosios galimybės ir dievai vaikštinėję dienos šviesoje, miletiečiai turėjo būti labai drąsūs arba labai pamaldūs, kad juos taip aiškiai pamatytų. „Dievai pasirodo ne kiekvienam..." „Su dievais nelengva susitvarkyti, kai matai juos labai aiškiai..." Skaityti apie senąjį homeriškąjį artimumą buvo viena, o patirti jį „kaip niekad anksčiau" – visai kas kita. Labiau tikėtini buvo kontaktai su dievais per atstumą, saugaus privatumo metu arba miegant. Norint aptikti „apsilankymus", kai dievai „stovėdavo šalia" miletiečių, išties teisinga būtų ieškoti čia, atviriausiame epifanijos lygmenyje.

Jos galimybių niekas neperteikė geriau už Sinezijų, filosofą. „Nė vienas iš

Būtinybės įstatymų netrukdo man miegant jaustis laimingesniam už Ikarą, nuo žemės kylantį į orą aukščiau už erelį, siekiantį aukščiausių erdvių... ir iš ten, iš toli, žvelgti žemyn į žemę, kalbėtis su žvaigždėmis, bendrauti su dievais, kas neįmanoma mūsų pasaulyje. Nes kas sakoma esant „sunku", – čia jis vėlgi daro aliuziją į Heros žodžius iš „Iliados", – tuomet būna lengva. „Dievai atrodo aiškūs" (vėlgi Homero Heros žodžiai). Jie visiškai nėra pavydūs. Sapnuotojas negrįžta į žemę; jis jau yra ten."[20]

IV

SAPNUOSE visų klasių ir bet kokio išsilavinimo pagonys palaikė su dievais kuo artimiausius santykius.[1] Iš tokios patirties filosofai kildino ištisą žmogaus suvokimą apie dievybę: pasak epikūrininkų, žmones suklaidinusios sapnuose matomos nepaprastai didžiulės ir gražios figūros, kurias jie klaidingai palaikę dievų atvaizdais.[2] Senovės gyventojų, kaip ir visų laikų žmonių, požiūris į tai, ką jie matė, nebuvo nekritiškas. Daugeliu subtilių lygmenų jie skirdavo sapnus, sukeltus vakarykštės dienos rūpesčių, alkio ar per sunkaus maisto.[3] Žinojo, kad tokie „regėjimai" nėra svarbūs. Juos domino kiti sapnai, kuriuos jų teoretikai skirstė į daugybę įvairiopas sistemas sudarančių tipų, žlugdydami mūsų šiandienes pastangas juos visus nustatyti iš prarastų ar pusiau žinomų originalų.[4] Sapnuose regimų vaizdų ir jų bendravimo su žmogaus siela būdų šaltinis kėlė gyvus ginčus: ne visai teisinga tvirtinti, kad „Antikai labiau rūpėjo padariniai, negu jų priežastys."[5] Dievų sapnavimas kėlė ypatingą susidomėjimą: ar tie sapnai pasiųsti pačių dievų, ar juslėms užmigus siela kyla į viršų ir kažkaip užmezga ryšį su aukštesne tikrove? Nuomonės išsiskyrė, vien aristotelininkai skeptiškai rašė apie patį bet kokių „dieviškų" sapnų egzistavimą apskritai. Mažai kas kreipė į tai dėmesį, ir Imperijos laikotarpiu jų pažiūros susiliejo su pozityvesniais stoikų ir platonikų teiginiais. Platonas yra parašęs vilčių teikiančių dalykų apie sielos ir žemesniųjų *daimones* bendravimą, tuo tarpu stoikai proziškiau rūšiavo sapnus į kategorijas, ypatingą vietą skirdami sapnams apie dievus. Daug sapnų, – pripažino jie, – būna „pasiųsti iš aukštybių"; vienoje sapnų grupėje su sapnuotoju tiesiogiai kalbasi patys dievai: būtent su šiuo įsitikinimu aiškiai susiduriame imperatoriaus Marko meditacijose „Sau pačiam". Būta ir regėjimų „ne sapne, o budrioje tikrovėje", kurių objektai dažnai galėjo būti dievai.

Ši graikų frazė labai sena, ją jau žinojo Homeras, tačiau ji ne tokia paprasta, kokia gali mums pasirodyti. „Odisėjoje" pasitaikanti dukart, ji vis dėlto nepriešina sapno regėjimui, patiriamam budrioje būsenoje.[6] Ji vartojama paties sapno bruožams apibūdinti, bruožams, kurie yra arba tokie tikroviški, kad viskas atrodo lyg iš tiesų vyktų, arba kitaip reikšmingi, – „laiminga tikrovė", kuri praeis. Romanuose taip pat mėgdžiojama Homero vartosena, nors frazė turi ir antrąją prasmę, į kurią atkreipė dėmesį Antikos komentatoriai. Ji galėjo reikšti ir „re-

gėjimą po aušros"; ypač tiksliai šią reikšmę išaiškino Jamblichas. Kadangi, rašė jis, po miego žmogaus sąmonė lieka budri, ji esti pajėgi priimti iš aukščiau pasiųstą būseną, visiškai kitokią, nei painaus ir apgaulingo sapno. Akys lieka užmerktos, tačiau sąmonė laisva nuo žemiškos naštos, ir budrumui sugrįžus „balsai", rašė Jamblichas, gali prabilti tiesiogiai į sielą. Šie „budrūs regėjimai" buvo įprasti paskutinėse miego fazėse, kai sielos neblaškydavo maistas ar nerimas. Ne kiekvienas priimdavo juos už gryną pinigą, net IV a. po Kr., tačiau jie lankydavo ir toliau, regėjimai, kuriuos galime priskirti „hipnagoginių fantazijų" kategorijai ir kurie dažnai žmonėms atgaivindavo dievus arba jų balsus;[7] ir šių laikų susitikimuose ypač palankus metas būna perėjimo iš miego būsena.

Toks stiprus buvo įsitikinimas šia nakties „draugija", kad žmonės kaip įmanydami stengėsi ją prisišaukti.[8] Raganiai siūlė savo burtus pranašiškiems sapnams sukelti, o pagrindinėmis savo veiklos sritimis laikė „sapnų sukėlimo" ir „sapnų siuntimo" meną. Žmonės nešiojo dievo amuletus ir keliaudavo su jais tarsi su kokiais kišeniniais dievais, čiupinėdami juos ir žiūrėdami į juos prieš miegą: „Etiopiniuose pasakojimuose" Kalaziris vykdė nuliejimus ir vakare meldėsi už tai, kad sapnai būtų palankūs. Praversdavo išankstinis pasninkas, lygiai kaip ir sunkesnio maisto vengimas: buvo sakoma, jog graikų valgymo įpročiai labai tiko vizijoms sukelti, nes jų maistas buvo lengvas ir sausas. Reikia pripažinti, kad toks požiūris buvo reiškiamas dienomis, kai dar nebuvo musakos. Svarbiausia, kad sapnai buvo tyčia sukeliami šventyklose su specialiais „miego" kambariais, nuo britų Lidnio Kente iki didžiųjų centrų, Pergamo ir Aigų Azijoje.[9] Sarapidas, Izidė ir Jupiteris Dolichenas sukeldavo savo garbintojams sapnus, tačiau nebuvo dosnesnio dievo už Asklepiją, kurio kultas II a. įgavo naujo didingumo. Ir vėlgi šis kultas nereiškė tam tikro naujos hipochondrijos ar nerimo simptomų, ką ir kalbėti apie „kolonializacijos" keliamas įtampas, graikų kultūrai sklindant į vis daugiau Rytų regionų.[10] Medicina ir gydymo vietos rafinuotą visuomenę domino nuo seno, tad Antoninų laikotarpio žmonių domesys nebuvo naujovė. Asklepijas klestėjo veikiau dėl to, kad, kaip ir Lurdas, jo kulto vietos suspindo nauju puošnumu, Romos taikos amžiuje gavusios dosnią paramą. Šventovės gražėjo, savo ruožtu pritraukdamos garsių klientų. Gydytojai nesipriešino „miego" praktikoms ir mėginimams išsigydyti dievo sukeltais sapnais.[11] Nuo I a. pr. Kr. išlikę Asklepijo sukeltų sapnų aprašymai mažai kalba apie staigius stebuklingus pagijimus ir kur kas daugiau – apie konkrečius dievo nurodytus gydymo būdus. Gydytojai kalbėdavosi su Asklepijo klientais ir lankydavo jo šventyklas. Pašvęsdavo dievui šventoves ir sumokėdavo už jų įrangos patobulinimą, nematydami jokio neišvengiamo konflikto tarp jo gydymo „tikėjimu" ir to, kurį taikė patys. Taigi Asklepijas gaudavo savo lankytojų žinias. Jo šventyklose žmonės pakliūdavo į aplinką, dažnai sukeldavusią sapnus apie dievus. Iš Plutarcho žinome apie šešiolikos kvapų mišinį, kurį Egipto žyniai degindavo vakare, kad sukeltų malonius savo lankytojų sapnus. Kaip „Epidauro smilkalai", šis mišinys buvo kvepalai, o ne narkotikai.[12] Kai pagal senovinius receptus mišinys buvo pagamintas ir išbandytas, jis neturėjo jokio

poveikio, tik vynui suteikė aštrų ricinos prieskonį. Žyniai žinojo apie tikrovę iškraipantį stimuliantų poveikį, šį dalyką puikiai išdėstė Filostratas, perteikdamas Indijos valdovo dvare vykusią polemiką, kurioje dalyvavo jo pramanytas herojus Apolonijus. Vyno, – paaiškino išminčius, – vengia norintys susapnuoti pranašiškus sapnus; štai dėl ko ankstaus ryto sapnai atskleidžia kur kas daugiau: iki to laiko, – teigė jis gana optimistiškai, – gėrimo poveikis išgaruoja.[13] Jis užsiminė, kad žavioje Amfiarauso šventykloje Atikoje žyniai drausdavo gerti vyną tris dienas iki klientas užmigdavo šventykloje, vildamasis susapnuoti dievą. Be to, žyniai draudė valgyti išvakarių dieną ir reikalavo, kad garbintojai miegotų ant dievui paaukotų avių kailių.[14]

Tokiose šventovėse regimų dieviškų sapnų dažnumas nėra didelė paslaptis. Jie traukdavo klientus iš visų laisvų visuomenės klasių, daugelis atvykdavo iš toli prisijungti prie miegančiųjų, kurie visi vylėsi ir siekė susapnuoti kiek įmanoma aiškesnį sapną. Kelias dienas jie nevalgydavo. Negerdavo vyno, o stimuliavo juos tai, ką girdėjo ir matė. Tokias kaip Pergamo šventyklas dažnai lankė žyniai ir *theologoi*, žmonės, rašę himnus dievams ir maldingai kalbėjęsi su atvykėliais tarp trumpų pasakojimų apie jų viešai atliktus stebuklingus išgydymus. Asklepijo šventovėje, stovėjusioje Pergamo kalvos papėdėje, šventyklai priklausė biblioteka ir mažas grakštus teatras vaidinimams bei deklamavimams, – be abejo, jų pagrindą sudarė pasakojimai apie stebuklingas dievo galias.[15] Ilgi požeminiai tuneliai jungė skirtingas šventoves, galbūt miego kambarius, nes tiksli jų paskirtis nėra aiški. Aristofanas nejuokavo aprašydamas, kaip ilgos, prijaukintos Asklepijo šventovių gyvatės nakčia šliaužioja tarp miegančiųjų tamsiuose jų kambariuose: IV a. pr. Kr. Atikos reljefuose matome gyvates, laižančias miegantį ligonį, šiam gyvačių „laižymui" buvo priskiriami ir išgijimai renginio metu. Pergame garbintojai atėjus nakčiai galėjo rinktis Mažesnįjį miego kambarį arba Didesnįjį, kurį renkantis auka dievui buvo dosnesnė. Kaip tam tikrose XIX a. mineralinių vandenų gydyklose, kai kurie kambariai galbūt buvo rafinuotesni už kitus. Žinome, kad Orope buvo paskirstoma pagal lytį.[16]

Šiuose kambariuose ištisa kompanija vieni kitus ragino sapnuoti kaip įmanoma dieviškiau. Vis dėlto sapnai nebuvo reguliarūs, o kai kuriuos asmenis jie apskritai aplenkdavo. Tokių nevykusių laikotarpių patirdavo visi, netgi labai imlūs; lankytojai, kuriems nepasisekdavo, turėdavo prašyti žynį pasapnuoti už juos. Paprastai kaip geriausias narkotikas veikdavo pati atmosfera. Svarbiausia tai, kad ją veikė ten buvę religiniai dailės kūriniai.

Nuo epinių herojų amžiaus statulos ir paveikslai darė didžiausią įtaką dievų pasaulio „įsivaizdavimui". Ypač reikšminga, kad Homero kūriniuose sapnai ir regėjimai toli gražu neatspindi meno poveikio, nes kai Homeras rašė savo epus, skulptūriniai portretai dar nebuvo plačiai paplitę: esame matę, kaip dievai visada, naktį ir dieną, pasirodydavo persirengę, įgiję kitų vyrų ir moterų pavidalus. Kaip dar jie būtų galėję aiškiai pasirodyti skirtingomis tapatybėmis? Besivystydama graikų skulptūra įtvirtino mirtingųjų įsivaizdavimus apie dievus kaip apie individus: atskira graikų dievų „asmenybe" buvo suabejota, ta-

čiau dailė buvo nuolatinė dirva, padėjusi jai formuotis.[17] Krikščionybės epochoje daugelis gerai žinomų statulų, dievų atvaizdų buvo seni klasikiniai kūriniai, išlieti kaip milžiniški Budos iš bronzos ir aukso, dramblio kaulo akimis ir pasidabruotais dantimis. Pagaliau galime įvertinti jų poveikį, nes nuo Antikos esame pirmoji karta, išvydusi meistriškas bronzines graikų dieviškųjų herojų statulas. 1972 m. Italijoje, už Riačės Kalabrijoje, jūros gelmės mums sugrąžino du bronzinius herojus, beveik dviejų metrų aukščio, didesnius ir stipresnius nei natūralaus ūgio ir svorio: žvelgiant į juos galima matyti įkūnytą antgamtiškos galios idėją.[18] Abi statulos yra V a. pr. Kr. klasikinio graikų menininko šedevrai, tačiau didesniosios žvilgsnyje atsispindintis pasitikėjimas amžinybės akivaizdoje ją skiria nuo krikščioniškojo renesanso šedevrų. Ji išliko su akimis ir akių vyzdžiais, lūpomis ir dantimis, tad atkuria mums veido išraiškas, taip dažnai šmėkščiojusias senovės žmonių vaizduotėje. Ar statulos žvilgsnis malonus, ar bauginantis savo įžūlumu? Atsakymas glūdi kiekvieno stebėtojo žvilgsnyje.

Antikos šventyklose ir miestuose buvo gausu tokio tipo, jei ne kokybės, statulų, netgi po to, kai romėnai daugelį išplėšė, pasiimdami jas, kaip kitados Dionas sakė rodiečiams, į „geresnius" namus, kur juos bus galima matyti ir kur jais bus rūpinamasi sostinėje.[19] Dievų statulos dydžiu kartais lenkdavo anuodu mūsų bronzinius herojus, siekdavo penkiolika ar daugiau pėdų – taip mėginta perteikti antžmogišką dievų dydį. Galbūt tik tie, kuriems kėlė baimę didieji auksiniai Budos, gulintys Azijos šventyklose nelyg išmesti į krantą banginiai, gali bent kiek numanyti, kaip šios milžiniškos statulos veikė akį ir emocijas. Kaip kulto statulos šventyklose, šie kūriniai buvo išpuošti dievų atributais ir simboliais, dar vienu baimės šaltiniu. Jų įtaka kėlė įdomių ginčų.[20] Ar juos sukūrė paties menininko vaizduotė, ar jo pastangos perteikti poezijoje jau įamžintą dievų įvaizdį? Ar pirmiausia jie buvo menininkui apreikšti paties dievo sapne?

Šių statulų „buvimas" skirtinguose kraštuose skyrėsi. Sirijos ir Artimųjų Rytų šventyklose kultinės dievų statulos buvo uždarytos arba uždangomis pridengtos nuo garbintojų akių.[21] Tik tam tikromis dienomis jos iškeliaudavo į procesiją, nešamos neštuvais ar vežamos vežimu. Galimybė išvysti šias izoliuotas figūras ypač jaudino garbintojus, kitu laiku negalėjusius jų pamatyti be specialaus žynio leidimo. Be to, graikų pasaulyje kultinės statulos buvo slepiamos už uždangų arba laikomos užrakintose šventyklose. Atrodo, kad ir savo misterijų kultuose graikai išnaudodavo retai ir trumpam teatidengiamo paslėpto atvaizdo galią: IV a. po Kr. oratorius Temistijus užsimena, kad aprengtos statulos kai kuriuose misterijų kultuose būdavo apnuoginamos įšventinamųjų žvilgsniui. Tačiau kitose šventovėse jos buvo prieinamos kiekvienam lankytojui, tuo tarpu už šventovių ribų atvaizdai buvo įprasti viešose vietose, netgi viešosiose maudyklėse. Kiekviename krašte dievo atvaizdas palikdavo sąmonėje galingą pėdsaką: Artimuosiuose Rytuose jie buvo retai regima paslaptis; graikų pasaulio valdose – artimi, nuolatiniai draugai.

Šioje margoje didelių ir mažų statulų draugijoje su dievais susiję sapnai stebino vis mažiau. Jų dažnumas buvo priskirtas miglotiems žmogaus įsivaizdavi-

mams apie galimą dievo išvaizdą; kai kiekviena baltai apsirengusi figūra buvo vertinama kaip dievas, *on comprend cette façon que les épiphanies divines aient été nombreuses.*[22] Toks požiūris deramai neišryškina dailės darbų vaidmens.

Vieno autoriaus dėka turime galimybę ankstyvojo Antoninų amžiaus sapnus pažinti geriau nei bet kuris Antikos žmogus, gyvenęs anksčiau arba vėliau. Penkiose įžymiose knygose Artemidoras iš Daldžio išdėstė savo teoriją apie sapnų reikšmę, jų įprastų tipų reikšmes ir apie tai, kaip pats patyrė, jog priimtos reikšmės pasirodė esančios teisingos.[23] Jam rūpėjo sapnų pranašiška galia, o ne jų „analitinis" ryšys su žmogaus praeitimi ar dabartimi. Jis nešvaistė jėgų, kad išsiaiškintų tiesą. Buvo skaitęs pirmtakų knygas ir išplėtojo savo paties teorinius apibūdinimus. Bendravo su niekinamais „gatvių pranašautojais", dalijosi su jais patirtimi, be to, lankėsi svarbesnėse „miestų ir salų" žaidynėse bei šventėse nuo Italijos iki graikų Rytų,[24] kur apklausinėdavo žiūrovus ir varžybų dalyvius, sportininkus, retorius ir sofistus, kuriems rūpėjo su jų ateitimi susiję sapnai.[25] Jis keliavo iš Azijos į Italiją ir Romą, kur jo pokalbiai ir pastebėjimai buvo susiję su visomis klasėmis: čia buvo pasiturinti Italijos moteris, sapnavusi, kad joja ant dramblio, graikiškų miestų aukštuomenės atstovai, Romos raiteliai, mokesčių rinkėjai, kaliniai ir nusikaltėliai, vargšai, ligoniai ir vergai; tarp jų, pasak Artemidoro, jis „pažino vergą, sapnavusį, kad glosto savo šeimininko penį", ir kitą, sapnavusį, kad šeimininkas tą patį daro jam. Kaip nė vienas kitas Antikos autorius po Aristotelio, jis buvo įnikęs į nepaliaujamus empirinius tyrimus. Pasižymėjo šaltinių rinkėjo ištverme teorijose, kurioms labai reikėjo įrodymų: „Artemidorui patirtis buvo savotiškas raktas."[26]

Tyrimas ir stebėjimas, jo tvirtinimu, yra svarbiausios sapnų aiškintojo priemonės.[27] Kiekvienu atveju jis turėjo atsižvelgti į vietos papročius, papročio ir prigimties priešpriešas ir sapnuotojo ankstesnes mintis bei troškimus. Daug sapnų nebuvo pranašiški, jie tik kopijavo mintis ir troškimus paties sapnuotojo sąmonėje: kartais Artemidorui tekdavo išsiaiškinti savo klientų seksualinio gyvenimo detales, kad tiksliai numatytų jų sapnų prasmę. Ypač klaidino pačių sapnų aiškintojų sapnai, nes tie žmonės nuolatos mąstė apie kitų sapnus įprasminančius simbolius; Antikoje „aiškintojams" taip pat užvis sunkiausia buvo aiškinti save pačius. Visų pirma šie aiškintojai turėjo atsižvelgti į tai, kas yra jų klientas: sapno prasmė įvairavo priklausomai nuo profesijos ir visuomenės klasės, ir Artemidoro aiškinimuose iš anksto numatyta daug visuomenės pažiūrų, kurias jau buvome aptikę miestų gyvenime. Senesnieji apie sapnus rašę autoriai tvirtino, kad vargšai tolygūs vietoms, kuriose žmonės pila mėšlą. Artemidoras neišsakė nepritarimo, nors vargšas žmogus galėjo tikėtis iš kai kurių sapnų naudos, – iš sapnų, kad valgo savo paties kūną ar kad jam išauga papildomos kojos – toks sapnas žadėjo nemalonumus turtuoliui, tačiau vargšui reiškė vergų įsigijimą. Miškai, kalnai ir tarpekliai reiškė baimę ir nelaimę kiekvienam, bet ypač turtuoliams, „nes tokiose vietose nuolatos ką nors papjauna arba nustumia". Reikšmė šį tą pasako apie turtingesnių keliautojų, judančių tarp savo mylimų miestų, baimes. Nors sapnas apie vedybas gana tiesmukai reiškė mirtį, sapnų aiškintojo

menui nekilo didesnio „klasių kovos" pavojaus. Turtuoliams pavojų kėlė turtas ir nelaimės, o ne žemesni už juos visuomenės nariai. Jų namų ūkių vergus simbolizavo baugščios susigūžusios pelytės: kuo daugiau jų matė, tuo geriau.

Tačiau patirtis buvo ne vienintelė Artemidoro vadovė. Jo aiškinimai buvo paveikti analogijų ir žodžių žaismo, mitu ir literatūra pagrįstų asociacijų.[28] Kartais jie būdavo gana paprasti: pavyzdžiui, jei moteris susapnuodavo sodą, jai grėsė melagingi kaltinimai kraujomaiša, nes sodai buvo pilni sėklų. Kiti būdavo sudėtingesni, jie paneigia vyraujančią nuomonę, kad Artemidoras buvo prasčiokas. Jo graikų kalba – retų, tikslių terminų žodynas, tačiau aišku, jog tai ne „varguomenės" kalba, o jo ryšiai toli gražu neapsiribojo paprastais gatvės plepiais.[29] Jis buvo Efezo pilietis, kultūringas žmogus, išsilavinęs savo tėvo ar ypatingos paramos dėka.[30] Motina buvo kilusi iš Lidijos miesto Daldžio, pasak jo, „nereikšmingo miestuko", kuriam jis dėkojo už savo „iškilimą" ir kuriam skyrė savo pirmąsias tris sapnų knygas. Visai tikėtina, kad jo tėvai priklausė miesto aukštesniesiems sluoksniams. Sūnus gavo puikų išsilavinimą, tačiau išmanė ir detales, kaip ir derėjo su Daldžiu susijusiam žmogui; jam buvo žinomi vietinio Lidijos kulto draugijų ypatumai ir vietinis jo „protėvis" Apolonas, Apolonas Mistas, „dažnai" jam pasirodydavęs sapnuose ir „spausdavęs" rašyti knygą.[31] Vis dėlto dievas nesumažino įtampos tarp Artemidoro dogmatiko ir įgudusio bei labai pastabaus tyrėjo. Jo Azijos sportininkų ir aktorių sapnai, keisti vietiniai Dioniso kultai, įvairios bulių kovų ir bulių prajodinėjimo atmainos, mažos kultų bendrijos, arba *symbioseis*, su kuriomis susiduriame jo gimtojoje Lidijoje – turėjęs visus šiuos duomenis panaudoti savo teorijose, jis reiškia stiprų dogmatiko pasipiktinimą kritika ir netikinčiųjų „pavydu", stengdamasis savo teoriją pritaikyti.

Tenka pabėžti šį tyrimo ir nagrinėjimo mastą, kuris jo knygoms suteikia neprilygstamą jo amžiaus socialinės istorijos vertę. Jų poveikis jaustas ilgai, jos buvo išverstos į arabų kalbą iškart po musulmonų užkariavimo ir gerokai praplėtė prasmę, musulmonų įžvelgiamą sapnuose. Iki 1720 m. Anglijoje jos buvo išleistos dvidešimt kartų ir jų įtaka buvo kur kas didesnė negu nauda, kurią iš jų gauna dabartiniai istorikai. Tarp visų jų aiškinimų tėra tik du ar trys pavyzdžiai apie imperatorių kliento sapne: vienas žmogus sapnavo, kad ištraukė dantį iš „karaliaus" burnos, – sapnas pranašavo pergalę teisme imperatoriaus akivaizdoje; kitas sapnavo „karalių" Agamemnoną, – homeriškas „imperatoriaus" įvaizdis graikų akimis.[32] Kadangi imperatoriaus valdiniai kreipdavosi su daugybe kuo įvairiausių klausimų, atitinkamas medžiagos trūkumas yra netikėtas. Energija, kurią šiuolaikiniai Anglijos žmonės dabar nukreipia į jų karališkosios šeimos sapnus, Antoninų epochoje krypo kitur, į nepaprastai seksualių detalių sapnus ir į sapnus apie dievus.[33] Kaip pamatysime, skaitant Artemidoro seksualinių sapnų rinkinius galima suprasti, kokio masto iššūkį metė krikščionių pažiūros į skaistumą ir „tyras mintis". Skaitant jo sapnus apie dievus galima suvokti, ką vis dar reiškė jų „draugija" ir „buvimas". Jie atspindi ryškiausią skirtumą tarp senovinių ir moderniųjų nakties gyvenimo modelių.

Artemidoras dievų regėjimus skirstė į tipus ir klases, pasitelkdamas filosofijoje populiarų skirstymą, bet kartojo ir daugelį savo paties pastebėjimų. Todėl jie susiję su plačiąja visuomene, kurios atstovus jis apklausinėjo.[34] „Po ilgos patirties", pasak jo, jis supratęs, kad su Heraklio gyvenimu, valgymu ir drabužiais susiję sapnai nieko gero nežada. „Dažnai" jis tyrinėjo sapnus, susijusius su dievo apdaro turėjimu ar dėvėjimu. Jie reiškė būsimą paskyrimą globėju, – tariamą turtų įgijimą, – paaiškino jis, – bet ne tikrą. Galime suprasti, kad toks sapnas buvo aktualus vien aukštuomenei, kurios aplinkoje Artemidoras jį tikriausiai ir tyrinėjo, apklausinėdamas globėjus ir užsirašinėdamas sapnus bei jų tęsinius. Panašiame visuomenės sluoksnyje susipažino su žmogumi, sapnavusiu, kad jis – Saulės dievas; netrukus jis tapo vyriausiuoju savo miesto magistratu. Jo dėmesį traukė ir nusikaltėliai: žmonės, sapnavę, kad vagia žvaigždes, „dažniausiai" paaiškėdavo esantys šventyklų plėšikai, o dar jis pažinojo žmogų, kuris buvo įžeidęs dievą ir susapnavo, kad išperka savo nusikaltimą valydamas dievo statulą. Sapnai apie dievų vaišinimą buvo dviprasmiškesni. Turtuoliams jie reiškė nelaimę, užtat vargšams – greitą pralobimą. Pavyzdžių Artemidoras nepateikė, ir čia jo aiškinimas buvo paremtas mitų pasakojimais, kuriuose dievai lankė vargšus žmones. Artemidoras netikėjo visais mitais be atrankos: dievų ir gigantų kova ar Endimiono ir Mėnulio deivės istorija jį pritrenkė kaip absurdiškos ir atgyvenusios. Tačiau jis palankiai vertino pasakojimus apie dievų buvimą kitais pavidalais, ir toks jo palankumas reikšmingai patvirtina nuomonę, jog žmonės gyvai juo tikėjo.

Iš kur sapnuotojai žinojo matantys dievą, o jei taip, iš kur žinojo, koks dievas juos lanko? Didžiulės baltai apsirengusios figūros buvo įprastiniai dievybės įvaizdžiai, tačiau jie neturėjo jokių individualių požymių, o jeigu nekalbėdavo, tapatybės klausimas likdavo neišspręstas. Net kai kalbėjo, negalima buvo tikėtis, kad kalba tiesiogiai, sakė Artemidoras: paprastai jie kalbėdavo mįslingai ir užuominomis, kurias atskleisti tekdavo aiškintojui.[35] Dievai jo profesinei veiklai buvo labai naudingi. Kartais dievo ženklai atrodė labai nežymūs: sykį Artemidoras išaiškino, kaip sapne regimas berniukas gali reikšti Hermį, du berniukai – Kastorą ir Poliuksą, trys apsirengusios moterys – Likimo deives, trys nuogos moterys – Horas. Tačiau pagrindinė jo teorijos kryptis yra nukreipta prieš šiuos miglotus lyginimus, nes dievai esą pažįstami iš savo atributų; jei pasirodo be jų, tai reiškia rūpesčius.[36] Šie atributai buvo žinomi iš dailės, ir čia Artemidoras numano tiesioginį meno poveikį sapnams.

Kaip ir miegantieji Asklepijo šventyklose, jo klientai įsivaizdavo dievus jų statulose įtvirtintais pavidalais.[37] Susapnuoti dievo statulą, – teigė Artemidoras, – tolygu susapnuoti patį dievą. Abu atrodė taip pat, nors dievas gebėjo judėti, o jo atvaizdas – ne; svarbu buvo ne tik atvaizdas, bet ir konkretūs jo reikmenys bei atributai. Skirtingos prasmės buvo priskiriamos vietiniams dievų tipams, „griežtajai" Pergės ir Efezo Artemidei, kurios ryžtingą stovylą ir šiandien galime išvysti šių miestų monetose, ar draugiškesnei kitur žinomai Artemidei. Artemidoras dievus stebėjo labai atidžiai, nes jų manieros ir atributai buvo la-

bai svarbūs aiškinantis jų posakių prasmę. „Kai tik dievai nedėvi įprastų savo drabužių arba nesielgia taip, kaip turėtų, visa, kad ir ką jie sakytų, yra melas". Dievai, regimi be savo puošmenų ir ginklų, kaip mūsiškės dvi bronzinės statulos iš Riačės, nereiškė nieko gero.

Antikoje dievų statulų tapatybė nebūtinai buvo nurodoma įrašu; užtat žmonės juos atpažindavo iš jų tipo ir atributų. Imperijos laikotarpiu jie buvo kaip niekad tikri dėl dievų išvaizdos. Jų atvaizdai spietėsi jų miestų aikštėse ir šventyklose ir buvo liejami nevienkartinių formų: vyraujantys dievų vaizdiniai buvo perduodami iš kartos į kartą. Kaip ir Artemidoras, Filostratas irgi dievus bei herojus vaizdavo menininko žvilgsniu, ypatingą reikšmę skirdamas jų išraiškos dvasiai ir stiliui.[38] Dievų išraiškos akcentavimas ypač ryškus oratoriaus Elijaus pasakojimuose apie daugelį savo sapnų.[39] Ar dievai atrodė bauginantys, ar džiaugsmingi, nusiminę ar malonūs? Šį rūpestį vėlgi turime iš naujo įvertinti pasitelkdami mūsiškes bronzines Riačės statulas, kuriose išlikusios herojaus akys ir dantys perteikia bent jau visas statulos žvilgsnio galimybes. Kaip ir šiuolaikiniams stebėtojams, senovės žmonėms statulos žvilgsnis taip pat kėlė baimingą pagarbą: ar bronzinės statulos burnoje ir akyse jie matė tik pasitikėjimą ir optimizmą? Galbūt nebuvo jokio atsako, kaip tai suvokė Yeatsas: „Feidijas suteikė moterims sapnus, o sapnams jų veidrodžius..." Stebėtojas ir statula vienas kitą veikė. Dviejų bronzinių herojų atradimą lydėjo atitinkamo teksto atradimas.[40] Likijos mieste Oinoandoje tebesitęsiantys milžiniško akmens įrašo atradimai mums atkūrė II a. po Kr. epikūrininko požiūrį į dievus ir jų atvaizdus. „Kai kurie dievai pyksta ant laimingų žmonių; tokia daugumai žmonių atrodo deivė Nemezidė. Tačiau dievų statulos turi būti daromos linksmos ir besišypsančios, kad galėtume jiems atsiliepti šypsena, užuot jų bijoję." Dviejų Riačės bronzinių statulų išvaizda ir bauginantis didesniosios iš jų žvilgsnis mums padeda suprasti, ką turėjo galvoje epikūrininkai.

Jautrūs buvo ir kiti stebėtojai, Pausanijas savo kelionėse, dažnas viešas kalbėtojas ir žodinių literatūrinių paveikslų, apibūdinančių dailės darbus, autoriai. Iš kelių pavyzdžių pats geriausias – iš Sirijos miesto Antiochijos, kuriame stovėjo didinga Apolono statula, sukurta skulptoriaus meistro Briaksido, milžiniškas atvaizdas su brangakmeniais akyse. Galime ir šiandien įvertinti tiesią Apolono stovėseną; jo drabužis ilgas, klostuotas, dešinėje rankoje jis laiko taurę, kairėje – lyrą, tuo tarpu svorio centras nuo dešinės kojos šiek tiek pasislinkęs: statula buvo kopijuojama miesto monetų atvaizduose. 362 m. po Kr. šį milžinišką atvaizdą sunaikino ugnis, ir pagonis oratorius Libanijus atidavė jam pagarbą emocingoje kalboje: „Mintyse prieš akis man iškyla jo kontūrai, formų glotnumas, kaklo švelnumas... auksinė lyra; atrodo, lyg jis dainuotų, kaip kažkas sykį girdėjo, pasak jų, jį skambinant lyra vidurdienį... Ak, laiminga ausis!"[41]

Milžiniškų statulų keliama pagarbi baimė jungdavosi su draugingumu, ypač Asklepijo kultuose. Stiprius jausmus žadino jo „plačiai pagarsėjusi" statula, atvaizdas, į kurį „dievas įliejo savo galias, – rašė II a. autorius Kalistratas, – ir kuriame aiškiai matyti viduje gyvenančio dievo galia... įstabiu būdu ji pa-

tvirtina turinti sielą. Veidas, kai į jį žvelgi, sukelia jausmus..." Kalistratas žodžiais perteikė tai, ką tūkstančiai jau buvo jautę daugelyje dievų šventyklų.[42] Dievybės statulos „nuolatinė kontempliacija" geriausia atskleista „Aukso asilo" paskutinėje knygoje, kur herojus Lucijus kasdien stebeilijasi į savo naujosios globėjos, deivės Izidės atvaizdą. Šio pamaldumo ypatumai buvo gerokai išryškinti, tačiau pobūdžiu jis ne itin skyrėsi nuo kontempliacijos valandų gydymo šventyklose, kuriose dalyvaudavo daug garbintojų, arba žiūrėjimo į amuletus ir kruopščiai padarytus atvaizdus, turėjusius sukelti dievo regėjimus. Dievai įsikūnydavo į kišeninius atvaizdėlius, taigi kiekvienas galėjo su jais keliauti ir visada juos turėti po ranka.

Jokiame svarstyme apie šį „epifanijos" lygmenį nevalia praleisti Asklepijo garsiausio kliento patirčių. Mums išliko dieviškų sapnų seka nuo II a. penkto iki aštunto dešimtmečio, kurią savo „Šventuose pasakojimuose" aprašė oratorius Elijus Aristeidas; ir nors iš kur kas daugiau knygų išliko tik penkios, jos mums atskleidžia tą patį religinės dailės poveikį. Elijaus sapnai ir vidinis gyvenimas apstulbino daugelį jo skaitytojų.[43] Jie panėši į nuolatinę neurozę, būdingą tik vienam daugiažodžiui ir nelaimingam asmeniui, ir atspindi išties didžiulį pasipūtimą. Čia dažnai užtrunkama ties susitikimais su imperatoriumi, užpildant Artemidoro šaltinių paliktą spragą.[44] Tarsi nebūtų gana vienos karališkos šeimos, Elijaus sapnai galėjo išvirsti į sapnus apie iškart du valdovus: imperatorių ir partų karalių, o su jais ir patį Eliją, sakantį pasveikinimo kalbą ypatinga proga. Net Aleksandras Didysis nebuvo jam pernelyg iškilus: „Sapnavau, kad Pergamo šventyklos dešinėje buvo monumentai, man ir Aleksandrui, atskirti pertvara... jis gulėjo vienoje pusėje, aš turėjau gulėti kitoje... Apsidžiaugęs pamaniau, kad mes abu esame pasiekę savo profesijų viršūnę, jis – karybos, aš – retorikos meno. Man taip pat atėjo mintis, kad jis labai svarbus Pelai ir kad pergamiečiai manimi irgi didžiuojasi."

Profesionalūs oratoriai, tokie kaip Elijas, visą gyvenimą lavindavo atmintį, tobulindavo stilių ir žodyną mokydamiesi klasikų kūrinius atmintinai. Taigi nėra nieko keista, kad Elijus lengvai susapnuodavo klasikinius autorius ir jų buvimą su juo: čia mes galime jo sapnus palyginti su jo amžininkų sapnais.[45] Nebeįmanoma jo sapnų apie dievus nagrinėti atskirai, kaip asmeninio rinkinio. Jų stiprybę lėmė bendras kultūrinis modelis; nuo tų, kuriuos sapnavo plačioji visuomenė, neseniai taip atkakliai apklausinėta Artemidoro, jie skyrėsi mastu, bet ne pobūdžiu.

Kaip ir dauguma rašytojų, Elijus buvo ligoto sudėjimo, tačiau jo apsilankymai Pergamo Asklepijo šventykloje užtrukdavo ypač ilgai. Kalbėtojo karjera kėlė nuolatinę nervinę įtampą, į kurią turime atsižvelgti ir jos nesumenkinti, ir „Šventuose pasakojimuose" jis pasakoja savo sapnų apie Asklepiją ir kitus dievus patirtį. Pasakojimuose kartojasi senieji kalbos ir atsako šablonai, dievai „stovi šalia" jo, „aiškūs" ir beveik juntami. Elijus netgi sapnuoja, kad sapnuoja dievus, tai ypač stiprus patirties pavyzdys: jis išmano apie artimumą ir šiek tiek apie siaubą ir baimę. Garsiame fragmente susiduriame ir su kylančiu džiaugs-

mu: geruose nakties sapnuose, – pažymėjo Elijus, – dievai atrodydavo įstabiai dideli ir gražūs, besimaudantys jiems derančioje šviesoje.[46]

Retkarčiai dievai pasirodydavo pakeitę pavidalą, senu Homero pavyzdžiu: Hermis sykį pasirodė kaip Platonas, ir Elijus bemat atpažino, jog tai dievas mirtingojo pažįstamo pavidalu. Tačiau apskritai jie prisitaikydavo prie savo atvaizdų mene: Atėnų Asklepijo ir Sarapido, Hermio ir Pergame garbinamo dievo Apolono.[47] Sykį Elijus sapnavo laikąs rankose Asklepijo galvą ir besistengiąs išgauti jo pritariamą linktelėjimą; tačiau dievas galvą laikė tvirtai, matyt, panašiai kaip jo statula.[48] Kitąsyk, Elijui atsidūrus prie mirties slenksčio, pati Atėnė pasirodė „tokia kaip Feidijo skulptūroje", skleisdama nuo egidos panašų į vaško kvapą. Nenuostabu, kad ji atrodė cituojanti eilutes iš Homero „Odisėjos" ir mirštančiam savo rašytojui liepianti „iškęsti". Elijui atrodė, tarsi jo kūnas gęsta, ir jis „suvokė save taip, tarsi jis būtų kažkas kitas", tačiau net tuo momentu, pasak jo, kiti, esantys kambaryje, galėjo girdėti Atėnės tariamus žodžius. O, kaip vėl būtų plojęs Gordianas: kone ant mirties slenksčio oratorius Elijus pirmiausia sapnavo teatrą, o paskui – Homero Atėnę, cituojančią padrąsinančius žodžius iš „Odisėjos".[49] Kitoje vietoje jis rašė: „Rodės, lyg liesčiau Asklepiją ir matyčiau patį dievą ateinant, ir lyg būčiau nei miegąs, nei budrus, ir trokščiau pažvelgti aukštyn ir jausčiau skausmą dėl to, kad jis gali per greit pasitraukti, ir įtempčiau ausis, kad kai kuriuos dalykus girdėčiau tarsi sapne, o kitus – „budrioje tikrovėje". Mano plaukai pastiro; rodos, ašaros sruvo iš džiaugsmo, mano širdį užplūdęs pasididžiavimas nebuvo užgaulus. Kas galėtų tokius dalykus apsakyti žodžiais?" Kai Elijus pasakojo vienam iš savo gydytojų, savo mėgstamam Teodotui, šis „stebėjosi, kokie dieviški šie sapnai". Jis nemanė, kad nuo jų reikia gydyti.[50]

Dievo ir statulos tapatybė ir jų abiejų ryšys Elijui buvo tokie artimi, kad sykį „išvydau sapne savo statulą. Vienu metu mačiau ją taip, tarsi tai būčiau aš, o paskui vėl rodės, jog tai didžiulė ir graži Asklepijo statula". Kartą jis sapnavo, kad Asklepijo statula išvedė kitus lauk, tačiau jį sulaikė dievo ranka. „Ir aš apsidžiaugiau tokia garbe ir tuo, kaip labai buvau išaukštintas, ir sušukau: „Vienas ir Vieninteli", turėdamas galvoje Asklepijų, tačiau jis pasakė: „Tai tu"." Sapnai jam sustiprino ypatingo bendrumo jausmą:[51] Elijus labiausiai iš visų Antikos autorių priartėja prie Sartre'o pastebėjimo, kad „būti matomam kito reiškia matyti kitą", ir prie mūsų psichologinio pastebėjimo, kad „kitas" iš tiesų gali būti stebėtojo jausmų ir emocijų projekcija.

Tinkamas šio gyvo nakties gyvenimo kontekstas yra ne mūsiškis šiuolaikinis „analizės" mitas, bet kultūros modelis, kurį tvirtai įrodo votyvinės skulptūros ir puiki Artemidoro skyrių eilė. Nuo Nortemberlendo iki Sirijos, nuo Ispanijos iki Juodosios jūros žmonės ir toliau votyviniais paminklais bei dedikacijomis atsiliepdavo į savo dievų „perspėjimus" ar regėjimus sapnuose. Dieviškas sapnas galėjo paskatinti miesto „žmones ir tarybą" viešam aktui: pavyzdžiui, pastūmėti miesto dignitorių ir jo žmoną atnaujinti dievybės kultą mieste.[52] Nuolat grėsė apgaulės, ypač vadinamuosiuose gydymo sapnuose, ir žmonės buvo gana at-

sargūs. Šiaurės Afrikoje išlikusio 283–284 m. įrašo autorių, regis, sapne buvo „perspėjęs" dievas Saturnas. Akivaizdu, kad žmogus bus turėjęs abejonių, nes laukė, kol Saturno „gelbstinti pagalba" pasitvirtins, o tada pastatė paminklą, pažadėtą įžadu, dedikuodamas jį kaip „atlygį už įgytą tikėjimą."[53] Šių sapnų tradicija gebėjo atsilaikyti, nepaisant gerokai paplitusio atsargumo ir mažesnio masto skepticizmo, bent jau dėl to, kad ją palaikė dieviško pykčio atvejai: žmonės, nepaisę sapnų, galėjo būti nubausti, o paskui deramai taisytis. Sapnai galėjo būti tokie pat sudėtingi kaip Elijaus pasakojimuose. Kaip vienas Sarapido garbintojas (apie 50 m. po Kr.), žmonės galėjo „gauti" iš savo dievų pakvietimus, jų rašytus laiškus; kai kuriuos netgi „rasdavo" kitą rytą ir skaitydavo ieškodami patarimo, kaip pasiekti savo tikslus ir pranokti varžovus.[54] Ne kiekvieno regėjimo šaltinis buvo dailė: Pergame himnų giedotoja „pagal sapną" pagerbė Naktį, Pradžią ir Atsitiktinumą; kiti Pergamo gyventojai garbino Dorybę, Savitvardą, Tikėjimą ir Santarvę, tuo tarpu vieno Trakijos miesto taryba ir piliečiai minėjo pagonių Aukščiausiąjį dievą.[55] Ar jie šias abstrakcijas buvo regėję asmeniškai, o jei taip, ar dailės tradicijos padėjo jiems sutelkti į atvaizdą tai, ką jie matė? Teturime jų paminklus, prarastos patirties užuominas.

Šių sapnų „analizuoti" negalime iš dalies dėl to, kad jų kultūrinė aplinka visiškai skyrėsi nuo mūsiškės. Dailė ir skulptūra, Homeras, poetai ir politeizmas, dievų kaip „draugų" ir „padėjėjų" įsivaizdavimas: šie modeliai dievus vaizdavo nuolat bendraujančius su visų klasių žmonėmis, iš kurių Elijus tiesiog buvo ryškiausias. Artemidoro žodžiais, jo sapnas apie Atėnę būtų buvęs labai palankus.[56] Tą sapną matęs žmogus buvo aukštos padėties, išsilavinęs ir todėl tinkąs susapnuoti Olimpo dievą, cituojantį poeziją. Atėnė atėjo kaip draugė, su savais atributais: jos egidė atrodė „kaip vaškas", tačiau ji nebuvo vaškuota, – blogas ženklas, tarsi užuomina į magiją. Tuo tarpu kiti Artemidorui žinomi klientai leidžia numanyti tokį sapnų apie dievybes mastą, kad palyginti su juo Artemidoro padėtis visiškai kukli.[57] Nepalankiausia, pasak Artemidoro, buvo susapnuoti visai neapsirengusią Artemidę; mitai šią išvadą parėmė. Afroditė buvo dviprasmiškesnė: pamatyti ją apsinuoginusią iki juosmens, – sakė Artemidoras, – geras ženklas, tačiau išvysti visą nuogą iš priekio palanku tik prostitutėms. Mylėtis su dievais buvo geras sapnas, jei tai nebuvo santykiai su kuria nors iš šešių deivių nuo Artemidės iki Hekatės. Palanku buvo mylėtis su Afrodite, tačiau vien paties akto nepakako: svarbu buvo ir tai, ar sapnuotojui tai atrodė malonu, ar ne.

Už Antonino amžiaus įtakingų žmonių portretinių biustų ir giminės medžių, nuolat minimų jų miestų įrašuose, slypi ši dievais besidžiaugianti naktinė kompanija. Dievus matė ir girdėjo bet kokios padėties žmonės: kuo aukštesnei klasei jie priklausė, tuo geresnius gaudavo ženklus. Žmonės manėsi liečiantys dievus, kartais netgi išdrįsdavo su jais sugulti. Istorikams, tyrinėjantiems žmonių administracinės karjeros vingius, ne iš karto pavyko atkurti jų naktinį gyvenimą. Nakčiai atėjus jie susigrąžindavo prarastąjį fajakų šalies ir ikihomerinės praeities idealą. Nepaisydami dievų naktinių pasirodymų, pagonių religingu-

mą susiaurintume iki kulto veiksmų „pagonybės", pagyvinamos tik asmeniniais kultais, kurie prabildavo į jausmus ir „atnaujindavo" savo maldininkus. Taip pat nepaisytume to lygmens, kuriame Mileto gyventojus stulbino jų dievai.

Charitono romanas dera prie Listros žmonių, o Artemidoras suteikia kontekstą Aleksandros klausimui. Dievai „stovėjo šalia" miletiečių „labai aiškiai": būtent šiuos žodžius pavartojo Artemidoras, aprašydamas, kaip šiam didžiam darbui jį įkvėpė Apolonas. Šie „aplankymai" buvo ne atviri susitikimai dienos šviesoje, o naktinės viešnagės sapnuose. Vieningos sąmonės amžiuje dievai nebuvo pasitraukę; ar šis Mileto protrūkis tikrai buvo naujos ir nerimastingos „egzaltacijos" ženklas? Tikriausiai vis dėlto kaltinti reikėtų miesto skulptūras, o paskui sapnai ėmė plisti, nes sapnai taip pat užkrečiami, kaip ir tymai. Galbūt viena motina susapnavo dievą ir papasakojo savo vaikams; susapnavo ir šie, ir jos vyras, kaimynų šeima ir berniukai bei mergaitės mokykloje. Jiems rūpėjo sužinoti, ką visa tai reiškia. Apolonas tai siejo su homeriškais dievų įpročiais. Sapne išvysti dievą nebūtinai reiškė pavojų, nes jis ateidavo pats panorėjęs, prisitaikęs regimą pavidalą. Jis nebuvo užklumpamas prieš savo valią, nepasirodydavo pakeitęs išvaizdą šnipinėti žmonių nedorybių, kaip homeriškosios dievybės, kurių vaizdinys išliko nuo Homero iki imperatoriaus Juliano.

Ši ilga kelionė įvairiais pagoniškų „epifanijų" lygmenimis išryškino, kaip daug kas išliko nuo Homero laikų. Literatūros ir gyvenimo santykiai buvo ne atsieti, o abipusiai; juose gana dažnai viena pusė skatino kitą. Vienoje iš geriausių vėlyvojo graikų pamaldumo studijų pabrėžiamas Platono kaip „helenistinės religijos tėvo" vaidmuo.[58] Taip vertinant, religija laikoma asmeniniu Dievo ieškojimu – apie šią temą daugiau sužinome iš Platono darbų, o imperijos laikais ji perėjo į pamaldumą Hermiui Trismegistui reiškiančią literatūrą. Kitu požiūriu, Platonas nebuvo pats produktyviausias tėvas. Jo Sokratas išjuokė dievų apsilankymus žmonių pavidalais ir vadino juos Homero prasimanymu, tačiau Homeras ir už jo glūdintys šablonai prieš tokią kritiką atsilaikė. Atgaivintas II ir III a. platonizmas regimus dievų pasirodymus priėmė kaip dėmesio ir aiškinimo vertą faktą. Jau praėjus gerokai laiko po Konstantino platonikai, tokie kaip Proklas, puikiai jungdami šiame skyriuje atsispindinčias temas neigė Sokrato nuomones ir gynė Homero supratimą apie įvairius epifanijų lygmenis. Homeras ir homeriškieji „apsilankymai" sulaukė kur kas daugiau vaikų nei platoniškoji Dievo kontempliacija.

Nušviečiant šiuos dailėje ir grožinėje literatūroje, poezijoje ir gyvenime atsispindinčius pavyzdžius galima atkurti sampratas, su kuriomis susidūrė ankstyvieji krikščionys. „Aišku viena, – apibendrinama puikioje teologijos studijoje, – jog krikščionybė atėjo į pasaulį, kankinamą įsitikinimo, kad bent jau kai kurie žmonės yra matę Dievą ir regėjimo metu patyrę žmogiškos laimės pilnatvę, į pasaulį, kamuojamą ilgesingos vilties, kad šis regėjimas pasiekiamas visiems."[59] Priešpriešа iš tiesų buvo teisinga. Pagonys nakčia bendraudavo su savo dievais, ir tiems, kurie nakčia linksmindavosi su Afrodite, reikėjo naujo kelio į dangų. Pagonys šiais „apsilankymais" mėgavosi laisvai, jų neribojo jokia orto-

doksija, jokia žynių valdžia nevaržė atviros galimybės naktimis užmegzti kontaktą su dievais. Dailės bei ilgaamžės literatūros ir mito bei jo bendros aplinkos derinys išsaugojo nekenksmingus tradicinius šių regėjimų pavidalus. Šių malonių gavėjai nesudarė opozicijos valdžiai ir nesiskelbė geriau už savo miestų vadovus nusimanantys, kaip įtikti dievams. Artemidoro ir jo draugų dieviški sapnai visai nereiškė reformos ar ortodoksijos būtinybės ir nerodė susidomėjimo istorija. Iš Artemidoro pavyzdžio matyti, kad jiems nerūpėjo palydėti žmonių į kitą pasaulį ar grasinti jiems galimais pomirtiniais siaubais. Sapnai nepranašavo žmonių neišvengiamo galo nei jo pobūdžio, tačiau kito pasaulio ir jo kančių vizijos ryškiausios buvo filosofiniuose dialoguose ir galbūt smulkių religinių grupių teologijose. Daugelis žmonių laikė tai nesvarbiais dalykais, nevykusiais moterų ir vaikų prasimanymais.[60]

Pagonių regėjimai bei sapnai ir toliau leido naujiems kultams plisti naujose vietose, tarpais su misionierišku įkarščiu, tačiau be žynių arba religinės hierarchijos įsikišimo. Kaip galimybė žmonėms vis dar šmėkščiojo senasis homeriškasis „artimo susitikimo" idealas, tuo tarpu mitai ir gyva Aukso amžiaus tradicija palaikė tikėjimą, kad vieną dieną dievai gali visiškai atvirai sugrįžti, jeigu tik žmonės atsisakys savo neteisingumo ir nedorumo. Šiems įsitikinimams būdingų subtilybių neskatino jokie raštai. Tarp pagonių taip pat buvo „palaiminti tyrieji", nuo Homero per Kalimachą iki hermetikų ir Jamblicho, „nes jie regės Dievą". „Jūsų sūnūs ir jūsų dukterys pranašaus, – Milete kaip ir Joelio Izraelyje, – jūsų seni žmonės sapnus sapnuos, o jūsų jauni žmonės patirs regėjimus."

Krikščionys negalėjo šito paneigti. „Apsilankymai" buvo pagrįsti matoma patirtimi, o ne poetinėmis konvencijomis, ir jeigu turėtume II ir III a. pasirinkti kraštą, kuriame įrodymai buvo labiausiai neginčijami ir konvencijos atspindėjo gyvenimą, tai geriausiai tiktų Egipto sritis nuo Tėbų iki aukštutinio Nilo krioklio. Čia nuo neatmenamų laikų plytėjo senovinė žemė, kurios šventyklos ir kultai istorijoje buvo pelnę didžiulę pagarbą. Savo šventyklose žyniai vis dar matydavo dievus: šiems regėjimams skirta įranga ir toliau minima jų šventovių reikmenų aprašuose.[61] Už šventyklų ribų žmonės kreipdavosi į nusimanančius kerėtojus, tačiau geriausias visų šio laikotarpio epifanijų epilogas atsispindi įskilusiame monumente, stovėjusiame Karalių slėnyje. Šią seną, milžinišką statulą I a. apgadino žemės drebėjimas, o netrukus lankytojai graikai ėmė pastebėti, kad mūro statinys skleidžia garsą.[62] Statula, tikėjo jie, buvo pats jų Memnonas, su kuriuo jie buvo sujungę faraono nekropolį. I a. pabaigoje lankytojai statulos šnabždesyje girdėjo Memnono balsą. Iš tolimiausių kraštų jie vykdavo jo išgirsti – užsigrūdinę Romos kariai, moterys, rašytojai, imperatorius Hadrianas ir jo svita. Oficialaus Memnono kulto nebuvo, nėra žinoma, kad jo balse būtų buvę bandyta nugirsti orakulus. Iš visos vietinės egiptietiškos medžiagos neliko jokių patvirtinimų, jog būta bent kokio susidomėjimo šia tema. Statula tik graikams ir romėnams buvo stebuklas, šnabždantis apie jų herojaus buvimą. Kartais ji kalbėdavo, kartais tylėdavo: Hadriano sekėjai turėjo ją aplankyti dukart, kol išgirdo.

Išgirdusieji išraižydavo savo vardus ir Memnono balsingų griuvėsių paliudijimus. Tam prireikdavo begalinių pastangų.[63] Nepakako palikti įrašą statulos pėdos apačioje: matome, kaip vienas toks „pirmas šūvis" buvo išraižytas iš naujo, kiek aukščiau. Mat lankytojai troško savo vardus išraižyti toje pusėje, kur jie amžiais galėtų maudytis tekančios saulės spinduliuose, tą valandą, kai prabildavo Memnonas, aušros šviesoje. 122 m. kažkoks Charisijus įamžino savo pasitenkinimą ir atminimo žodžius išraižė rytų pusėje, nutviekstoje saulės: „Būdamas vaikas, girdėjau apie kalbantį Argo laivą ir apie šnabždantį Dzeuso ąžuolą. Tačiau tik čia mačiau ir girdėjau pats." Toliau į pietus, prie Nilo krioklio, šiuos tekstus galime sulyginti su dievo Mandulio šventyklos įrašais Talmidės pasienio poste. Šioje mįslingoje dievybėje lankytojai graikai matė savojo Saulės dievo pavidalą. Kaip ir Karalių slėnyje, taip ir čia, tolimojoje Talmidėje, jie patirdavo jo buvimą, išvysdami jį staiga nušvintančios ryto saulės spinduliuose. Ir čia jų įrašai buvo padengę rytinę šventyklos sieną, kad pagautų akimirką, kai dievas ankstyvo rytmečio šviesoje atskleisdavo savo jėgą. Ar galėjo krikščionys paneigti šias epifanijas? Memnonas nepaliovė kalbėjęs Antoninų ir Severo laikotarpiais, kol jo akmenys, mūsų nuomone, truputį pasislinko ir atėmė iš jo balsą. Mandulis per visą III a. traukė piligrimus, žmones, įamžinusius ypatingąsias savo akimirkas, asmeninio džiaugsmo blyksnius: „šiandien aš mačiau."[64] Abi patirtys buvo priešinamos, tarsi saulės šviesoje išvysti Mandulį būtų reiškę tikrąjį pamaldumą, o aušros metu išgirsti Memnoną – tolygu patenkinti keliautojo smalsumą. Memnonas buvo garbinamas literatūros eilutėmis: *Le vrai dieu du Colosse*, – darė išvadą jų leidėjas, – *n'était pas Memnon, mais Homère*. Atskyrimas vėlgi pernelyg griežtas. Visa, ką matėme nuo Homero iki Mileto, mums primena, kaip literatūros kalba atspindėjo ir pabrėžė gyvenimo patirtį. Jei žmonės rašė apie Memnono viršutinę kūno dalį kaip Homeras, tai tik dėl to, kad Homero kalba geriausiai galėjo patvirtinti „buvimą", kurį jie norėjo įamžinti. Nuo epų iki Egipto epifanijų daugelio žmonių religiniame gyvenime įvyko kur kas mažiau pokyčių, nei yra linkę manyti istorikai. Mandulio šventovėje kažkoks Maksimas įrašė metrinį *tour de force*, kuriame pasakoja sapnavęs, jog maudosi Nile ir klausosi Mūzų dainos; tada priešais stojo dievas Mandulis su Izide, ir Maksimas buvo įkvėptas rašyti graikiškai be barbariškų klaidų. Kaip mes, skaitę Artemidoro tyrinėjimus, galime būti tikri, kad šis „regėjimas" tėra literatūrinė konvencija, neparemta patirtimi? Jos perteikimas metrais nebuvo ambicingesnis nei daugelis orakulų, kurių niekas negalėtų vadinti literatūrine išmone. Talmidėje dievai buvo matomi saulės šviesoje; Karalių slėnyje herojų buvo galima išgirsti aušros metu; visur naktimis dievai peržengdavo atvirą sieną į žmonių pasaulį. Amžininkams krikščionims atkūrėme jų regėjimus ir pastebėjimus, įsitikinimus, nesusijusius su jų ceremonijomis. Belieka pažadinti kitus mūsų pojūčius ir susekti jų dievus kalbant iš savo šventovių.

5 SKYRIUS

DIEVŲ KALBA

I

Į Rytus atgręžtas žvilgsnis, besimaudantis rytmečio aušroje, nebuvo ypatingas Egipto pamaldumo bruožas. Jis prakalbindavo senąjį Memnoną; jis parodydavo saulės dievą Talmidėje. Visame Antikos pasaulyje tai buvo švenčiausia visų besimeldžiančiųjų padėtis. Manyta, kad atsigręžę į Rytus melsdavosi Pitagoras ir Sokratas, lygiai kaip ir kontempliatyvūs žydai, Filono pavaizduoti I a. Egipte. Buvo kalbama, kad melstis auštant mėgsta Indijos išminčiai ir kad tas paprotys lygiai būdingas drambliams. Nuo Indijos iki Afrikos tikėta, kad drambliai šlovina tekančią saulę: VI a. Bizantijuje iš Persijos kaip grobis atkeliavę žvėrys žygiuodami pro bažnyčią nusilenkdavo Rytų pusėn. Tada jie straubliais padarydavo kryžiaus ženklą, – šį stulbinantį įvykį, sakė Jonas Efezietis, „mes dažnai matėme savo akimis". Krikščionys šį gestą paveldėjo iš savo žydiškų šaknų, ir Tertulijonas skundėsi, kad krikščionys neteisingai supranta, nes jie gręžiasi į Rytus ir meldžiasi aušros metu. Pagonys dažnai manydavo juos garbinant saulę.[1]

II a. antroje pusėje arba III a. į rytus atkreipta malda surado netikėtus namus, kurie mus tiesiogiai kreipia į dievų kalbą. Pietvakarinėje Mažosios Azijos dalyje, Likijos aukštumose įsikūręs Oinoandos miestelis lieka vienas iš geriausiai išsilaikiusių liudytojų apie miestiško gyvenimo sklaidą helenizmo epochoje. Apie 200 m. Oinoandos gyventojai turėjo aikštes ir portikus, gerai suręstą teatrą, įspūdingą maudyklių kompleksą ir Asklepijo šventovę, dovanotą klestinčio gydytojo.[2] Miesto centre buvo pastatyta „didžiulė pakelės akmeninė pakyla", paties Diogeno dovana. Jos blokų priekinėje pusėje buvo įrašyta vadovėlinė epikūrininkų filosofijos santrauka,[3] amžininkų dažnai plūstama dėl reiškiamų ateistinių pažiūrų.[4] Savo senajame amžiuje ją, beveik šimto metrų ilgio, Diogenas kaip testamentą perdavė palikuonims „vardan žmonių, dabartinių ir būsimų išgelbėjimo." „Filosofas, – skelbė ji bendrapiliečiams, – netrokšta Aleksandro galios ir valdžios." Žmonės privalo „suvokti, kokios nelaimės užgriūva kitus dėl orakulų atsakymų dviprasmiškumo ir painumo". Naujais duomenimis, lieka nesurasti apie dvidešimt tūkstančių žodžių, tačiau jų ieškoti nebuvo lengva. III a. septintame dešimtmetyje Diogeno palikuonys išskirstė kalbą į gabalus ir akmenis panaudojo atstatydami miesto sienas. Jos dalys galiausiai atsidūrė vakariniuose vartuose. Ne visiems priimtinas buvo jų dovanotojo tikėjimas Epikūru, o kaip neseniai sužinojome, kai kurie miesto gyventojai nesutiko ir su jo pateiktu orakulų įvertinimu.

Toje vietoje, kur išorinė jų sienų pusė buvo pasiekiama stačiu šlaitu,

Oinoandos gyventojai pritaikė helenistinio mūro gabalą, jo centrinei iškyšai suteikdami aukuro formą. Keturias hegzametro eilutes jie iškirto aukuro priešakinės dalies viršuje ir dar dvi paskleidė lygiame apatiniame paviršiuje. Akmuo stovėjo aukštai, į dešinę nuo vartų angos, vedusios gilyn į vieną iš miesto gynybinių bokštų, įtaisytas virš staigaus po siena atsivėrusio plyšio. Vis dėlto jį pastebėjo ir nusikopijavo ankstyvieji šių laikų keliautojai po Likiją, tačiau jo paskirtis liko nesuprasta, kol antrąsyk apžiūrint 1966 m. buvo surizikuota nusileisti virve. Nuo tada nesiliovė teksto tyrimai aukščiausiu lygiu.[5] Šiuose pirminiuose epikūriškos išminties namuose dabar turime dievo žodžius, iškaltus miesto sienoje, perteiktus štai šiomis hegzametro eilutėmis:

Gimęs pats iš savęs, natūralus, neturintis motinos, nepajudinamas,
Nepavadinamas jokiu vardu, daugiavardis, gyvenantis ugnyje,
Toks yra Dievas: mes esame Dievo dalis, jo angelai.
Šitaip tad klausinėjantiems apie Dievo prigimtį
Atsakė dievas, pasivadinęs visa reginčiu Eteriu: tad žvelki į jį
Ir melskis auštant, žvelgdamas į Rytus.

Teksto vieta parinkta rūpestingai. Jis iškaltas aukštai sienoje, šiaurrytinėje pusėje, toje vietoje, kur krenta pirmas ryto aušros spindulys, tarp išorinio aptvaro viršaus ir apačios. Vieta tiko priimti žiniai iš dievo.

Du akmens sluoksniai žemiau teksto rėmė antrąjį aukurą su iškyša žibintui.[6] Jį Aukščiausiajam buvo dedikavusi Chromatidė – šį moterišką vardą dažniausiai turėjo buvusios vergės ar jų dukterys. Oinoandoje pagonybė pasuka nauja linkme; ima atrodyti, tarsi visos religijos galų gale būtų suplūdusios į panašias temas. Nepajudinamas, be jokio vardo, visa regintis dievas buvo angelų valdovas, o žemiau stovėjo žibintas apšviesti tamsos valandoms. Kaip ir Zoroastrą garbinantys tolimosios Persijos kaimiečiai, Oinoandos gyventojai keldavosi anksti, pusiau teprabrėškus, užsižiebdavo ugnį ir melsdavosi atsisukę į Rytus tuo metu, kai saulės šviesa paliesdavo jų miesto sieną. Tekstas Dievą apibūdino stiliumi, kurį puikiai galėjo suprasti ir žydai bei krikščionys. Įrašas ne itin gražus; jis tėra vienas iš daugelio kitų išlikusių religinės tematikos tekstų. Tačiau savo šlovės jis vertas. Puikiai ištirtos jo potekstės, tačiau į jo kilmę ir žodyną verta gilintis ir toliau. Jie veda į pagonių orakulus, iš kurių kiekviename galime girdėti dievus.

Oinoandos teksto kalbos šaltinis – tikslus ir gerai žinomas. Jo pradžia – negatyviosios teologijos, apibrėžiančios Dievą pagal tai, kas jis nėra, protrūkis. Šie apibrėžimai buvo įprasti tarp filosofų platonikų ankstyvuoju imperijos laikotarpiu. Žodynas būdingas himnams ir aukštajai teologijai; didžiumai jo kalbos galime rasti atitikmenis. Terminas „gimęs iš savęs", arba „natūralus", jau buvo vartotas klasikinėje graikų tragedijoje dievui apibūdinti;[7] „neturintis motinos" yra retesnis epitetas nei „betėvis", tačiau Galenas jį taikė Pirminei priežasčiai, o imperatorius Julianas jį siejo su dievų motina. I a. po Kr. Filonas

buvo susipažinęs su šio epiteto filosofine vartosena tuose pačiuose kontekstuose.[8] „Nepavadinamas jokiu vardu, daugiavardis..": tokio pobūdžio paradoksas gyvavo nuo Herakleito filosofijos (apie 500 m. pr. Kr.) ir iki I a. po Kr. yra gerai paliudytas pagonių himnuose bei teologijoje.[9] Filosofai, kaip galime tikėtis, šiuos epitetus skyrė Aukščiausiajam dievui, esančiam anapus šio pasaulio ribų. Vis dėlto penktoje eilutėje Dievas buvo vadinamas „visa reginčiu Eteriu", nors antroji bylojo, kad jis gyvena ugnyje. Šis lyginimas pats savaime nebuvo nefilosofinis, nors galbūt galėjome laukti patį Dievą būsiant pavadintą aukštesniu vardu. Aristotelis prie Platono ketvirtojo elemento, Ugnies, buvo pridėjęs penktąjį, Eterį, o II a. po Kr. kai kurie platonikai, pasitelkdami „tam tikrą manipuliaciją", šias dvi pažiūras sutaikė. Stoikai tą susijungimą palengvino, ir rezultatas taip išpopuliarėjo, kad Artemidoras „Eterio ugnį" įtraukė tarp didžiųjų Olimpo dievų.[10] „Angelų" paminėjimas pagoniškame kontekste – anaiptol ne problema. Angelai dažnai pasirodo pagoniškuose Mažosios Azijos abstrakčių dievybių kultuose;[11] vis dėlto šio teksto tonas perša mintį, kad čia žodis perimtas iš mokyklinės teologijos. Platonikai jį vartojo apibūdinti tarpininkams tarp dievų ir žmonių, tuo tarpu oratorius Elijus pasakojo, kaip Atėnė „sėdi šalia tėvo ir duoda įsakymus angelams (*angeloi*)", arba mažesniesiems dievams.

Pirmosiomis trimis eilutėmis puikiausiai galėjo kalbėti II ir III a. platonikai. Iš tiesų, – skelbia tekstas, – tai buvo dievo žodžiai. Puikioje studijoje jie buvo tiesiogiai atsekti tolesniame kontekste, dviejų krikščionių autorių knygose.[12] Visai prieš pat 500 m. nežinomas dešimties krikščioniškų knygų „Apie tikrąjį tikėjimą" autorius citavo pagonių orakulą, kurio pabaigoje buvo šios eilutės. Pasak autoriaus, orakulas buvęs praneštas „Teofiliui", kai šis paklausęs: „Kas ir koks yra Dievas?" Anksčiau krikščionių autorius Laktancijus pirmąsias eilutes citavo pirmoje savo veikalo „Dieviško mokslo pagrindai" (*Divinae institutiones*) knygoje, parašytoje apie 308 m., prieš pat Konstantino atsivertimą. Teksto teologijoje jis padarė vieną krikščionišką pataisą ir skelbė, kad šios eilutės – tai dvidešimt vieną eilutę apimančio teksto, kuriame dievas sutinka su krikščionimis, „pradžia". Viena iš šių eilučių pasirodė verta trečio paminėjimo krikščioniškame tekste, Jono Malalos veikale. VI a. jis citavo tekstą, kuris buvo laikomas Delfų orakulo atsakymu Egipto faraonui, paklaususiam: „Kas yra pirmasis tarp dievų ir didysis Izraelio dievas?" Tekstas, – drąsiai tvirtino Jonas, – „buvo įrašytas akmenyje ir iki šiol išliko Memfio šventykloje". Apie jo kilmę jis nėmaž nenutuokė ir jo tekstas buvo akivaizdi kompiliacija, tačiau jame buvo senoji frazė apie dievus kaip „angelus", Dievo „dalį".[13]

Laktancijus buvo tikslesnis. Pasak jo, tekstą perdavęs „Apolonas Kolofone", kažkieno paklaustas: „Kas yra Dievas?" Čia Laktancijus turbūt sekė pagoniu Porfiriju, neseniai paskelbusiu veikalą, vadinamą „Filosofija pagal orakulus".[14] Jo įžangoje jis pabrėžė, kaip svarbu tiksliai cituoti dievų žodžius, ir jeigu Laktancijus juos pasiskolino, jo požiūriu į jų kilmę verta pasikliauti.

Problemiška lieka visa atsakymo prigimtis. Laktancijus šias eilutes citavo kaip dvidešimt vieną eilutę apimančio teksto pradžią, tačiau veikalo „Apie tik-

rąjį tikėjimą" autorius pateikė tekstą, kuriame jos buvo gale. Jo tekstą tikriausiai reikėtų padalyti į du: atsakymą Teofiliui ir atskirą atsakymą, gautą Oinoandos gyventojų, kurio kitas dalis tuomet galima būtų atkurti iš kitur jo knygoje esančių eilių.[15] Mūsų tikslams pastarasis šaltinis labiau tinka. „Apolonas Kolofone" yra didžiosios Klaro orakulo šventovės dievas, didysis dievų išminties sostas II ir III a., kurį imame pažinti iš kasinėjimų ir įrašų atradimų. Jų padedami galime atkurti konsultacijos eigą, nes vietos griuvėsiai paremia geriausią mūsų turimą senovinį aprašymą, Jamblicho pastraipą, parašytą IV a. pradžioje. Jis rašė ne iš asmeninės patirties, bet buvo radęs patikimą šaltinį.[16]

Klaro šventyklos lankytojai įžengdavo į šventąjį slėnį ir prisiartindavo prie didelių trigubų vartų, stovėjusių priešais šventyklą. Už jos plytėjo šventoji giraitė, – dabar virtusi dulkėmis, – o už nepilno šimto metrų į šiaurę stovėjo aukuras ir dorėninė Apolono šventykla. Prieigose rikiavosi statulos ant akmeninių cokolių; daugelis iš jų buvo vėlyvosios respublikos laikotarpio romėnų statulos. Aukuras buvo milžiniško dydžio, lygiai kaip ir kolosalios Apolono, Artemidės ir Leto (Latonos) statulos, iki *šešių metrų* aukščio, pačioje šventovėje sudariusios šeimyninę grupę. Ant monetų galime pamatyti ypatingą Apolono tipą, didžiulę pusnuogę laisva poza sėdinčią dievybę, kuri dešine ranka laiko laurų vainiką, o kairiąją padėjusi ant lyros.

Iš pasakojimų žinome, kad šis dievas buvo apklausiamas naktį, nors apklausai tiko ne kiekviena naktis. Laukdami, kol ateis šventa naktis, lankytojai buvo rengiami būsimam įvykiui. II a. po Kr. pradžioje iš iki šiol paskelbtų įrašų žinome tik apie vieną „pranašą". Šis vienišas kalbėtojas atitinka orakulo paveikslą, pavaizduotą Tacito, kuris pats buvo Azijos provincijos vietininkas, todėl panorėjęs galėjo susižinoti apie vietą.[17] Pasak jo, žynys buvęs renkamas iš nustatyto šeimų rato ir „dažniausiai kviečiamas iš Mileto." Šis žynys sužinodavęs tik besiteiraujančiųjų skaičių ir vardus; tada nusileisdavęs į „urvą" ir išgerdavęs švento vandens. Nors jis „apskritai neišmanė rašto ir poezijos", atsakymus duodavo eilėmis, „temomis, kurias kiekvienas klausėjas turėdavo galvoje". Išlikę įrašai mums nesuteikia jokių žinių apie žynio išsiuntimą iš Mileto į Klarą; tačiau Miletas turėjo savą didžiulę orakulo šventovę, kur piliečiai tarnavo kaip pranašai ir, kaip pamatysime, atliko reikšmingą dievo žodžius eiliuojančių poetų vaidmenį. Kol kas įrašai patvirtina Tacito pateikiamą paveikslą, pagal kurį tuo metu, kai jis rašė, buvo vienas aptarnautojas vyras. Tacitas duoda suprasti, kad to žmogaus atsakinėjimas buvęs nelyg stebuklas, ir mums reikėtų stengtis į tai atsižvelgti. Jeigu žynys besikreipiantiems neužduodavo klausimų, vadinasi, jo eiliuoti atsakymai tegalėjo būti bendri ir gana stereotipiniai. Galbūt dievas apsiribodavo konkrečiomis žinomomis eilėmis ir savo žynį „įkvėpdavo" paskelbti vieną ar kitą rinkinį. Vienas nedraugiškas lankytojas, kinikas Oinomajas, maždaug 120 m. po Kr. kreipęsis į šią vietą, tvirtino, jog tos pačios miglotos eilės buvusios paskelbtos skirtingiems klausėjams.[18] Gal ir nereikėtų juo pernelyg tikėti, tačiau jo pateiktas paveikslas tiksliai atitinka Tacito žodžių potekstes.

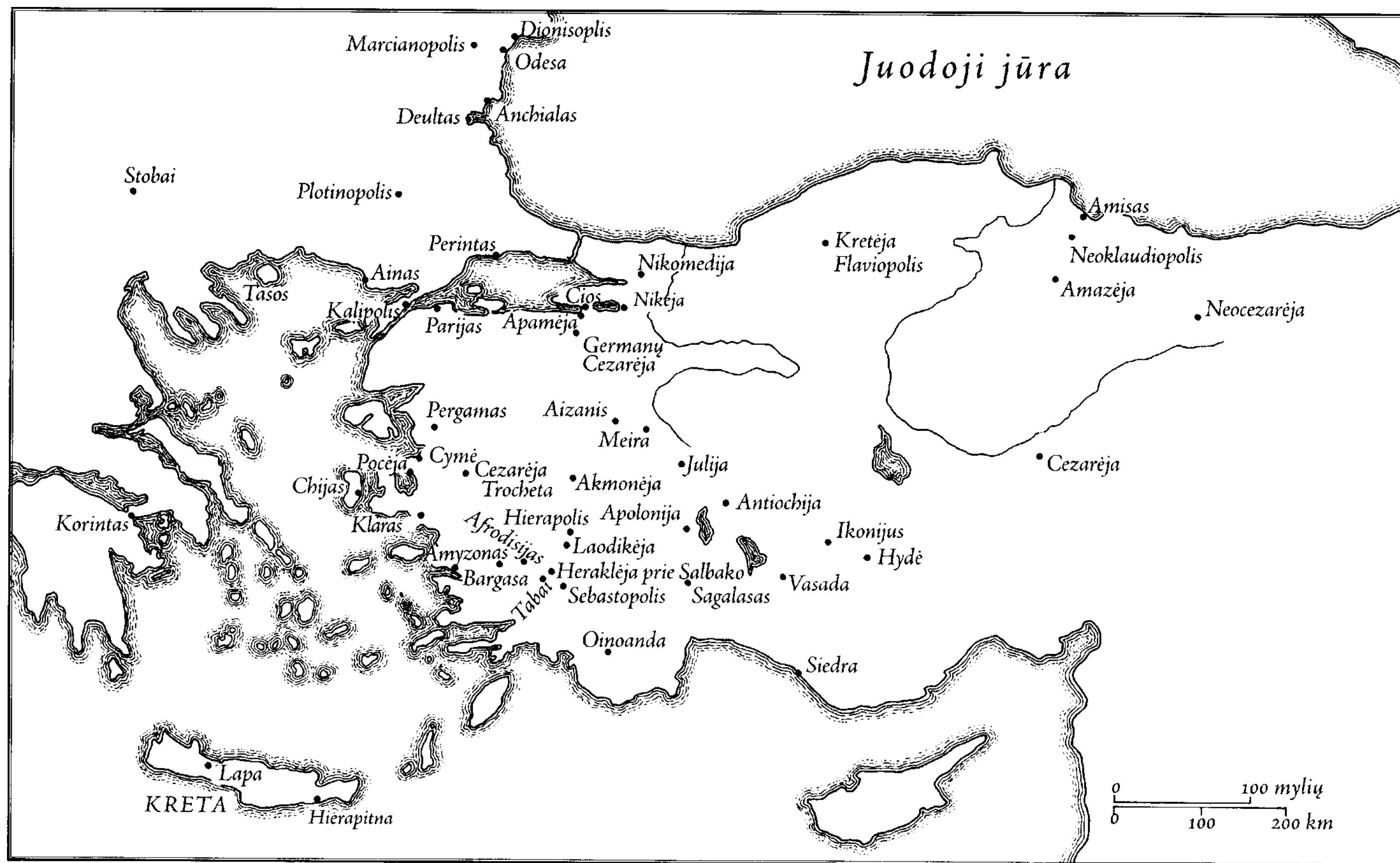
Tačiau I a. ketvirto dešimtmečio vidurio įrašuose ima ryškėti pasikeitimas.

Prie pranašo prisijungia „tespodas", arba „orakulų giedotojas"; kitaip nei pranašas, šis tespodas skiriamas į tarnybą visam gyvenimui.[19] Jis pateikdavo išsamesnį įvertinimą, o tuo metu, kai lankėsi oinoandiečiai, orakulų skelbimą buvo pasidalijęs pranašas, tespodas ir sekretorius. Buvo dar ir žynys; kaipgi tad jie dalijosi darbą?

Jamblichas mums pasakoja, kad daug religinių „ritualų" buvo atliekama iki kreipiantis į dievą. Vienas iš jų tikriausiai buvo aukojimas ant didžiojo aukuro, ir, suprantama, oficialus šių apeigų vykdytojas buvo žynys. Iš įrašų taip pat žinome, kad kai kurie iš lankytojų buvo įšventinami į misterijų apeigas, kurios tikriausiai buvo konsultacijos įžanga. Kaip ir kitur, šie ritualai buvo susiję su išlaidomis: vienas iš miesto delegacijos vadovų talkino jaunučių choro berniukų, kuriems pats vadovavo, įšventinimui „iš garbės meilės ir dievo meilės"; galima spėti, kad jis apmokėjo ir sąskaitą. Slapti ritualai gerokai pakeldavo šios progos vertę.[20] Tuo tarpu atstovai laukdavo paskirtosios nakties, o belaukdami kalbėdavosi. Be abejo, šnekėdavosi su žyniu ir sekretoriumi, galbūt – ir su tespodu, pasakodavo jiems apie savo miestą bei jo rūpesčius ir duodavo pradžią paprastam vyksmui, padedančiam veikti konsultacijų tarnybai. Jie pakankamai išsiplepėdavo, kad pasiūlytų atsakymą dar net nespėję paklausti, ko čia atvyko. Šventyklos personalas, taigi ir Apolonas, nekaltai klausėsi. Nebuvo jokios sąmoningos klastos, jokio nenuoširdumo. Mirtingieji negalėjo trukdyti dievų nepasirengę, nes dievas peikdavo klausėją, klausinėjantį padrikai ir per daug. Nakčiai artėjant, paties pranašo su jais nebūdavo. Jamblichas pasakoja, jog prieš prasidedant konsultacijai dieną ir naktį pranašas pasninkavęs; jis mums pasakoja ir apie jo pasitraukimą į „šventoves, į kurias neužklysta minios", kur jis susilaikęs nuo žmogiškų reikalų ir pats rengęsis priimti dievą „nesuteptas."[21] Panašu, kad jis užsimena apie šį tą daugiau nei pranašo atsiskyrimas konsultacijos akimirką. Tada dvidešimt keturias valandas pranašas likdavo nematomas, pasninkaudavo, melsdavosi ir vaduodavosi iš pasaulio rūpesčių. Jamblichas pasakoja, kad tuo metu dievas jau būdavo pradėjęs į jį „įeiti", tačiau galbūt jis įkvėpimo laiką patikslino pats, kad atitiktų jo argumentus.

Kai ateidavo šventoji naktis ir šventovėje buvo uždegami žibintai, jų šviesoje personalas ir klausėjai susitikdavo priešais dorėninę Apolono šventyklą. Viršum jų grėsmingai dunksojo milžiniškos dievų statulos. Vėl pasirodydavo pranašas, ir jie drauge rengdavosi kelionei į vietinę Apolono šventovę. Kai kuriuose lankytojų įrašuose užsimenama, kad jie „įžengė"; Tacitas ir Jamblichas apie šią patirtį nežinojo nieko, bet akivaizdu, kad „įžengimas" arba „slenksčio peržengimas" buvo papildoma ceremonija, kurią rinkdavosi tik retas klientas.[22] Sprendžiant iš to meto įrodymų, „įžengusiųjų" buvo ir tarp tų, kurie buvo patyrę misterijų ritualus.

Jeigu kiti atsisakydavo, jiems galėjo būti atleista, nes dabar mes iš archeologų žinome, ką reiškė tas žodis. Deglų šviesoje pranašas ir tespodas, galbūt ir sekretorius nusileisdavo į vieną iš dviejų žemų tunelių, kurie po žeme vedė prie Apolono šventojo šaltinio. Jie susilenkę keliaudavo ilgu siauru koridoriumi, ku-



Klaro orakulo klientiniai miestai Graikų Rytuose (imperijos laikotarpiu)

rio lubos buvo iš marmuro, kuriam būdingas vidurnakčio mėlynumo atspalvis. Koridorius driekėsi beveik trisdešimt metrų ir septynis kartus keitė kryptį, kol nutrūkdavo prieš dviejų požeminių kambarių duris. Čia buvo Tacito minima „kaverna" jai derančiais akmens skliautais. Pirmojo kambario pakraščiais buvo įtaisyti akmeniniai suolai; čia buvo „bamba", centrinis akmuo, tamsmėlynio marmuro, kaip garsioji Delfų bamba. Lankytojams ji reiškė, kad jie pasiekė orakulinį žemės centrą.

Siauras koridorius iš pirmojo kambario vedė į antrą, kur dievas turėjo šventą šaltinį. Šaltinis išliko ir nudžiugino prancūzus kasinėtojus, radusius jį tik prieš trisdešimt metų, nes Klare gruntinio vandens lygis yra aukštas, ir jo pakilimas dabar kliudo patekti į tunelius. Reikia manyti, kad pranašas pereidavo į šį vidinį kambarį. Jamblichas aiškiai tvirtina, kad vandenį gerdavo pranašas, o ne tespodas, ir šiuo klausimu vėlgi tenka juo pasikliauti.[23] Jis mums padeda perprasti jų santykių prasmę. Pranašas visą dieną nevalgydavo, panirdamas į savo ritualus bei atsiskyrimo valandas. Gerdamas dievo vandenį, – sako Jamblichas, – „jis savęs nekontroliuoja ir nesigaudo, ką kalba ar kur yra, taigi jam būna sunku sugrįžti į save netgi po to, kai ištariamas jo orakulas." Ar ši įkvėpta ištarmė tikrai iš karto išsiverždavo taisyklingais jambais? Kai kurie išlikę orakulai yra metriniai *tours de force* ir tokią nuomonę daro neįmanomą. Šiaip ar taip, dalyvaudavo tespodas. Pirmiausia išsiverždavo nerišlūs įkvėpti garsai, paskatinti iškilmingos progos ir lūkesčių, tvyrojusių aplink Apolono vandens gurkšnį. Tada pasigirsdavo antrasis, artikuliuotas balsas, priklausąs tespodui, arba „orakulų giedotojui", kuris pagrindinę Apolono įkvėptąją žinią įsprausdavo į painias eilutes. Tespodas prieš tai turėjo dieną ar daugiau apmąstyti ir išklausyti savo klausėjų naujienų. Dieviška įžvalga Apolono eiles tiksliai pritaikydavo numanomai problemai.

Viršuje pasilikę klausėjai šiuos garsus girdėdavo iš tolo, jiems aidint akmeniniais požemio koridoriais. Jeigu jie sėdėdavo prieškambaryje, jausdavo didesnio artumo sukeltą virpulį. Galbūt su jais ant suolų sėdėdavo sekretorius, kuris, pasitelkdamas neseniai išsiugdytus stenografo gebėjimus, užrašydavo tespodo versiją, žodžiams nespėjus išsprūsti iš žmonių atminties. Ir vėl šventyklos personalas bei jų klientai leisdavosi antruoju tuneliu ir septyniskart sukdavo panašiu vidurnakčio mėlynumo labirintu. Tada jie vėl išnirdavo į šventą naktį, žibintų šviesą ir tvyrančius smilkalų dūmus.

Štai tokia konsultacija slypi už Oinoandos sienoje iškaltų žodžių. „Klausėjai", be abejo, buvo žmonės iš Oinoandos, ne kokie nors tolimi klausinėtojai, kurių gautą atsakymą pasitaikė sužinoti miesto gyventojams. Į Klarą jie nuvyko apsiginklavę intriguojančiu klausimu: „Kokia yra Dievo prigimtis?" Pranašas sumurmėjo, tespodas atsiliepė į iššūkį eilutėmis, perteikiančiomis geriausią orakulinę teologiją, kokia tik buvo žinoma jo amžiui. Taip pat ją galime lyginti būtent su to amžiaus orakulais: žodis „nepajudinamas" yra žinomas iš kito orakulo teksto, tuo tarpu artimiausia pirmųjų dviejų eilučių analogija yra eilutės iš „Sibilės" orakulo, kurias autorius žydas sueiliavo graikiškai, galbūt mūsų eros

lūžio metu.[24] Klausėjai grįžo gavę orakulo išmintį, išdėstytą dvidešimt vienoje eilutėje, ir ją sutrumpino, kad tekstas taptų suvaldomas. Tada šešias eilutes įrašė toje vietoje, kur arkinis įėjimas vedė gilyn į jų išorinės sienos bokštą. Įrašas buvo ne itin sklandus, o jam parinkta vieta – stati ir neprieinama. Tačiau ji šildėsi ant savo aukuro saulės spinduliuose.

Ar miestas aprobavo jų pasiuntinybę, o jei taip, kada jis juos pasiuntė? Atsakymas lieka neaiškus. Miesto sienos atsisakyta mažesnio vidinio aptvaro naudai, o šio pokyčio data yra galbūt III a. po Kr. septintas dešimtmetis. Ar privati klausėjų grupė įrašė orakulą aštuntame dešimtmetyje, kai išorinė siena nebebuvo viešai naudojama?[25] Vis dėlto verta pažymėti, kad joks kitas tekstas nebuvo iškaltas priekinėje šios sienos pusėje ir kad orakulas buvo ganėtinai ypatingas. Jam vieta buvo rūpestingai parinkta dėl sąsajų su tekančia saule. Iš rašmenų sunku nustatyti tikslią datą, tačiau dėl jų formos buvo pasiūlyti maždaug 200 m.: aštunto dešimtmečio tekstas būtų didelė retenybė, vienui vienas to laikotarpio įrašas, išlikęs graikiškame Azijos provincijos mieste. Teksto kalba tinka bet kuriai datai, tačiau, atsižvelgiant į viską, labiau priimtina atrodo ankstesnioji, nes ji atitinka gerai žinomą to amžiaus „epigrafų paprotį". Tada kiti miestai ėmė viešai skelbti savo kelionių į Klarą rezultatus. Apolono tekstus jie įrašydavo savo viešosiose aikštėse ir šventyklose arba paklusdavo jo įsakymams ir „lankininko Apolono" atvaizdą iškeldavo viršum savo vartų kaip šventą paveikslą, kad gintų juos maro metu.[26] Diogenas jau buvo Oinoandai dovanojęs milžinišką filosofijos tekstą; paskui Apolono lankytojai parvežė pačių dievų nuomonę apie Dievo prigimtį. Orakulas pakėlė vietovės dvasią, ir nors įrašas buvo gana kuklus, lengviau numanyti, kad miesto valdžia leido perdirbti vieną bloką, taip rūpestingai įstatytą jų miesto išorinėje sienoje. Vėliau Chromatidė po juo įtaisė savo žibintą ir savo aukurėlyje Aukščiausiajam dievui paliko įrašą, puikiai žinodama, kas parašyta viršutiniame tekste: galbūt „visa regintį dievą" ji tapatino su Aukščiausiuoju dievu, kurį garbino laikydamasi vietinio pagoniško kulto. Tada siena galbūt nebuvo naudojama kaip viešas miesto gynybinis įtvirtinimas, ir Chromatidė kaip seniau vaikščiojo prižiūrėti savo žibinto šalimais ankstesniojo bokšto.

Kaip vienam miestui skirtas tekstas, įrašas yra be galo įdomus. Jis vėl mus veda nuo miesto kultų prie įsitikinimų, galėjusių įkvėpti pagonių veiksmus. Žmonės dievus sapnavo ir jautė jų buvimą, tačiau be savo vietinių kultų galėjo juos apiberti teologiniais klausimais. Kaip atsakymą jie galėjo gauti dieviškos išminties tekstą, kartojantį pažiūras, kurias mėgo dėstyti jų filosofai. Galėjo jį aptarinėti arba su juo ginčytis, juo didžiuotis, įrašyti jį ir paklusti aiškiems jo nurodymams. Vis dėlto kiek neįprastas buvo tokio pobūdžio patarimas?

Laimingo atsitiktinumo dėka galime atsekti Apolono įtaką anapus šio nuošalaus miesto sienų. II a. ir III a. pimoje pusėje jo šventykla Klare traukė delegacijas iš kur kas plačiau išsidėsčiusio tinklo; jos išsiugdė paprotį atvykimo sėkmei pažymėti.[27] Pasirūpindavo, kad ant šventyklos marmuro luitų, kur tik atsirasdavo vietos, būtų įrašyti jų vardai ir jų apsilankymų datos. Per II a. vieto-

vė virto ištisu archyvu, naudingu bet kuriam miestų ir religinio gyvenimo tyrėjui, nes įrašai mirgėjo visur: ant statulų cokolių, ant keturių į šventyklą vedančių laiptelių, ant pačių šventyklos kolonų ir jos dorėninio fasado. Dabar yra atrasta apie tris šimtus tekstų, ir nors visi jie dar nėra paskelbti, per pastaruosius septyniasdešimt metų jų pasirodė pakankamai, kad Klarą būtų galima laikyti centru, tvirtai pagrindžiančiu pagoniškajam pamaldumui būdingas pažiūras graikų Rytuose Antoninų ir ankstyvuoju Severo laikotarpiu. Ankstyviausias iki šiol paskelbtas miesto įrašas yra duomenys apie pasiuntinius iš Marmuro jūros pakrantės miesto Perinto; jų apsilankymas tenka Trajano valdymo laikotarpio pabaigai, galbūt apie 110 m. Jų tekstų datos dažniausiai nurodomos pagal šventyklos pareigūnų metus, tačiau datavimo sistema buvo išaiškinta, ir dabar žinome, kad išlikę įrašai siekia iki maždaug 205 m. po Kr.

Žemyninės Graikijos ir senosios Jonijos didžiųjų miestų beveik nepasitaiko tarp miestų klientų, panorusių įrašyti savo vardus.[28] Šie klientai išsibarstę plačiai: vakaruose, persilaužimo metais, iki Makedonijos Stobų; pietuose – iki kai kurių Karijos gilumos miestų; šiaurėje – iki Juodosios jūros šiaurinės pakrantės, gana dažnai iki Trakijos, Ponto miestų ir šen bei ten – iki Frigijos ir Kilikijos vietovių. Delegacijos dažniausiai atvykdavo iš mažesnių ar naujesnių graikų miesto kultūros centrų: tinkama kompanija Oinoandai. Paprastai jie neturėjo savo orakulo kulto ir jokių ryšių su Delfais ar Miletu jų įkūrimo metu, taigi veikiau linko kreiptis į Klarą negu į šias senas alternatyvias šventoves. Daugelį metų miestai siųsdavo pasiuntinius, kurie įrašydavo savo vardus ir paliko mums savo religinės piligrimystės patvirtinimą. Paveikslas netgi ryškesnis.[29] Pasiuntiniai dažnai atkeliaudavo su savo miesto choru, vien berniukų choru arba mergaičių ir berniukų choru, taigi galime pasekti šių miestų muzikalius vaikus vis einant himnais garbinti dievą. Šioms giedotojų grupėms eitynės į didžiąją Apolono šventyklą buvo svarbiausias vaikystės įvykis. Kartais dalyvaudavo septynių, devynių ar dvylikos giedotojų grupė – šie skaičiai patiko dievui.

Išvykdavo jie iš savo miesto su garbingais „šventaisiais pasiuntiniais", chorų vadovais ar himnų mokytojais ir savo *paidonomos* (arba „globėju"). Kartais drauge paimdavo ir vietinius savo miestų poetus, kurių vardai graikų literatūros istorijoje mažiau žinomi, vis dėlto jie buvo pelnę šlovę ir laurus daugelyje Antoninų amžiaus varžybų ir deklamacijų, – netikėti talentai, tokie kaip Permisas, Notipo sūnus, poetas laureatas ir himnų mokytojas, paskirtas „visam gyvenimui", II a. viduryje nuolat lankęs Klarą, žmogus, vadinęsis kaip ir poetiška upė Mūzų kalne. Jo darbas vėliau atiteko sūnui, Permisui, pakilusiam į savo miesto tarybą ir II a. aštuntame dešimtmetyje apibūdinusiam save kaip „ypatingas poetas" nuo Laodikėjos iki Liko.[30]

Šiuose Apolonui giedančiuose choreliuose galime įžvelgti painius šeimyninius santykius, nes broliai ir seserys keliaudavo drauge: keli choro berniukai buvo žymių tėvų sūnūs; tėvai irgi vykdavo kaip himnodai ar miesto atstovai. Šios šeimos didžiavosi choro tarnyba, iš tėvo atitekdavusia sūnui; choruose da-

lyvavo aukštą padėtį jų miestuose užimantys žmonės. Dažnai kelionė į Klarą būdavo ilgas, vienišas, daugelį valandų trukdavęs žygis pėsčiomis kalnuotomis vietovėmis. Tolimesni klientai siųsdavo pasiuntinius, tačiau ne chorą, o artimesnių miestų delegacijose turbūt noriai keliaudavo tėvai, taip galėdavę būti ramūs, kad vaikams nieko neatsitiks. „Globėjai" ir palydovai buvo per keturiasdešimt perkopę vyrai, galintys, kaip tikėtasi, išlaikyti savitvardą ilgose eitynėse su choro berniukais.

Taip pat galime pasekti Klaro šventyklą lankiusių vaikų gyvenimo kelius: pradžioje choro berniukai, paskui pereinantys kitą amžiaus pakopą ir kartkartėmis grįžtantys vėliau kaip chorų vadovai ir miestų atstovai. Kai kurie grįždavo ir grįždavo, penkiolika, dvidešimt devynis, netgi trisdešimt tris kartus, kaip liudija dviejų kuklių Karijos miestų įrašai; du tėvai iš jų vyko į Klarą mažiausiai dvidešimt devynis kartus, jų sūnūs – mažiausiai penkiolika kartų, savo šeimas padarydami geriausiai paliudytais pagonių pasaulio piligrimais. Himnai ir orakulai šiems žmonėms buvo gyvenimo būdas; tų žmonių, vesdavusių savo delegacijas į ilgas kasmetes eitynes, poreikiams patenkinti nereikėjo jokios „aukštesnės" religijos. Kai kurie miestai išrinkdavo „vaikų žynius" iš tinkamų rinkti jaunuolių, ir mūsų vėlesniųjų įrašų berniukai Gordiano valdymo metais išaugo į miesto garsenybes: jie visiškai nenorėjo pabėgti nuo praeities, kuomet žygiavo pas Apoloną, virpėdami, derindami balsus ir giedodami jam savo vietinių poetų himnus.

Galime pasekti vieno buvusio choro berniuko kelionę nuo Klaro į pačius imperijos pakraščius. Valdant Hadrianui, T. Statilijus Solonas aplankė Apoloną su savojo Karijos miesto, Heraklėjos prie Salbako, choru; ši vieta buvo uoli, bemaž kasmetė Klaro klientė. Vėliau T. Statilijus Solonas pateko į Romos kariuomenės gretas; beveik tikra, kad tai tas pats Statilijus Solonas, kurį galime atpažinti kaip šimtininką kariuomenės įraše ant Hadriano sienos Britanijoje. Akivaizdu, jog tai tas pats Statilijus Solonas, kuris pagerbė mirusį draugą įrašu graikų ir lotynų kalbomis Brigetione prie Dunojaus. Savo atsiminimus apie Klaro Apoloną jis atsinešė prie Škotijos sienos ir prie Dunojaus upės krantų.[31] Apie šiuos Klaro „senuosius berniukus" galime numanyti, kai aptinkame į Apoloną kreipiantis tolimus miestus ar kariuomenės dalinį nuo Hadriano sienos. Vienoje gyvenimo pakopoje jie žygiavo ir giedojo; jie žinojo Apolono himnų žodžius ir išaugo pasitikėdami šventove, kurioje kitados buvo pagarbinę dievą.

Į Klaro Apoloną kreipdavosi ne vien miestų delegacijos.[32] Turimuose tekstuose randame pavienių klausėjų, imperatoriaus sūnėną, filosofą kiniką, pirklį iš Ponto, oratoriaus Elijaus padėjėją, o literatūroje – du jaunų įsimylėjėlių tėvus, suglumintus jų akivaizdaus „ligotumo" priežasčių: Klaro dievo orakulas užima centrinę vietą Ksenofonto Efeziečio romane, sukurtame apie 150–250 m. Pats Simachas ir jo sūnus teiravosi Apolono apie savo pasėlių gerovę ir įrašė jo atsakymą šiaurės rytų Frigijos mieste Yaliniz-Serajuje.[33] Galbūt Klaro Apoloną dabar galima atsekti labiau į pietus. Kaip tik į vakarus nuo Eufrato,

Kurdų kalnuose, jo patarimas galbūt buvo pasiekęs senovinių karališkų monumentų slėnį. Virš Komagenės karalių šventovių ir puikaus romėniško tilto dunkso stati kalva; jos šlaite kažkoks Kandidas, patartas „nemirtingų Apolono pranašysčių", perstatė ir įrašu aprūpino „ilgaamžį aukurą" bei pastatė karaliaus Dzeuso statulą.[34] Kandidas buvo Romos karvedys nugalėtojas, 195 m. po Kr. dalyvavęs Rytų kampanijose, o Apolonas greičiausiai buvo Klarietis, kurio patarimo kitur taip dažnai prašoma statulų ir rekonstrukcijų įrašuose. Jei tai tiesa, tuomet ši vietovė – pati atokiausia ir įspūdingiausia iš visų, kuriose išsaugotas jo patarimas.

Pačiame Klare Apolono orakulų tekstų nebuvo rasta. Tačiau žinome, kad jie buvo registruojami, ir netoli esančio Notijo kapinėse turime epitafiją kažkokiam Gorgui, kurioje jis garbinamas kaip „senas ir labai mokslingas" bei minimas kaip „rinkęs" „giedotojų puslapius". Šis tekstas, datuojamas apie 150–110 m. pr. Kr., yra buvęs aiškinamas kaip duoklė Klaro pranašui, kuris surinkęs ankstesniųjų šventovės orakulų „puslapius".[35] Tikriausiai jie buvo laikomi vietoje, neapsaugoti nuo irimo: II ar III a. kažkoks Kornelijus Labeonas galėjo orakulo tekstą cituoti savo knygoje „Apie Klaro Apolono orakulą".[36] Vargu ar jis keliavo po miestus klientus tam, kad rastų jo eilutes, nors būtent miestuose klientuose vis dar galime juos rasti akmenyje, kartais su klausėjo vardu, įrašytu Apolono eilučių pradžioje. Amžiams atsparūs Klaro tekstai kilę iš klientų miestų, ne iš pačios šventovės: žodžiai Oinoandos sienoje šį epigrafinį modelį tiksliai atitinka.

Tuo metu, kai krikščionys keliavo į Šventąją Žemę ir stebėjosi žydus ištikusia Dievo rūstybe,[37] pagonių chorai kasmet traukdavo į Klarą giedoti ir žiūrėti, kaip jų atstovai „įžengia" į šventyklos tunelius. Vis dėlto Klaro apeigos nebuvo vienintelės. Azijoje buvo ir kitų žymių orakulų, tačiau visų didžiausias ir garsiausias – Didimų šventykla, stovėjusi netoli Mileto, dievų lankomo miesto. Ši gigantiška šventovė atsigavo po vėlyvosios respublikos laikotarpio neramumų ir tuoj pat davė pradžią įrašų pavyzdžiui, derančiam prie Klaro įrašų. Dievo klausinėtojai ne tik įrašė kai kuriuos klausimus ir atsakymus šventyklos kieme bei aplinkinėje miesto teritorijoje. Nuo ketvirto dešimtmečio pr. Kr. pirmosios pusės Apolono pranašai pradėjo įrašinėti savo vardus ir profesijas naujame doréniniame pastate, stovėjusiame Didimų šventojoje teritorijoje.[38] Kaip ir Klaro lankytojai, jie iškaldavo savo vardus visame jo paviršiuje, ant sienų, kolonų ir jų papuošimų. Kol klestėjo Klaras, išsilaikė ir Didimai, dvi Apolono buveinės, kurių akmenyse liko dievų kalbos pavyzdžiai.

Neturime žinių apie kokią nors dviejų šventovių konkurenciją, tačiau tam tikrų skirtumų būta. Klare Apolono regimąjį pavidalą įkūnijo didžiulė pusnuogė vėlyvojo helenistinio stiliaus statula, miestiškos išvaizdos, atsipalaidavusi, laisvai laikanti lyrą. Didimuose jį reprezentavo plačiau paplitęs šventas atvaizdas iš graikų istorijos.[39] Dar archajiniame amžiuje, prieš pat 500 m. pr. Kr., skulptorius Kanachas šventovei išliejo bronzinį Apoloną. Nuogas dievas kaire ranka laikė lanką, o dešine – elnią, kuris galėjo judėti sumaniai padaryto įrenginio

dėka. Dievo plaukai ir išraiška pasižymėjo ikiklasikiniam laikotarpiui būdingu nejudrumu, ir Didimuose šis atvaizdas buvo pridengtas ypatingu istorijos šydu. 494 m. pr. Kr. miestą išplėšę persai buvo jį išgabenę į Susą; Aleksandro užkariavimų apyaušriu jį kilniai sugrąžino karalius Seleukas, Apolono globotinis. Po penkių amžių, imperijos laikotarpiu, jis vis dar stovėjo prie Didimų aukuro šalia šventyklos – archajinis atvaizdas, kėlęs baimingą pagarbą savo kelione į Persiją ir Apolono pavidalui suteikęs keistų, senamadiškų bruožų.

Abiejų orakulų įrašuose likusių tekstų užsakovai taip pat skiriasi. Klare tai miestų delegacijos. Didimuose imperijos laikotarpiu miestai ir toliau kreipėsi patarimo į dievą,[40] tačiau visi, išskyrus vieną, įrašyti orakulo tekstai yra atsakymai pavieniams asmenims, iš kurių dauguma yra žinomi kaip Mileto žyniai ar pranašų šeimų nariai. Ne visi buvo kilę iš Mileto. Vienas pranašas buvo kilęs iš Kiziko, miesto, kuris kreipėsi į dievą patarimo, tuo tarpu keistame įraše nurodoma į kitą pranašą, kuris buvęs „pašauktas dievo" ir pažadėjo bei įvykdė daugelį dosnių paslaugų Miletui ir jo kultams.[41] Šis žmogus buvo gydytojas Pomponijus Polionas, kilęs iš Romos, matyt, iš dviejų bendravardžių, 151–152 ir 167–168 m. buvusių Azijos provincijos vietininkais. Kaipgi įvyko dievo „pašaukimas"? Galima spėti, kad pirmąjį žingsnį padarė Polionas, vienas iš kelių to laikotarpio Romos senatorių, kuriuos patraukė graikų Azijos orakulai. Mainais už tarnybą jis „žadėjo" dirbti reikšmingą darbą, susijusį su miesto pastatais ir Šventuoju keliu; galbūt jo siūlymas buvo perduotas Apolonui, prašant pritarimo, ir taip dievas „pašaukė" šį svetimšalį į savo tarnybą. Pareigos reikalavo daug išlaidų, ir Didimuose mes vėlgi randame įprastą „savanorystės" ir kandidatų trūkumo junginį, kartais paliudijamą II ir III a. Todėl kai kurie pranašai ypač didžiavosi savo tarnyba ir dosnumu; jų išskirtiniam rūpesčiui kartais pritarimą reikšdavo pats Apolonas, ragindamas juos visus dar labiau įamžinti vietiniais įrašais savo darbus ir garbingas pareigas.

Apolono kalba Didimuose itin nesiskiria nuo jo kalbos Klare. Didimuose jis garsiam Azijos provincijos labdariui dovanojo kelias iškilmingas frazes apie šventąją Aušrą ir Aukščiausią dievą, vadindamas jį „Amžinosios ugnies vadovu".[42] Tekstas yra II a. po Kr. penkto dešimtmečio ar kiek ankstesnis, o po kelių dešimtmečių Klaras oinoandiečiams perdavė eiles, kuriose liestos panašios temos. Šventyklų sutarimas nestebino. Nors Miletas nebeteikė kadrų Klarui, abiejų šventyklų tespodai ir pranašai buvo panašiai išsilavinę. Vis dėlto jie teikė pirmenybę skirtingiems metrams. Didimuose beveik visi išlikę Apolono atsakymai perteikti hegzametrais. Klare jis taip pat vartojo hegzametrus, tačiau kartais pereidavo į jambus ar sudėtingesnes poetines formas.[43]

Skyrėsi ir konsultacijos pobūdis. Didimuose dievas įkvėpdavo moterį, savo pranašę, tačiau ją lydėdavo pranašas, kurio profesinė veikla paprastai būdavo susijusi su pilietine tarnyba Milete. Vėlgi geriausią konsultacijos aprašymą mums pateikia Jamblichas, kurio žodžius reikėtų įsivaizduoti vietovės griuvėsių fone. Klausinėtojai negalėjo brautis pas Apoloną, kada tik užsigeisdavo. II a. po Kr. jie leisdavosi grįstu Šventuoju keliu iš netoli esančio Mileto arba

atvykdavo į gretimą pakrantę laivu. Priešais juos stovėjo milžiniška Didimų orakulo šventykla, kurios storos kolonos ir laiptai mus vis dar stebina ir kurios erdvus vidinis kiemas nepasiduodavo jokiam jos užbaigimo planui. Laukdami ir aukodami, klausinėtojai galėjo apsistoti namuose, kurie, kaip žinome, buvo išsidėstę II a. šventyklos teritorijoje, arba *paradeisos*, – taip ji vis dar buvo jaudinamai nusakoma graikų-persų kilmės žodžiu.[44] Pranašė paklusdavo „visiško tyrumo taisyklei", turbūt lytinio tyrumo. Ji maudydavosi ir, tiek Klare, tiek ir Didimuose ruošdavosi susitikti su dievu susilaikydama nuo bet kokio maisto. Pasninkaudavo ji ne vieną dieną, o tris, ir prieš jos darbą reikėjo atlikti „daugybę aukų"; kol badaudavo, ji gyveno vidinėje šventykloje ir „buvo jau apimta dangiškos šviesos, džiaugdamasi ja ilgą laiką", bent jau Jamblicho požiūriu.

Kaip vykdavo konsultacija, nėra žinoma, nes šventyklos pagrindinis planas dviprasmiškas. Dvi laiptų eilės leidosi žemyn į didžiulį vidinį kiemą, o dvi kitos laiptų eilės vedė aukštyn, iki stogo. Priešakinėje šventykloje aukščiau grindų lygio atsiveria didžiulė anga, tarsi langas; galbūt klausiantieji atsakymus gaudavo čia. Apoloną džiugino chorai ir dainavimas, – Didimuose, kaip pamatysime, jis pritariamai apie juos atsiliepė orakule, datuojamame III a. viduriu; čia vėlgi turime įsivaizduoti lydinčius į jo konsultaciją berniukus choristus.[45] Galbūt klausiantieji laukdavo lauke prie priešakinės šventyklos, kol pranašas ir kiti pareigūnai nusileisdavo skliautuotais vidiniais laiptais susitikti su pranaše milžiniškame atviros vidinės šventovės plote.[46] Jamblichas išvardija įvairius būdus, kuriais pranašė galėjo būti įkvėpta, ir šie būdai buvo ne alternatyvos, o skirtingi vienos ceremonijos aspektai. Žynė laikė „dievo nuleistą" šakelę, tarsi šakelę, kurią, kaip buvo kalbama, Apolonas nupjovęs nuo lauro medžio ir įteikęs legendiniam Didimų žynio pareigybės įkūrėjui. Ji sėdėjo ant *axon*, – puikus žodis, tikriausiai reiškęs besisukantį cilindro formos luitą; archajinėje graikų kalboje *axon* buvo vertikalus, kaip stulpas, tačiau nedidelis jo vėlesnės prasmės pokytis žynei tikriausiai buvo naudingas. *Axon* buvo padėtas šalia švento šaltinėlio, trykštančio vidinio kiemo galinėje pusėje. Vanduo drėkino jos kojas ar pranašės drabužio apačią ir skleidė garus, kuriais ji „kvėpavo" priimdama dievą. Nėra sakoma, kad ji būtų jį gėrusi, kitaip nei Klaro pranašas.

Iš pranašės veržsaid veržiantis triukšmingi įkvėpimo garsai, o šalia stovintis pranašas juos versdavo eilėmis. Jis kasmet keisdavosi, o poeziją kurti jam turbūt padėdavo vienas iš sekretorių ar šventyklos darbuotojų; apie tai galime tik spėlioti. Užtrukdavo, kol pranašė atsigaudavo po ilgo pasninko ir iškilmingo kontakto su dievu; galimas dalykas, ji likdavo vidinėje šventovėje, išnykdama bevardėje ją tebegaubiančioje tyloje. Tik sykį žinome pranašės vardą; tuosyk, apie 200 m. po Kr., ji priklauso labai geros kilmės šeimai.[47] Jeigu jos atvejis tipinis, vadinasi, šis darbas nebuvo pavedamas nemokytiems prasčiokams: galbūt pranašė prie išlikusių orakulo tekstų yra prisidėjusi labiau nei įsivaizduojame. Vis dėlto dažniausiai žinome būtent pranašo vardą. Kartu su savo palydovais jis grįždavo skliautuotu aukštyn vedančių laiptų koridoriumi; ar paskui jis užkopdavo dar aukščiau, pasiekdamas viršutines laiptų pakopas, vedančias ant stogo virš

kiemo? Jeigu ne, tai pasirodydavo prie didžiulio lango už užvertų durų, slėpusių jį nuo žvilgsnių iš kiemo pusės. Dievo atsakymas buvo paskelbiamas vienoje ar kitoje vietoje atliekant deramą ceremoniją, o netoliese esančioje registracijos patalpoje klausėjai galėjo gauti nuorašus.

Klare pranašas tuneliu leisdavosi giliai po žeme, o Didimuose pranašė sėsdavo ant *axon* ir bendraudavo su antžeminiu šaltiniu.[48] Abi šventovės kiekviena savaip dėmesį telkė į vandenį; abi kėlė rūpesčių graikų teoretikams, norėjusiems paaiškinti, kodėl bendrosios galios, pranašavimas ir įkvėpimas, buvo susijusios su šiais konkrečiais vietiniais vandens telkiniais. Kaip iš kontakto su Apolono vandeniu randasi tokie didingi filosofiniai tekstai? Atsakymo galime paieškoti trečioje vietoje, Delfuose, kuriuos mums nušviečia trys Plutarcho dialogai, datuojami tarp I a. septinto dešimtmečio vidurio ir maždaug II a. trečio dešimtmečio. Geriau nei bet kurie kiti tekstai jie mums parodo, su kuo bendrauti buvo pradėjęs Apolonas.[49] Imperijos laikotarpiu Delfų vietovę dažnai lankė mokytojai ir rašytojai, keliautojai, filosofai ir tie amžini gyvos ir nenaudingos informacijos šaltiniai – graikų gidai. Šių asmenų paveikslai Plutarcho Delfų dialoguose suteikė galimybę išgirsti daugelį filosofinių pažiūrų apie orakulų vertę ir prigimtį. Jis pristatė kiniką ir epikūrininką, atmetusius juos kaip apgavystes[50], pernelyg nekritiškai juos gynusį stoiką ir galų gale – platonikams prijaučiantį kalbėtoją, kuris klausimą išsprendžia taikiai, išreikšdamas požiūrį, kuriam būtų pritaręs ir Plutarchas. Jo veikėjai buvo itin marga kompanija, iš kurių Delfai išgirdo daug kosmopolitinių istorijų, pasakojimų apie žmones, keliavusius po Egiptą arba aplankiusius tolimąją Sivos oazę, Aleksandrijos filosofo įspūdžius iš kelionės po Graikiją, netgi reportažus apie keliones į Britaniją ir škotų salas aplink Malą. Delfai I a. devintame dešimtmetyje buvo klausęsi Skribonijaus Demetrijaus, šias vietas apkeliavusio mokytojo, nors jo gimtinė buvo tolimasis Tarsas. Jis pasakojo istorijas apie senąjį dievą Kroną, esą buvusį sukaustytą Škotijos saloje; kitose salose, pasak jo, vaidendavosi didžių žmonių, žuvusių jūroje užklupus siaubingoms audroms, dvasios. Demetrijų žinome iš jo dedikacijų Okeanui ir jūros deivei, rastų paminklinėse lentose statant Jorko geležinkelio stotį; Plutarchas jį žinojo iš jo mokymo ir pasakojimų apie tolimus kraštus.[51] Šie lankytojai Apoloną atvedė į naujausią šių laikų geografiją, tuo tarpu kiti įvesdino į filosofiją ir spekuliatyviąją teologiją. Plutarcho Delfai suteikė galimybę jo draugui Serapionui, žmogui, kurį žinome kaip stoiką bei poetą ir patarimų dėl gydytojams deramos etikos davėją.[52] Plutarchas jam dedikavo savąją Delfų knygą, o kitą, apie dievus Izidę ir Ozyrį, jis skyrė Delfų žynei, vardu Klėja. Šios knygos mums suteikia neįkainojamą galimybę pajusti aplink Delfus tvyrojusią atmosferą ir padeda suprasti Apolono toną, kurį jis pasirinkdavo kitose vietose.

Klėja yra moteris, atskleidžianti mums daug dalykų, į kuriuos gal nebūtume atkreipę dėmesio, remdamiesi vien vyrų pasauliu pagrįstais duomenimis.[53] Jos tėvai buvo draugiški Plutarchui, kuris pats labai gerbė jos mokytumą ir žinias. Ji buvo mokyta Izidės garbintoja, o kaip skaitytoja galbūt domėjosi Pitagoro veikla Egipte. Jai skirtoji Plutarcho knyga buvo priskiriama prie sunkiausiai

suprantamų išlikusių graikiškų knygų, tačiau Klėja buvo laikoma galinčia ją įveikti, – moteris, pasak Plutarcho, kuri neturėtų pasakojimų apie Egipto dievus suprasti pernelyg paraidžiui. Antrasis jos garbei skirtas darbas, „Narsūs moterų žygiai", nebuvo toks sunkus. Plutarchas ir Klėja apraudojo jų draugės mirtį, ir Plutarchas pradėjo pasakoti, kad vyrų ir moterų vertybės yra tokios pačios. Savo malonų pokalbį jis baigė perduodamas jai pasakojimus, kuriuose moterys rodė vyrišką narsą. „Dėl moterų dorybių, Klėja, aš nesutinku su Tukidido nuomone." Moterų drąsos įprastų pavyzdžių jis necitavo; pasak jo, jie „puikiai žinomi moteriai, palaikančiai tokią tvirtą draugystę su knygomis." Vietoj jų siuntė jai keletą retenybių, kaip ir pritiko mokytai moteriai, išmaniusiai Egipto teologiją, knygas apie dievų prigimtį ir jos lyties atstovių graikių bei romėnių vyriškas dorybes.

Galima nujausti, kad kiek mažiau įspūdingų Klėjos tipo moterų buvo tarp aukštuomenės ponių, į kurias kreipėsi krikščionybė. Pastaroji taip pat turėjo savo teologiją, pasakojimus apie moterų heroizmą ir galimybių moteriškam užmojui, tegu ir belytės atmainos. Kitas Plutarcho delfiškasis traktatas buvo adresuotas stoikui Serapionui; jame buvo diskutuojama apie sunkiai perprantamą raidės „E", taip ryškiai įrašytos Delfuose, prasmę. Plutarchas tekstą pateikė kaip savo prisiminimus apie diskusiją, jaunystėje vykusią šventovėje I a. po Kr. septintame dešimtmetyje, kai Neronas klajojo po Graikiją. Jo tekstas kaip iškalbingas pašnekovas tinka į kompaniją Apolonui, kalbėjusiam Oinoandai. Ir Plutarchas savo dialogą meistriškai sudėliojo.[54] Su ironija išdėstė savo jaunatvišką požiūrį į mįslingąją „E", aistringą matematikos ir skaičių simbolikos pomėgį ir kaip kontrastą pateikė sausus, logiškus vyresniojo pašnekovo, logiko Teono, aiškinimus. Dialogo kulminacija buvo kalba, pasakyta paties Plutarcho mokytojo Amonijaus, kuris buvo keliavęs iš Delfų į Atėnus ir aukštąją filosofiją priešino Apolono iškeltoms problemoms.

Šios kalbos įžangoje pateikiamos kelios įdomios detalės. Klausomės, kaip Delfų gyventojai ir žyniai šventovėje užsipuola įmantresnes mįslingąją jų „E" aiškinančias teorijas. „Chaldėjai", užsiminė Plutarchas, neseniai ją išaiškino planetų teorijoje; kai Apolono atsakymuose aptinkame astrologiją ir „chaldėjų" išminčiai tinkamus žodžius, turime numanyti, jog dievo girdimumo ribose esama tų pačių pažiūrų lankytojų.[55] Be to, Plutarchas daro užuominų į pasakojimus, kuriuos perduoda *theologoi*, daug ką nuspėjantys mūsų tolesniuose orakuluose. Apsišaukėlis delegatas Apoloną vadino „nesugriaunamu ir amžinu", ir dar padidėjusiu po savo perkeitimų į liepsningą substanciją bei dievo Dioniso pavidalą. Kai randame Apoloną apibūdinant savo tapatumą Saulei, Dionisui ir Metų laikams, turime prisiminti šių kalbėjusių jo šventyklose laisvą teologiją.[56] Jie kėlė šiuos klausimus lankytojams, tačiau tiksliai į juos neatsakydavo. Tuomet lankytojai problemas nukreipdavo į dievą.

Kai Amonijus užbaigė ginčą, jo kalba jau buvo nukrypusi į pagrindinį klausimą, užduotą daugybei vėlesniųjų orakulų: koks yra Aukščiausiojo dievo Apolono ir kitų dievų santykis? Jo atsakymas tikriausiai buvo asmeninis, ta-

čiau jau septintame I a. dešimtmetyje jis palietė daug dalykų, apie kuriuos vėliau girdime iš pačių dievų.[57] Aukščiausioji dievybė, pasak jo, yra viena, „amžina, nesukurta, nemirtinga", „nepajudinama, belaikė, nuolatinė": Amonijui Apolonas yra Aukščiausias dievas, aukštesnis netgi už Saulę, su kuria daugelis jį painioja. Mažesnė jėga prižiūri pasaulį ir daugeriopus dievų pavidalus, tačiau mes Apoloną, Aukščiausiąjį Dievą, turime garbinti žodžiais „tu esi", pagerbdami jo nuolatinį patarimą, padedantį „pažinti save", savo mirtingą prigimtį ir silpnybes. Šis filosofas platonikas buvo jaunesnysis Aleksandrijos žydo Filono amžininkas; Filono veikaluose matome nuostabų šio pakilaus mąstymo būdo atitikmenį. Jis buvo paplitęs Aleksandrijoje tarp Filono mokytojų; vėlesniame tekste sakoma, kad Amonijus atvykęs „iš Egipto" į Atėnus, kur mokė ir užėmė aukštas pareigas. Galbūt jis irgi buvo studijavęs Aleksandrijoje ir ten susipažino su šiomis pažiūromis.

Už patį argumentavimą svarbesnis jo tonas. Čia, Delfuose, išmintingi vyrai diskutavo apie seno beprasmio simbolio „prasmę". Pastangos buvo visiškai nevykusios, bet jie tuo mėgavosi, dievo Apolono ir kitų dievybių santykį apsvarstydami visais įmanomais būdais, pasitelkdami astrologiją ir skaičių simbolizmą, logiką ir aukštąjį platonizmą. Tikėdami žodžių žaismo ir dviprasmių sąskambių svarba, šį įsitikinimą pritaikė dievų vardams, ir Plutarchas, būdamas jau gerokai vyresnis, jų diskusiją aprašė tvirtindamas, kad ją tiksliai prisimena: kaip pamatysime, Apolono atmintis buvo ne prastesnė. Pasak Plutarcho, septintame dešimtmetyje jie visi manė, jog Amonijus „tiksliai įrodė, kad dievas Apolonas yra ne prastesnis filosofas nei pranašas."[58] Tolesni viso graikų pasaulio orakulai aiškina Amonijaus įrodymą.

Kai kitą sykį literatūroje susitinkame su Delfų orakulu, jį gaubia vargu ar bent kiek mažiau pakili atmosfera. Galbūt III a. pradžioje Heliodoras savo grožiniuose „Etiopiniuose pasakojimuose" pateikė puikų Delfų paveikslą; šis jo romano aspektas buvo neteisingai suprastas kaip „Delfų propaganda".[59] Kai Egipto žynys Kalaziris atvyko į Delfus, jis paties dievo buvęs pasveikintas kaip jo „draugas", – tokia garbė būdavo priskiriama legendiniams lankytojams archajinėje Graikijos praeityje. Pasklidus naujienai, jog ji buvusi pakartota, Kalaziris buvęs apipiltas dovanomis ir likęs Delfuose tyrinėti gyvenimo Apolono šventovėje. Kartais jis būdavo užsiėmęs „daugybe skirtingų aukojimų, kuriuos Apolonui skirdavo ir atvykėliai, ir vietiniai", o kartais, kaip Plutarchas, šnekučiuodavosi su filosofais, „suplūsdavusiais į šventyklą tarsi į tikrąją Mūzų šventovę". Jų pokalbiai nebuvo pasikeitę, nors nuo Plutarcho knygų buvo praėjęs maždaug amžius. „Jie imdavo manęs klausinėti apie dievus ir Egipto kultus... jiems reikėjo paaiškinti piramides ir Labirintą. Jie nepamiršo nė vienos iš Egipto keistenybių; graikams labiausiai patinka diskutuoti ir klausytis apie Egipto dalykus." Klėja būtų pasijutusi savo stichijoje.

Toks įspūdis apie Delfus nėra gryna išmonė: imperijos laikotarpiu turime žinių apie žmogų iš Delfų, kuris aplankė Egipto Karalių slėnį ir toje vietoje įrašė savo vardą.[60] Kai grįžo namo, jo pasakojimai, be abejo, domino Apolono šven-

tovę. Pakilia filosofija pasižymi ir garsiausias išlikęs III a. antros pusės Delfų orakulas, eilės, žadinusios W. B. Yeatso vaizduotę. 270 m. mirus filosofui platonikui Plotinui, pamaldžiausias ir kruopščiausias jo mokinys nuvyko į Delfus pasiteirauti apie jo sielos likimą. Apolonas jį išaukštino.[61] Prieš daugelį metų, kaip buvo tikima, jis Sokratą pripažinęs „išmintingiausiu iš žmonių"; prielankumas platonizmui neprasprūdo pro jo šalininkų ausis. II a. viduryje platonikų mokyklos vadovą aptinkame lankantis Delfų žaidynėse, o akmens įraše išvardijami delfiečių pagarbos ženklai filosofų platonikų grupelei, suteikiami II a. mokyklų atskiroms kartoms. Laikui bėgant sąrašas buvo papildomas naujais vardais, ir jų pakanka įrodyti, kad platonikų filosofija vis dar buvo artimai siejama su šventove.[62] Ar šie platonikai iš dalies tarnauja dievui, šlovinusiam, kaip buvo manoma, jų mokytoją? Plotino panegirika buvo natūralus šių ilgalaikių santykių padarinys, o ilgas Apolono tekstas yra toks iškalbingas, kad tegalime apgailestauti, jog neišliko dauguma ir ankstesniu pusantro amžiaus laikotarpiu Delfuose pateiktų jo atsakymų. Vos juntamų Homero atgarsių esama mokslingoje sielos alegorijoje, pagrįstoje „Odisėjos" scena: pats Plotinas panašiame kontekste vartojo alegoriją iš „Odisėjos", be to, „Odisėjos" vaizdai puikiai prigijo vėlesnių pagonių ir krikščionių knygose ir laidotuvių dailėje.[63] Pasak dievo, Plotinas buvo gavęs dieviško apšvietimo dovaną. Už šio „kraugeriško gyvenimo" ribų jis troškęs „palaimingų regėjimų", kuriais džiaugėsi jo siela. Blaškytas gyvenimo audrų, jis grįžęs į Platono ir Mino „ir viso Meilės choro" dangų. Šios įstabios orakulo eilės nebuvo klastotė, nes jas su didžia pagarba citavo mokytasis Porfirijas. Ar vienas iš Apolono pranašų buvo mokęsis Plotino mokykloje? Dievas išreiškė pritarimą filosofui, kurio metaforas deramai skolinosi.

Klare ir Didimuose bendra dvasia ne itin skyrėsi. Žmonės ir toliau keliavo teirautis į Klarą, ir nors apie tespodų išsilavinimą nieko nežinome, kai ką galime nuspėti iš ankstesniųjų žynių ir šventyklos darbuotojų.[64] Helenizmo amžiuje iš Klaro buvo kilęs poetas Nikandras, galbūt tarnavęs Apolono šventovėje; jam galėjo būti patikėtos „visų orakulų" knygos. Išlikusios jo eilės yra vienos iš labiausiai iškraipytų graikų literatūroje, tačiau orakulams būtų tikęs jo „atstumiančio stiliaus ir nemažo metrinio meistriškumo derinys". Jam į porą tiko „labai mokytas Gorgonas", „uolusis" senųjų orakulų eilių tyrėjas ir „išminties mylėtojas". Didimuose I a. septintame dešimtmetyje pranašas Damantas rodė didį uolumą, savo mieste atkurdamas senuosius tradicinius ritualus; III a. viduryje kitą pranašą, Ulpianą, Apolonas meldė pasirūpinti „senaisiais pasakymais", tikriausiai ankstesniojo amžiaus tekstais. II a. kitas miletietis pranašas skelbėsi esąs „Platono įpėdinis": jis turėjo džiaugtis delfiškuoju Plotino nekrologu. Tokio išsilavinimo žmonės garantavo tai, kad Apolonas neatsiliko nuo mokyklų: turėsime apsvarstyti ir įvertinti garsų III a. tekstą iš Didimų, kuriame Apolonas viešai pasmerkia milžiniškas statulas ir išlaidžias aukas, „nes dievams nereikia nuosavybės."[65] Galų gale šis teiginys pasiskolintas iš filosofinės teologijos, lygiai kaip ir tekstai, kuriuose Apolonas išmoningai žaisdavo pačių dievų vardų „prasmėmis".

Kaip ir daugelis šventovių, orakulai turėjo bibliotekas ir archyvus, kurie

skatino daugelio klientų ir apsilankančių keliautojų šnekas apie vietinę istoriją ir gamtos stebuklus. Jie teikė galimybių reikštis vienai iš atspariausių ir savičiausių Viduržemio jūros kraštų miestų gyvenime grupių: antikvarams. Kaip matysime, Apolonas kalbėdamas galėjo demonstruoti retas žinias, tad galime įžvelgti malonius, artimus santykius tarp mažiau žinomų mokslo žmonių ir dievų. Būtent šie poetai rašė himnus Klarui: Ostijoje, netoli Romos, rastuose įrašuose pusdieviai Kastoras ir Poluksas grakščiomis eilėmis atsakinėja į tris klausimus, užduotus apie Septimijų Nestorą.[66] „Kaip Nestorui pavyko apdainuoti tavo gimimo istoriją?" „Kaip ilgai truks jo literatūrinė šlovė?" „Kokiam dievui turėtų būti dedikuota jo statula?" Nestoras, kilęs iš graikų Mažosios Azijos, buvo rašytojas, II a. po Kr. pirmoje pusėje turėjęs daugybę sekėjų. Jis rašė erudiciją atspindinčias poemas, paremtas įdomiomis istorijomis, keistais faktais, susijusiais su ūkininkavimu ir hienų elgsena. Jis perrašė visą „Iliadą", kiekvienoje „knygoje" vengdamas tos konkrečios raidės, kuri atstojo knygos numerį. Nestoro statula buvo rasta, deja, jai trūksta galvos.

Orakulų klientai buvo žmonės, trokštantys žinoti ir ginčytis, būti perkalbėti arba vedami tarp daugelio pasirinkimų, kaip mąstyti ir veikti. Tokia publika turėjo dominti Artemidorą, renkantį medžiagą savajai sapnų knygai. Apolonas, – rašė jis, – „stovėjo šalia" jo „labai aiškiai" ir įkvėpė jo veikalą. Artemidoras keliavo po Viduržemio jūros kraštų miestus, lankėsi jų žaidynėse ir šventėse: ar tikrai jis buvo sustojęs Klare, esančiame visai netoli „antrojo miesto", Efezo? Asmeniniai ryšiai jį siejo su bent vienu miestu klientu: Klare jis galėjo džiaugtis *ce public d'informateurs de choix... cette affluence de dévots inquiets et confiants... Quel milieu idéal au point de vue psychologique.*[67] Dievų akiračiai plėtėsi sulig jų pranašų išsilavinimu, tai buvo pripažinęs ir Filostratas: savo požiūrį jis aiškiai atskleidžia vaizduodamas, kaip pagonių išminčius Apolonijus sykį brovėsi į Trofonijo orakulo šventovę centrinėje Graikijoje.[68] „Noriu nusileisti, – sakė Apolonijus, – vardan filosofijos." Apsisiautęs filosofo apsiaustu, jis nusileido į orakulo urvą ir pasirodė „po septynių dienų" Aulidėje su ištisa knyga, pilna jo užduotų klausimų. Jie buvo susiję su viena problema: „Kas, tavo nuomone, o Trofonijau, yra tobuliausia ir gryniausia filosofija?" Trofonijas esą apsidžiaugė šios konsultacijos tema, ir Apolonijus išlipo iš urvo turėdamas ritinį, kuris buvo „vis dar išlikęs" Antijuje, Italijos pakrantėje. Filostratas teigė, kad aplink orakulą gyvenę žmonės jam nupasakojo šio epizodo detales, o knyga, jo įsitikinimu, buvusi nusiųsta imperatoriui Hadrianui, tam orakulų bei keistenybių žinovui ir puoselėtojui. Jai buvusi rasta vieta rūmuose, – sakė jis, – ir III a. pirmoje pusėje tebetraukė daugybę turistų. Ji derėjo prie bendralaikų Didimų ir Klaro dvasios, nes, kaip rašė Filostratas, „joje buvo išdėstytos Pitagoro pažiūros, nes pats orakulas pritarė tokio pobūdžio išminčiai." Ši žavi seniena nesulaukė tokio dėmesio, kokio buvo verta, tačiau ji apibendrino vieną orakulinės kutūros aspektą, todėl taip ilgai traukė lankytojus.

„Kas yra Dievas?" – klausė Klaro svečiai iš Oinoandos; jų klausimas su filosofija bendravusiam Apolonui nebuvo neįprastas; galime jį palyginti su išli-

kusiais šventovės tekstais. Klare Apolonas sykį kalbėjo apie Aukščiausio dievo Jajo prigimtį: „žiemą, – sakė Apolonas, – jis yra Hadas; pavasario pradžioje – Dzeusas; rudenį – malonus Iakchas". Didimuose Apolonas aukščiausią dievą vadino Eonu (Ajonu), arba Amžinybe, universalia sąvoka, kuri buvo susijusi su Eterio Ugnimi ir ta pačia Metų laikų ciklo idėja: Apolonas ir vėl išreiškė teologijos madas, nes Eono (Ajono) sąvoka buvo ypač reikšminga imperijos laikotarpio mene ir teologijoje.[69] Žvilgsnio kryptis į aušrą ir Rytus buvo taip pat patvirtintas dievo pomėgis: Klare Apolonas Simachui ir jo sūnums liepė pastatyti jo aukurą, atgręžtą į Rytus, į saulę. Veikiausiai į Didimus veda Efeze rasti klausimų ir orakulo atsakymų fragmentai.[70] Jie buvo susiję su Eroto statulos padėtimi ir didiesiems dievams skirtu aukuru, o dar čia kalbama apie „gyvybės teikėją Aušrą". Aukuras Oinoandos sienoje atitiko šį platesnį patarimo pavyzdį.

Aiškindamiesi tolesnius šio pobūdžio klausimus galime kreiptis tik į krikščionis, kurie pasitelkdavo šiuos aukštosios teologijos orakulus ir tvirtindavo, jog jie įrodantys jų pačių tiesą. Prireikus juos truputėlį patobulinti, krikščionys mielai imdavosi tokio darbo. Krikščionių autoriai naikino orakulų knygas, išsaugodami fragmentus, tinkamus kaip krikščionių argumentų patvirtinimai, kurie, kaip ir vynas, sendami darėsi vis vertingesni. Vis dėlto kadangi tie tekstai buvo eiliuoti, jų metras ribojo perrašymo galimybes, ir apskritai išlikusiuose jų fragmentuose pakeitimų nėra daug. Kai kurie pompastiški V a. krikščioniški pamokslai atsigauna, kai juose imama cituoti orakulų perlus, aiškiai kildintinus iš pagoniškojo Apolono. Turtingiausias Apolono rinkinys yra išlikęs minėtame sutrumpintame veikalo „Apie tikrąjį tikėjimą" nuoraše. Prieš pat 500 m. po Kr. nežinomas jo autorius krikščionis keturias pagonių orakulų ir pranašysčių knygas pridėjo prie ankstesnių septynių, kuriose buvo išdėstęs krikščionybės doktriną.[71] Jos turėjo tik papuošti jo pateiktą tiesos išdėstymą, tačiau šis nereikšmingas vaidmuo leido pasisakyti keliems įdomiems Apolonams. Senieji Apolonai ir pagonių dievybės iki šiol mėgina į mus prabilti gausiose ištraukose.

Klausėjų iš Oinoandos draugijai geriausiai tinka pagonių klausimai ir atsakymai, išsaugoti mūsiškiame šios krikščioniškos knygos sąvade.[72] „Kai kažkas Apoloną paklausė, ar tik Aukščiausiasis yra be pradžios ir be pabaigos, jis atsakė štai taip..." „Kai kažkas paklausė, kada jis turėtų garbinti Neapsakomą dievą, Apolonas parodė, kad bet kuri vieta yra jo galioje ir kad jis priima garbintojus visur. Jo atsakymas buvo..." Šiame orakule Apolonas paneigė savo klausėjui galimybę gauti „tokią dievišką privilegiją", kokia buvusi skirta Egipto Hermiui, „žydų Mozei" ir „mazakų išminčiui", ne kam kitam kaip pagoniui filosofui Apolonijui. Šis atsakymas nėra krikščionių klastotė, nes į šį sąrašą neįtrauktas Jėzus. Kaip ir pranašai, Apolonas atsižvelgė į Rytų išminties miražą, dieviškas praeities figūras ir legendinį Apolonijų, – maloni įžvalga, atskleidžianti, ką skaitė III a. pranašas.

Šių orakulo atsakymų kalbą ir harmoningas frazes galėtume lyginti su kitais pagonių orakulais ir himnais. Nors jie yra išlikę krikščionių knygose, dauguma yra akivaizdžiai autentiški. Veikale „Apie tikrąjį tikėjimą" pacituotas pui-

kus tekstas, buvęs Porfirijo veikalo „Filosofija pagal orakulus" antroje knygoje, taigi maždaug III a. paskutiniame dešimtmetyje jau egzistavęs.[73] Atsakymas Oinoandai atrodo gana proziškas, palyginti su šio teksto formuluotėmis; čia trys pagonių „angelų" pakopos skiriamos pagal nuotolį nuo pagonių Aukščiausiojo dievo, „visų galingiausio, Karališkiausio ir vienintelio mirtingųjų bei palaimintų Nemirtingųjų Tėvo". Po kurio laiko aukštesniųjų dievybių teologija ima kartotis visose religijose. Apolono žodžiai galėjo tikti krikščionių himnams.

Krikščionių pamokslininkų tekstuose prasmė neišnyko. Mažai dėmesio tesulaukė V a. vidurio pamokslas „Apie Trejybę", klaidingai priskiriamas Didimui Aklajam, tačiau, kaip ir veikalo „Apie tikrąjį tikėjimą" devintoje ir dešimtoje knygose, čia gausiai cituojami žodžiai apie pagonių dievus; daugelio iš jų metrui ir žodynui negalima nieko prikišti.[74] „Nemirtingasis Dievas, aukščiausiasis, gyvenantis Eteryje, nesunaikinamas, nepajudinamas, Amžinasis, visuomet toks pat": šios ir kai kurios kitos citatos leidžia manyti atsakymą Oinoandai buvus gana įprastą.[75] Akivaizdu, kad klausimai apie Dievą nebuvo vieno mažo Likijos miestelio smalsavimas ir kad Oinoanda buvo viena iš kelių klausėjų.

Ar galime nustatyti kurio nors iš krikščioniškuose šaltiniuose randamų tekstų pirminę datą ir vietą? Puiki spėjimų eilė parodė, kokie įstabūs buvo klausimai ir atsakymai, kuriuos išsaugojo veikalo „Apie tikrąjį tikėjimą" autorius. Mus pasiekė tik trumpas šios knygos sąvadas, tačiau trijose jo citatose liko išsaugotas klausėjo vardas, o vienu atveju galime pridurti dar vieną iš atskiro krikščioniško šaltinio. „Toks Poplas paklausė, ar tinka siųsti pas imperatorių dėl lėšų viešajam reginiui..."[76] Pagal neįprastą Poplo vardą buvo atsektas Elianas Poplas, tarnavęs kaip imperatoriaus kulto žynys ir teiravęsis savo dievo, ar jam siųsti pasiuntinius pas imperatorių prašyti finansinės paramos. Jis ėjo įvairiausias pareigas Mileto miesto magistrate ir savanoriškai tarnavo kaip archipritanas, tačiau vis tiek kreipėsi į Apoloną, kad šis tinkamai kreiptų jo garbės siekį. Antrasis orakulas rodo jį nusmukus į žemesnę padėtį. Pašlijo jo nuosavybės reikalai, o sveikata susilpnėjo, taigi jis klausė Apoloną, kas galėtų jam pagelbėti. Du Poplo klausimai mums primena apie tai, kiek atsieidavo miestui skirtas dosnumas, apie pasiekusių karjeros viršūnes pakilimus ir nuosmukius, apie imperatoriaus vaidmenį ir imperatoriaus kulto reginių išlaidų apmokėjimą. Jo šeima buvo susijusi su didžiosiomis Mileto pranašų dinastijomis, ir Poplo sūnėnas po jo liko tarnauti dievui. Pranašas Poplas neįtarė jokios klastos ir pats nieko neapgaudinėjo, tačiau kai gyvenimas tapo sunkus, kreipėsi patarimo į Apoloną ir atsakymams suteikė galimybę išlikti būsimoms kartoms.

„Toks Stratonikas susapnavo sapną ir paklausė Apoloną, ar turėtų juo tikėti." Sapnas buvo susijęs su Stratoniko gyvenimo trukme; panašų sapną Apolonas kitados siuntė oratoriui Elijui. Stratoniko vardas kur kas labiau paplitęs, tačiau I a. pr. Kr. ketvirtame dešimtmetyje yra žinių apie Didimų pranašą Stratoniką, tuo tarpu kitas tokiu vardu čia pasitaiko apie II a. devintąjį dešimtmetį, tačiau nėra žinoma, kad jis būtų buvęs pranašas.[77] „Kai kažkas paklausė Apoloną apie sielos likimą po mirties...": tą patį orakulą citavo krikščionis Laktancijus, atse-

kęs, jog klausimą uždavė „miletietis Politas".[78] Apie Mileto žymiausius žmones žinome pakankamai, kad patvirtintume Laktancijų buvus teisų. I a. pr. Kr. ketvirtame dešimtmetyje Politas pietavo su Marku Antonijumi, tačiau mūsiškis Politas turbūt daug vėlesnis, mūsų žiniomis, lankęsis Romoje 177 m. po Kr. Kaip ir Poplas, jis puikiai nutuokė apie pasiuntinystės pas imperatorių pavojus. Šiam žmogui taip pat buvo būdinga *philotimia*; jis vyko maldauti savo miesto naudai, „prašyti" leidimo rengti naują jų miesto šventę, *Didymeia Commodeia* (Didimų Komodijas), kuriose žaidynėmis turėjo būti pagerbiamas imperatorius Komodas. Polito vardą dar randame jo Mileto monetų serijoje, tarp kurių atvaizdų yra Apolono Delfiečio paveikslas, leidžiantis spėti, kad Politas tarnavo kaip jo „vainiko nešėjas". Tuosyk Politas buvo pagerbtas Apolono vardu ir, panorėjęs sužinoti apie gyvenimą po mirties, kreipėsi į dievą jo šventovėje Didimuose. Tais metais pranašas ėjo filosofijos mokslus, taigi tai atsispindi ir dievo atsakyme. „Kol siela tebėra kūne, – sakė Apolonas, – ji pakelia skausmus, kurie negali jai pakenkti. Kai kūnas sunyksta ir miršta, siela laisva klajoja oru, nesendama, niekada nepavargdama."

Šis vėlyvas krikščionių vadovėlis išsaugojo keturis orakulus, kurių klausėjai gali būti susiję su žymiais miletiečiais ir Apolono bei Didimų pranašais. Kai čia įvardijamas penktasis, didelė tikimybė, kad jo taip pat reikėtų ieškoti Didimuose: Didimų klausinėtojai savo vardus ir klausimus įrašė toje vietoje arba netoli nuo Mileto, taigi jie lengvai galėjo patekti į Porfirijo ir kitų knygas. „Teofilis, – teigiama mūsų krikščioniškame sąvade, – Apolono paklausė: „Ar tu dievas, ar kas nors kitas?" Graikų miestų įrašuose netrūksta vyrų, turinčių Teofilio vardą, tačiau minėtieji šio rinkinio klausėjai buvo žmonės iš Didimų, ir, be abejo, čia randame Teofilį, Apolono pranašo sūnų, kuris pats buvo imperatorių kulto žynys.[79] Šias pareigas jis dar ėjo po 215 m., kaip galima spręsti iš jo tarnybos miesto šventėse. Jis buvo Poplo amžininkas, beveik Polito amžininkas, vienas iš III a. miletiečių, kurie religijos reikalais remdavosi savo dievu.[80]

Oinoandos klausimas ir atsakymas ne tik buvo netipiški: kaip dabar paaiškėjo, klausėjai keliavo nepriekaištingoje draugijoje. Tarp 170 ir 230 m. po Kr. pranašai ir miesto įžymybės Didimuose užduodavo panašius klausimus. Šių aukštų klausimų tono nereikėtų suprasti klaidingai, nes jie nebūtinai buvo „nerimastingi", kaip „nerimo kupini" praktiniai Poplo klausimai. Jie galėjo kilti ir iš smalsumo bei nuolatinio susidomėjimo teologija tarp žmonių, studijavusių filosofiją ir žinojusių, jog filosofai kelia daugiau klausimų, nei gali tikėtis kada nors atsakyti.[81] Visai suprantama, kad nuolatinis jų apklausų dalyvis yra jaunasis Galenas, kurį tėvas siuntinėjo po visas II a. vidurio mokyklas, tačiau buvo jo prašęs pernelyg uoliai neįsikibti kokio nors vieno požiūrio. Orakulai galėjo numalšinti šias abejones ir prieštaravimus.[82] Žaviojo krikščionių literatūros veikalo, „Atpažinimų" (*Recognitiones*), įžanginėse scenose jaunam pagoniui Klemensui neduoda ramybės sielos likimo po mirties problema. Pasakojama, jog kurį laiką bergždžiai ieškojęs tiesos jis sutinka šv. Petrą ir nurimsta tapęs krikščioniu. „Atpažinimų" pagrindinis tekstas veikiausiai buvo parašytas apie

200 m. po Kr.; po kelerių metų Politas Apolonui uždavė tą patį klausimą ir gavo paties dievo atsakymą. Tačiau Apolono nebuvo galima primygtinai spausti. Galbūt su atsakymu Teofiliui galėtume sieti kelias eilutes, kuriose dievas davė suprasti žinąs tik kai kurias tiesas apie aukščiausią dangų.[83] Aukščiausiasis dievas, pasak jo, gyvenąs atskirtyje, ir Apolonas spręsti apie jo prigimtį galįs tik iš nuogirdų. Nors ir žinodamas daugiau nei buvo linkęs atskleisti, savo klausėjui jis liepė liautis jį varginti „klausimais apie tai, kas nėra teisinga, ir kištis į aukštesnius dalykus, savo paties išminties labui." Kai Apolonas nerasdavo, ką atsakyti, jam belikdavo pastatyti savo klientus į vietą. Klare jo kalbos tonas taip pat buvo panašus, o manierą sumaniai pamėgdžiojo romanistas.[84]

Tačiau su kokiu žmonių skaičiumi susiję šie įrodymai? Žyniai ir pranašai buvo būtent tie žmonės, kurie, kaip galime tikėtis, tvirtai laikėsi įsikibę savo orakulų ir pagerbdavo savo dievą įrašydami jo tekstus. Ar mes tyrinėjame tik keletą netipiškų entuziastų? Panašu, kad taip nėra, nes Apolonas kalbėjo kur kas platesnei auditorijai, ką ir toliau sužinome iš Oinoandos teksto ar kito įrašų tipo jo klientų gimtuosiuose miestuose.[85] Turime plačiame ruože rastų įrašų su lotyniškomis dedikacijomis, kuriose laikomasi tos pačios formulės, nors kai kur ji užrašoma su klaidomis: „dievams ir deivėms, – skelbia jie, – pagal Klaro Apolono „išaiškinimą"." Jų paplitimas kelia nuostabą. Jų buvo rasta Sardinijoje, netoli Noros, kur dabar tekstas saugomas kaimo bažnytėlėje, Šiaurės Afrikos miestuose, pakartotinai panaudotų bažnyčios sienai Dalmatijoje ir toli imperijos pakraščiuose, Houseteadso forte prie Hadriano sienos, kur tekstą paskelbė tungrų kohorta. Šį britų tekstą reikėtų datuoti, remiantis kohortos judėjimu, bent jau vėliau kaip 140 m. po Kr. Tikėtina, kad kitų datos svyruoja tarp II a. ir III a. vidurio, atitikdamos miestų gyvenimo modelį ir kelionių į Klarą istoriją. Ar jie visi buvo centrinės imperatoriaus iniciatyvos padarinys? Tokia prielaida buvo iškelta ir priimta, nors nėra kuo jos pagrįsti.[86] Nėra jokių įrodymų, kad būta tokio centrinio potvarkio, nėra lengva įsivaizduoti, kad jį vykdyti būtų reikalavęs imperatorius su „religine policija" ar kad imperijos tolimieji pakraščiai taip noriai būtų puolę vykdyti tokio keisto įsakymo. Nė viename iš šių tekstų neminimas imperatorius ar jo gerovė, ir toli gražu neatrodo, jog jie būtų panašios datos. Lengviau juos suprasti kaip dedikacijas, natūraliai plitusias nuo II a. vidurio iki III a. vidurio, kartais kaip atsakas į gautą konsultaciją, susijusią su ta vieta, o kartais galbūt kaip pranešimai apie kitų gautas konsultacijas. Jeigu paskata tekstams atsirasti buvo bendra, tai galėjo būti baimė, susijusi su maro epidemijomis, grėsusiomis to meto miestų gyvenimui. Vis dėlto formulė lieka neaiški: kiek siekė Klaro „išaiškinimas"? Galima spėti, kad jis atitiko sąrašą, kuriame išvardijami pagerbimai, priderantys miesto ar forto saugumą ir gerovę užtikrinančioms dievybėms. Ar Apolonas taip pat buvo iškilęs aukščiau ir siuntė savo „negatyvios teologijos" atgarsį grupėms, prašiusioms „išaiškinti" dievus? Susipažinę su Oinoandos tekstu, negalime tokios galimybės atmesti. Nuo Škotijos pasienio iki Likijos aukštumų, nuo Sardinijos iki Banasos ir Kuikulio Afrikoje žmonės, bijodami

nelaimių ar trokšdami sužinoti tiesą, kreipdavosi patarimo į patį Apoloną. Čia iš tiesų būta demono, kurio ne veltui bijojo krikščionys. Klaro Apolonas kalbėjo ir graikų, ir lotynų pasauliui, o šių trumpų tekstų panašumas rodo tam tikrą jo nuorodų standartizavimą.

Vienu atveju klausimų apie dievus pėdsakais galime leistis už Klaro ir Didimų ribų, sekdami jais tolyn Nilo aukštupio link.[87] Tikriausiai III a. pradžioje nežinomas keliauninkas vyko į Talmidę, esančią prie Nilo aukštutinio krioklio, ir įamžino patirto dieviško apreiškimo akimirką. Jis matė galios ženklus, parodytus dievo, garbinamo didžiulėje šventykloje, ir „daug svarstė bei labai daug laiko jiems skyrė." Talmidėje nebuvo pranašo nei jokio švento šaltinio, tačiau keliautojas asmeniškai rengėsi dievo apreiškimui ir „tapo svetimas visoms ydoms". Jis meldėsi, aukojo smilkalus ir stebėjo, kaip teka saulė. Tą valandą, kai Oinoandos aukurą sušildydavo saulė, dievas Mandulis suteikdavo galią ir gyvybės alsavimą savo atvaizdui ir savo šventovei. Net ir čia, Nilo aukštupio tolybėse, dievų statulos atrodė šnabždančios filosofijos žodžius. Jam rūpėjo sužinoti štai ką: „Ar tu esi Saulės dievas, ar ne?" Čia klausimas gimė iš kelionių ir asmeninės patirties, o ne iš filosofijos mokyklų abejonių. Auštant Talmidėje dievas apreiškė tiesą: „Aš tada sužinojau, kad tu, Manduli, esi Saulė, visa regintis Mokytojas, visagalės amžinybės karalius." Ir vėl Amžinybės idėja pasirodė asmeniniame teologiniame tekste.

Nuo Egipto iki Jonijos galime mėgautis reta proga, filosofuojančiais orakulais ir tekstais, kuriuose dievai patys diskutuoja. Nuo kada atsirado šie teologiniai orakulai?[88] Yra išlikęs tik mažytis, atsitiktinis pavyzdėlis, tačiau jis priklauso išimtinai imperijos laikotarpiui: jau I a. po Kr. Plutarcho kalbėtojai manė Apolono paklausti apie jo santykį su kitais dievais. Tačiau jie nebūtų gavę atsakymo filosofinėmis eilėmis, nes toks eilių stilius sutapo su aiškiu orakulų „atgimimu", datuojamu nuo Trajano ir Hadriano valdymo laikotarpių (98–138 m.). Nedaug laiko tepraėjus filosofinių klausimų dievams prielaidą iškėlė Apolonijaus istorija ir „knyga", kurią jis parašė Trofonijo urve: šis pasakojimas buvo paplitęs vėliausiai apie 160 m. Panašiu metu Lukiano satyrinei plunksnai tiko sąmojai apie dievus ir filosofinius klausimus: aišku, kad jie buvo tapę tuometine gyvenimo tikrove.[89]

II a. aštuntame dešimtmetyje Politas, „vainiko nešėjas", Apolono teiravosi apie saulę. Tai buvo mažas žingsnelis nuo šių filosofinių temų į aukštesnius teologinius klausimus. Jie natūraliai kilo iš paprastesnės problemos: koks kreipimosi titulas ir forma labiau patinka konkrečiam dievui. Kadangi dievų vardų ir atributų ėmė gausėti, jų tapatumo klausimai darėsi primygtiniai: vieną tokį klausimą randame apie 170 m. parašytame „Aukso asile". Jau buvome užsiminę apie I a. po Kr. ir II a. pradžioje stiprėjančią tendenciją sulieti dievų vardus ir sieti juos su Aukščiausiu dievu: ši idėja nebuvo nauja, tačiau jos kalba mūsų tekstuose įgauna ryškesnius kontūrus. Aptinkame ir to pasekmę, teologinių orakulų ženklus. Teofilis puikiausiai gali priklausyti III a. pradžiai, lygiai kaip ir oinoandiečiai bei jų „apklausa". Kitus panašius tekstus išsaugojo du

rinkiniai – Porfirijo, sudarytas apie 270–300 m., ir Kornelijaus Labeono veikalas, mažiau aiškios datos, bet galbūt ne ką ankstesnis. Labai gali būti, kad iš Porfirijo krikščionis Euzebijus žinojo tekstą, kuriame svarstė pats Apolonas: „Helijas, Horas, Ozyris, karalius, Dzeuso sūnus, Apolonas..." Kaip ir jo pranašas, Apolonas neišvengiamai jungė dievų vardus: jo žodžiais, jis „laikė aušros vadžias" ir „žvaigždėtą naktį", jis buvo „karalius" ir „nemirtinga Ugnis".

Šių tekstų žinojimas gali pagelbėti mums suprasti kelias vėlyvojo pagonių pamaldumo kryptis, kurios daug keistesnės atrodė būdamos atskirtos nuo tradicinių dievų kalbos. Mąstymo požiūriu susidarė nuomonė, jog II ir III a. po Kr. apreiškimui teikė pirmenybę proto atžvilgiu. Šis prioritetas nebuvo naujas, tačiau atrodo, jog mąstytojas Porfirijas, kaip sakyta, „jautęs nepagydomą silpnybę orakulams", įvertino jo pabaigą.[90] Ne vėliau kaip apie 300 m. jis surinko dievų tekstus į tris ar daugiau knygas, pavadintas „Filosofija pagal orakulus". Jos buvo nuvertintos kaip jaunatviško nesaikingumo išraiška: *les superstitions qu'il voudrait ennoblir sont par nature trop grossières...*, ir manyta, jog pažintis su jo didžiojo mokytojo, Plotino, „racionalizmu" atitraukė jį nuo šio klaidingo nukrypimo. Šis datavimas paremtas tik spėlionėmis. Filosofija, kaip dabar matome, buvo akivaizdi Didimuose ir gretimame Milete įrašytų dievų tekstų žodžiuose; galbūt ir Porfirijas, rinkdamas Didimų tekstus savo knygai, susidomėjo kokiais nors įžvalgiais epigrafais. Tai visai galėjo būti jo brandaus amžiaus darbas, nes jis neabejojo jo svarba. Jis manė, kad rinkinys imlesniems jo skaitytojams teikia priemonių išsigelbėjimui. Ar galime jį pagrįstai kritikuoti? „Dievai", kaip ir jų pranašai bei tespodai, išmanė mokyklinius Platono tekstus. Jei Apolonas Delfuose būtų kalbėjęs kaip platonikas Platonui esant gyvam, mokytojas būtų džiaugęsis jo parama. Orakulų atgimimo metu, II a. ir III a. pirmoje pusėje, kai kurie filosofai tarnavo kaip pranašai: tarp jų buvo platonikų ir stoikų, galbūt pitagorininkas, net epikūrininkas.[91] Delfuose įrašyti platonikų vardai yra nuolatinių filosofijos sąsajų su Apolonu įrodymas: panašius santykius galime numanyti Sirijos Apamėjoje, kur III ir IV a. po Kr. Dzeuso orakulo šventovė palaikė ryšius su platonikų būreliu.[92] Pernelyg nestebina, kad žmonės priimdavo dievų įrodymus, kai šie atitikdavo jų pačių įrodymus.

Be to, auganti „orakulų filosofijos" kryptis mums padeda perprasti įtakingą apgaulę. II a. pradėjo plisti „chaldėjų orakulų" rinkinys; vėliau, nuo II a. antrosios pusės, jie pastebimai iškils į paviršių intelektualiniame gyvenime. Porfirijas parašė jiems komentarus, o jų garbintojai sužavėjo imperatorių Julianą. Tiksliausiai atsekti jų pradžią galima tariant, kad šie anoniminiai orakulai pirmąsyk pasirodė II a. pradžioje. Buvo manoma, kad jie perteikia rytietišką chaldėjų išmintį apie apeigas ir dievų prigimtį, ir ilgainiui šie migloti, be galo įmantrūs tekstai pelnė vis didesnį autoritetą.[93] Niekas nežinojo tikslios jų kilmės; niekas nepajėgė jų iki galo suprasti, ir filosofams platonikams sunkiai sekėsi aiškinti juos komentarais. Gerą vardą jie buvo jau pelnę. Jie buvo itin didelių protų varžybų arena, ir šie siekė apibūdinti gudrybes, kuriomis tyras ir dvasingas žmogus galėtų patraukti dievus. Dabar galime pridurti ir kitą

veiksnį. Kaip geriausias klastotės pavyzdys, jie labai panėšėjo į savo tikruosius giminaičius, nes įmantrios filosofijos žodžiais kalbėdavo ir pripažinti II a. dievai. Į jų pinkles pakliuvo ir vienas iš uoliausiai chaldėjų orakulus tyrinėjusių šiuolaikinių mokslininkų. Jis priskyrė juos prie Apolono atsakymų Teofiliui ir Oinoandos gyventojams, kol pastarųjų tekstas sugriovė jo nuomonę, pasirodęs ant miesto sienos kaip paties Apolono žodžiai.

Kaip ir Apolonas, šios „chaldėjų" eilės perteikė daug filosofų teiginių. Dalis jų teologijos artima pažiūroms, kurias galime rasti keliuose filosofo platoniko Numenijaus fragmentuose; jis rašė II a. pradžioje ir domėjosi Rytų išmintimi, be kita ko, „Mozės" pažiūromis ir priemonėmis, kurias pasitelkiant dievus galima patraukti jų simboliais ir atvaizdais. „Savotiškas tiltas, – apibendrino didis vėlyvojo platonizmos žinovas, – tikriausiai jungė dvi sistemas, tačiau man sunku būti visiškai tikram, kuria kryptimi judėta."[94] Galbūt chaldėjų orakulus sukūrė ir anonimiškai paskelbė Numenijus arba artimas jo bendradarbis. Jų tolesnės sėkmės priežastis ta, kad mes taip pat negalime būti tikri, kur prasideda išmonė ir baigiasi jos šaltiniai. Matyt, negalėjo ir Apolonas. Vienas Apolonas, žinomas Euzebijui ir vėlesniems krikščionims, „išmintį" priskyrė vien krikščionims; kitas sakė, kad gavusieji „šventą dievų ženklą" patys gali regėti dievus.[95] Ar šie tekstai – tokios jau akivaizdžios klastotės? Jeigu Apolono pranašai skaitė ir priėmė chaldėjų orakulus, dievas taip pat būtų perėmęs šias pažiūras, iš kurių abi atitinka chaldėjų orakulų mokymą.

Nuolatinis dievų jautrumas savo meto mokymui padeda mums įvertinti kitus Porfirijo knygos aspektus. Nėra žinoma, kad joje jis būtų citavęs „chaldėjų" tekstus, tačiau jam buvo žinomi tekstai, kuriuose Apolonas pritarė Rytų išminčiai. Buvo žinomi jam ir tekstai, kuriuose dievai aptarinėjo savo santykius su astrologija ir žvaigždžių poveikiu: orakulai, kaip ir jų pranašai, buvo pasisavinę šią mąstymo sistemą.[96] Antroje Porfirijo „Filosofijos" knygoje pakako erdvės ir šiai temai, ir klausimui, kaip dievus „priversti" aplankyti „priėmėją": šiomis gudrybėmis tikėjo žyniai ir filosofai, vadinasi, ir jų dievai. Čia taip pat buvo atskleisti jų mėgstami vardai ir tikrieji jų himnų žodžiai:[97] galime puikiai suprasti, kaip panašūs himnai ir orakulai buvo ir toliau kuriami bei pateikiami kaip pranašiškojo „Orfėjo" eilės ir kodėl magijos mokslo invokacijos bei aukštoji teologija kartais buvo pristatomos kaip dievo „orakulai". Stilius buvo lengvai kopijuojamas, ir orfiniai himnai bei magiškieji papirusai tenkino plataus masto lūkesčius. Taip ankstyvuoju krikščionybės laikotarpiu „pagonybė" tapo šiuo tuo daugiau nei jos kultuose atliekamų veiksmų visuma: ji įgavo savą dieviškos išminties pagrindą. Kai imperatoriai krikščionys uždraudė kulto veiksmus, šiai doktrinai vis dar užteko pajėgumo išlikti ir iškilti iš naujo. Vėlgi būtent ji yra esminė norint suprasti imperatorių Julianą – žmogų, kuriam dievų orakulai buvo tokie akivaizdūs kaip ir „aiškus" jų buvimas.

Julianas žinojo, kad chaldėjų orakulai verti pagarbos, nors neatrodo, kad jo nusimanymas apie jų prasmę būtų siekęs labai giliai. Jis taip pat buvo suvokęs netikėtą dievų „buvimą" jų statulose ir didžiai gerbė savo amžininkus teurgus.[98]

Jo atsimetimą nuo krikščionybės gerokai lėmė juntamas tiesioginis ryšys, kurį šie pagonių filosofai vis dar galėjo išgauti iš savo dievų. Krikščionybėje nieko panašaus jis nebuvo radęs. Būdamas imperatorius Julianas ėjo Didimų pranašo tarnybą ir dalyvavo jos intelektualinėje pasiuntinybėje. Jis, kaip ir Teofilis, Apoloną laikė „filosofijos įkūrėju ir mokytoju" ir, kaip kiti vietiniai Mileto klausinėtojai, pripažino, jog dievai apreiškia savo himnus ir vardus. Ne prasčiau už bet kurį II a. Didimų pranašą jis žinojo, kaip dievas savo tarnams „pateikia liudijimus". „Daugelis dievų posakių", – sakė Julianas, – patvirtina pagarbą, privalomą reikšti jų žyniams; jis citavo puikų Apolono tekstą, teigusį dievų palankumą doriesiems. „Budria akimi" jie sekė žmonių elgesį, patvirtindami savo nuolatinį, homerišką „buvimą". Kaip ir oinoandiečiams skirtame tekste, šiose eilutėse įmantrūs būdvardžiai buvo jungiami su platonikų ir pitagorininkų stiliaus sąvokomis. Julianas pagal pagonių dievų žodžius ne tik gyveno: jis ir mirė juos girdėdamas.[99] Paskutinėmis valandomis jį paguodė Saulės dievo, arba Apolono, žavus orakulas apie jo sielos likimą, žadėjęs jam išsivadavimą iš mirtingų kūno narių kentėjimų ir vietą „Eterio šviesoje" dangiškuose jo tėvo rūmuose, vietoje, iš kurios jo siela nusileido į žmogiškąjį pavidalą. Šiam atsakymui tikrai būtų pritaręs „vainiko nešėjas" Politas. Nuvertindami šių orakulų svarbą Julianui, jo pamaldumą klaidingai palaikytume ezoterine intelektualo reakcija – negalima tikėtis, kad ją galėjo perimti bent vienas iš jo miestų. Veikiau jis buvo didis III a. įpėdinis, to amžiaus, kai dievai savo klientams kalbėjo filosofų kalba.

Toks tad yra vienas „šaknų neturinčių ir susikompromitavusių dievų" kalbos aspektas. Pagonių draugijoje ji paskutinį kartą pagerbiama platoniko Proklo raštuose, apie 470–484 m. po Kr.[100] Cituodamas „orakulą" apie sielos troškimą grįžti į dangų, jis nepateikia jo kaip vieno iš įvairių savo tekste cituojamų chaldėjų orakulų. Eilės priklauso kitam šaltiniui, galbūt vienos iš dviejų didžiųjų šventovių Apolonui. Ne kiekviena siela, – sako dievas, – įgyvendins šį troškimą, nei tam padės „aukojimuose" praleistas gyvenimas: panašu, kad kažkas bus klausęs, ar nuolatinai aukojimai dievams gali atvesti žmogaus sielą į dangų. Apolonas paneigė, kad tai gali turėti įtakos, „išmintį" priešindamas išoriniam pamaldumui ir vėlgi klausėjui kalbėdamas filosofų kalba. Vis dėlto filosofija tebuvo vienas iš Apolono veiklos aspektų. Ji buvo susijusi su patarimu, kaip spręsti konkrečias praktines problemas, orakulų kasdiene duona. Kokie gi buvo šio standartinio patarimo akiratis ir metodai ir kuriuo aspektu ankstyvuoju krikščionybės laikotarpiu „atgijo" orakulai? Šių laikų teologijoje būta daugiau keblių klausimų ne tik apie dievybės prigimtį, bet ir apie naujojo Dievo, Kristaus, tapatybę. Klare žmonėms buvo liepta melstis Aukščiausiajam dievui atsigręžus į rytus, auštant. Kai kuriuose tekstuose Apolonas neatsiliepdavo palankiais žodžiais apie kruvinas aukas ar kultą šventykloje; kitur jo klientams rūpėjo sužinoti, kaip Aukščiausiasis dievas susijęs su kitomis dievybėmis. Ar šiuos klausimus aktualesnius padarė krikščionys, o galbūt II a. Apolonas stengėsi apibrėžti abiem pusėms bendrą pagrindą?

II

IEŠKODAMI atsakymo, turime kuriam laikui nusileisti iš aukštumų ir apžvelgti platesnį II ir III a. orakulų kraštovaizdį. Vienoje pusėje jis atrodo aiškiai sutelktas. I a. devinto dešimtmečio pradžioje Plutarchas Delfuose plėtojo dialogą, kurio dalyviai manė, jog orakulus ištiko nuosmukis.[1] Jie spėliojo, ar pranašų įtaka kiekvienoje vietoje menksta ir šventovės nyksta dėl to, kad mažėja vietos gyventojų. Dalyvavę skeptikai pasisakė tiesmukiau, esą orakulai tėra tiesiog apgaulė. Galbūt šias diskusijas galime sieti su paties Apolono perduotu tekstu. Porfirijaus knygoje cituojamas orakulas, kuriame dievo buvo teirautasi apie Klaro ir Delfų statusą. Kitos vietos, pasak Apolono, pasirodo ir išnyksta, „išsiverždamos ant žemės paviršiaus kaip šaltiniai ar vinguriuojantys garų gūsiai." Kai kurias „žemė pasiėmė į požeminį prieglobstį", tuo tarpu kitos išnyko pasibaigus skirtajam laikui. Išliko tik trys didžiosios vietos, – sakė jis, – Klaras, Delfai ir „įkvėptasis Didimų vanduo". Ši nuoroda mums leidžia nustatyti teksto vietą. Didimų Apolonas buvo užklaustas apie jam giminingas Klaro ir Delfų šventoves, o atsakydamas šlovino jas kaip vienintELES išlikusias, neskaitant jo paties.[2]

II a. pirmoje pusėje orakulų „nuosmukis" ėmė sukti priešinga linkme. Apie 200 m. krikščionys polemiškai teberašė taip, tarsi dievai būtų nutilę, ir nekreipė dėmesio į priešingus faktus, susijusius su jų minimomis vietomis.[3] Tačiau į pokytį neatsižvelgiama ir dabar: „Kaip, – neseniai buvau paklaustas, – galima tvirtinti, esą orakulai „II a. iš tiesų mėgavosi atgautu populiarumu", – jei tam patvirtinti cituojamas vienintelis įrašas, minintis, kad į Apoloną pagalbos kreipėsi Sardinijoje esantis miestas. Taip apibūdinti penkiasdešimties milijonų žmonių jausmus ir mintis, remiantis trisdešimt šešių tūkstančių viena diena, – tiesiog absurdas."[4] Galbūt tą absurdą apmažintų ištisa įrodymų virtinė – ne vienas įrašas, o daugiau kaip trys šimtai miestų dedikacijų vien Klare, kurios prasideda apie 110 m. ir trečiame dešimtmetyje liudija apie tespodo iškilimą ir vietos veiklos pobūdžio pasikeitimą. Delfuose Plutarchas išgyveno iki to laiko, kai galėjo pamatyti savo ankstesnįjį dialogą apie „nuosmukį" tapus nebeaktualų. Apie 120 m. jis baigia antrąjį dialogą, jame džiaugiasi naujo šventovės patogumų pokyčiu, labdara, kurią galime sieti su imperatoriumi Hadrianu.[5] Šio dosnumas vietovei leido pradėti naują gyvenimą, nors Plutarcho tekstas atgimimą priskiria pačiam Apolonui.

Ne vien Delfai tuo metu gavo medžiaginių dovanų.[6] Didimuose žinome apie šventovei skirtą imperatorių Trajano ir Hadriano labdarą, ir vėlgi jie padėjo pakelti orakulo prestižą. Apie 130 m. Aleksandrijoje didžioji Sarapido šventykla buvo neseniai perstatyta, o jos „aiškus" dievas įtvirtintas geriau nei bet kada, kad savo garbintojams darytų įspūdį orakulinių sapnų metu. Sirijos Apamėjoje Hadriano valdymo laikotarpiu buvo perstatyta Belo orakulo šventykla. Pergame Hadriano amžiaus labdariai pakeitė Asklepijo, dievo, taip pat davusio orakulus klausinėjantiesiems, didžiojo aptvaro priekinę pusę. Apie 140 m. „se-

nasis nemirštantis" Apolonas vėl prakalbo Pataroje, o Klaro didžiosios dorėninės šventyklos dedikacijoje minimas Hadriano vardas. Orakulo suklestėjimas netgi paskatino konkuruoti kaimyninį Efezo miestą. Tarp 105 ir 120 m. entuziastingas Efezo magistratas Dionisodoras didžiules pinigų sumas išleido viso miesto aukurams sutvarkyti ir visų dievų kultams pagerbti. Centriniame miesto pastate, *pritanėjuje*, jis įrengė orakulą, „kambarį pritaikydamas dievams". Efezo gyventojai ir taryba dekretu nurodė, kad šis orakulas „amžiams" turįs likti ten, kur jį įtaisė Dionisodoras. Jo dievas buvo Efezo Apolonas, ne Klaro Apolonas; šventovė buvo atkirtis netoli esančio Klaro šaunumui ir jų didžiojo miesto pagrindiniame plane užėmė centrinę vietą. Ir vėl kultams klestėti padėjo amžiui būdinga miestų tarpusavio konkurencija.

Šiuos tekstus draugėn sujungė dar vienas labai malonus netikėtumas.[7] Iš Kiziko miesto prie Marmuro jūros dabar turime įrašą su tolimosios Libijos Amono šventovės orakulo tekstu; jį gavo to miesto „Amono garbintojai", kurių vardai yra po tekstu. Šis orakulas buvo gabenamas visą kelią iš dievo oazės Sivoje, kitados pamalonintoje Aleksandro Didžiojo; įrašytas jis tarp 123 ir 132 m. po Kr. Maždaug prieš penkiasdešimt metų vienas iš Plutarcho kalbėtojų apraudojo liūdną orakulų nuosmukį ir pasakojo apie savo kelionę į šią buvusios šlovės vietą. Dabar ją matome raminančią garbintojus taip toli nuo Kiziko ir jiems siunčiančią meistriškas hegzametro eilutes. Savo ruožtu jiems buvo nurodyta vykti su aukomis pas Klaro Apoloną, – tai liudija apie vienos šventovės paramą kitai. Gauname progą pažvelgti į ištisą orakulų tarpusavio santykių modelį; Plutarcho esė apie „nuosmukį" jų niekuomet nepalaikė.

Nauju gyvenimu besidžiaugiančios šventovės turėjo ir atvirkščiąją pusę: klastojimą. Orakulų atgimimo metais buvo suklastoti chaldėjų orakulai; kaip pamatysime, tolimoje Paflagonijoje Asklepijo pranašas buvo apkaltintas klasta, kai II a. septintajame dešimtmetyje jo orakulas ėmė traukti klientus iš tolimiausių ir įvairiausių kraštų. Galimybės buvo įvertintos sibilės asmeniu. Jei sibilės norėjo nunykti, Romos laikotarpiu niekas nekreipė dėmesio į jų norus. Sibilių orakulų vis gausėjo, jų buvo gerokai daugiau nei iki dabar išlikusių eilių rinkinių. Pranašės sibilės kalbėjo pagonims, paskui žydams, taigi ilgainiui galėjo prabilti ir krikščionims.[8] Talentingi hegzametrų rašytojai kūrė pranašystes, priskirdavo jas sibilei ir apipindavo miglota, alegorine kalba, išnaudodami prasimanymą apie sibilių pranašystę, sutelktą labiau į politines ir visuotines katastrofas. Negalėjai numanyti, kur pasirodys kita sibilė. Iš Perinto prie Marmuro jūros turime jambines eiles, kurias Bakcho kulto bendrija nutarė įrašyti II a. po Kr. „Tegu tau sekasi. Sibilės orakulas: „Kai Bakchas bus pasotintas, tada susimaišys kraujas ir ugnis ir dulkės"." Nieko nežinome apie kulto pareigūnus, vardais pasirašiusius po šiuo grubiu tekstu, tokius žmones kaip Spelijus Euetas.[9] Jų tekstas primena, kaip plito ir dauginosi sibilių eilės; ar autoriai kartais tikėdavo, kad jiems pasirodė pati senoji sibilė ir įkvėpė jų tekstus? Su šiuo klausimu darsyk susidursime ankstyvųjų krikščionių draugijoje.

II a. sibilių kilmė tapo miestų ir skirtingų kultūrų mūšio lauku. Niekas

nenustatė, kas buvo pirmoji sibilė ar kada ji gyveno. Kiekgi iš tiesų buvo sibilių: dešimt ar daugiau? Kuri buvo seniausia: Kumų, Eritrėjos, žydų ar Babilonijos, – kaip buvo skelbiama, kalbėjusi prieš tvaną? Miestai varžėsi dėl Sibilės gimimo vietos, kariaudami mažesnį jų karus dėl Dzeuso ar Homero gimimo vietos atkartojantį mūšį. Ar iš tiesų Sibilė buvo moteris iš Marpeso arba, labiau tikėtina, iš Eritrėjos? 162 m. Eritrėja pareiškė konkrečias pretenzijas.[10] Vietinę „Sibilės olą" aplankė imperatorius Veras; po to ji buvo papuošta Sibilės ir Sibilės motinos statulomis ir aprūpinta kanalu jos šaltiniui. „Niekas kitas mano šalyje, – polemiškai skelbė palydimosios eilės, – tik Eritrėja..." Čia, Eritrėjoje, Sibilė pabrėžtinai jautėsi kaip namie. Pasak tekstų, ji išgyvenusi 900 metų, ir jos pranašystė, kad „Eritrėja vėl sužydės", galų gale išsipildė. Miestas ką tik pasveikino „naująjį Eritrėją", patį imperatorių Verą. Sibilės pranašystė tenkino miesto ir imperatoriaus savimeilę, tad labai greitai miesto monetose įsitvirtino Sibilės atvaizdas.

Jos naujasis monumentas sujungė daug Antoninų amžiaus orakulų kultūros aspektų. Trumpam užsukęs imperatorius susidomėjo dar vienu senoviniu pranašavimo centru; vieta buvo išgražinta, ir naujasis pavidalas jos miestą ypatingai išskyrė tarp kitų konkurentų. Jis taip pat pasipelnė iš klastos, „Sibilės" pranašystės, sukurtos numatyti šį Eritrėjos „antrąjį sužydėjimą". Pranašystės datos nežinome, tačiau buvo manoma, jog ją patvirtina 162 m. įvykiai. Amžius ir neaiški kilmė pelnė pagarbą visokiausiems pranašavimams. Turime sibilės „poemą", „numačiusią" Vezuvijaus išsiveržimą ir Dievo kerštą romėnams: iš tiesų ji buvo parašyta netrukus po 79 m. įvykio, tačiau Plutarchas, tepraėjus vos dvidešimčiai metų ar kiek daugiau vertindamas šias eiles be konteksto, laikė jas sena, autentiška pranašyste, kuriomis senoji sibilė patvirtino savo įžvalgos dovaną.[11] Jei savo kilmę galėjo nuslėpti sibilės, tą pat galėjo ir „chaldėjų" orakulai ar „senoviniai" orakulai, tokie kaip „Histaspo" pranašystė, skelbusi pasaulį žūsiant ugnyje. Kuo senesnė buvo pranašystė, tuo įspūdingesnė ji atrodė kai kuriems savo skaitytojams antikvarų kultūros laikais. Žmonės žinojo apie didelį nuotolį, skiriantį juos ir šių pranašų gyvenimus, tačiau jų žodžiai vis dar buvo aktualūs: jokie dideli technologiniai pokyčiai neskyrė jų epochos nuo didžiumos Romos imperijos gyvenimui būdingų dalykų. Praeities aiškiaregiai pasižymėjo išskirtine kvalifikacija: jie buvo senovės Rytų dievų ar dieviškų pranašų vaikai arba nuotakos. Beveik niekas negalėjo patikimai atskirti seno teksto nuo klastotės. Šiuo privalumu pasinaudojo ir to meto autoriai krikščionys.

II a. po Kr. antrasis orakulų suklestėjimas buvo ganėtinai tikras dalykas, palietęs Apolonus, sibiles ir besivaržančias klastotes. Bet ar tai buvo „populiarumo atgavimas"? Vėlgi religinio aspekto reikšmingumas yra buvęs aiškinamas psichologijos požiūriu, atsižvelgiant į stiprėjančią lengvatikybę ar didėjantį „nerimą", taikos amžiaus miestuose prasigraužusį iki pat gelmių. Prieš priimant tokį požiūrį mums turi būti aišku, koks buvo orakulas ir kas jį, kaip ir sibiles, siejo su konkurentais.

J. L. Myreso pastebėjimu, graikų pasaulyje orakulas „buvo apibrėžtas kaip

paslaptingos vietos ir apdairaus asmens jungtis."[12] Tokių žmonių kaip Poplas ir Politas apdairumo sureikšminti nereikėtų, nes jie savo veiklą vykdė nuoširdžiai ir be klastos. Vietos paslaptingumas aktualesnis, kultų ir kraštovaizdžio jungtį apvainikuojantis pavyzdys. Svarbu ir tai, kad nuo senų laikų išliko daugelis senųjų graikų orakulų kerinčio grožio vietovėse, ne tik Delfai ir šventasis Klaro slėnis, bet ir mažesnės vietos: pilna olų Lebadėjos perėja ar Efiros orakulo vieta, neseniai vėl atrasta šiaurės vakarų Graikijoje tarp dviejų upių, ant kalvos, perėjų labirinte.[13] Patys graikai įkvėpimą siejo su ypatingomis vietovėmis. Plutarcho dialogų dalyviai rimtai svarstė apie Delfų oro kokybę ir įtartinus jo garus: ar tai vietinė pranašavimo „srovė", skirtingu laiku pasirodanti ir išnykstanti skirtingose vietose? Kuo taip jau ypatingas Klaros šaltinis ar Didimų sietuva? IV a. pirmoje pusėje Jamblichas vis dar įrodinėjo vietos reikšmingumą, atremdamas Porfirijo abejones.[14]

Asmens vaidmuo taip pat kėlė gyvą intelektualų susidomėjimą. Skeptikai laikėsi vieningo požiūrio, tačiau kitų nuomonės išsiskyrė: ar dievas sužadina pranašo protą, galbūt įžiebdamas kibirkštį ar grodamas juo nelyg instrumentu, ar kuriam laikui sąmonę apskritai sustabdo? Šios pažiūros nebuvo visiškai išskirtinės, tačiau sužadinimas atrodė labiau pagrįstas žvelgiant į eiliuotus orakulus: stilius ir metras atrodė per silpni, kad būtų paties dievo. Sustabdymas labiau pagrįstas atrodė atsižvelgiant į pranašą ar pranašę. Delfuose Plutarchas matė siautėjant beprotybės apimtą pranašę, kai buvo pasiteirauta nepalankiu momentu, o Klare ir Didimuose, pasak Jamblicho, pranašas (ar pranašė) būdavo apimti „entuziazmo" arba „įkvėpti".[15] Orakulo įkvėpimas ir toliau kildavo iš alkano transo būsenos, o ginčai apie jo prigimtį turėjo ilgą istoriją. Jų argumentus II a. septintame ir aštuntame dešimtmetyje pasigavo krikščionių vadovai ir jais pasinaudojo prieš savo pačių „melagingus" pranašus. Vėliau, išversti į arabų kalbą, jie domino kai kuriuos musulmonų filosofus, norėjusius išsiaiškinti savojo Pranašo dovanas.

Taigi dauguma orakulų buvo pripažintas žmogaus, dievo ir vietos derinys. Tas sudėtingas derinys teikė galimybių dalinėms atmainoms: vietai be asmens ar asmeniui be jokios vietos. Kai kurios technikos nebuvo paremtos nė vienu iš šių veiksnių. II ir III a. pagonių miestai mėgavosi visais įmanomais pavidalais, kuriais reiškėsi antgamtiniai patarimai, moderniosios Europos pradžios mokslininkų surinkti ir išnagrinėti vėlyvuosiuose krikščioniškuose kontekstuose. Pagonių visuomenei nebuvo pažįstamas „velnias", su kuriuo žmonės galėtų sudaryti sutartį, taigi ji nė nemanė kankinti ir persekioti „melagingų" pranašų ir pranašių. Šios ypatybės buvo krikščionybės padarinys.

Norėdami pamatyti sutelktą orakulų atgimimo vaizdą, turime įvertinti visas pasirinkimo galimybes. Imperijos laikotarpiu pranašingų vietų buvo gausu kaip visad, ir daugelis iš pačių garsiausių siejosi su dievybės buvimu sapnuose. Sapnų orakulų židinys tebeklestėjo pietvakarių Azijoje, kur kalbėjo senieji herojai, Sarpedonas, Mopsas ir Amfilochas: I a. devintame dešimtmetyje Plutarcho kalbėtojai gardžiavosi pasakojimu apie tai, kaip Mopsas pasielgė su

skeptišku Sicilijos vietininku. Keliems epikūrininkams spaudžiant vietininką, kad patikrintų šventyklą, herojus jo atstovą apstulbino, atspėdamas klausimą.[16] Nuo Galijos iki Palmyros dievai ir herojai savo šventovėse ir prie šventųjų versmių taip pat duodavo patarimus ženklais ir pranašiškais nurodymais. Memfyje dieviška prasmė buvo įžvelgta Apio šventyklos kieme žaidusių vaikų žodžiuose[17]. Sarapidas skelbė orakulus Aleksandrijoje ir pasirodydavo sapnuose, tuo tarpu bjaurus ir keistas dievas Besas, staiga išpopuliarėjęs imperijos laikotarpiu, Egipto Karalių slėnyje aptarnavo svečius graikus ir romėnus. Jis gaudavo prašymus raštu ir duodavo atsakymus – Besas, „visiškai teisingas, sapnų ir orakulų davėjas, niekada nemeluojantis, pripažintas visame pasaulyje, dangiškasis..." Ant jo šventyklos sienų lankytojai atletai įrašė maldas už save ir už savo šeimas: juos, pavaizduotus su sporto apranga, galima lyginti su atletais, kurių klausimai buvo žinomi Filostratui ir kurių sapnus taip entuziastingai tyrinėjo Artemidoras. Šiems sportininkams rūpėjo ateitis, lygiai kaip ji rūpėjo ir ligoniams, dar turėjusiems plačiai paskleidusius Asklepijo kultus. Beveik visur dievas Asklepijas klientams patarinėjo sapnuose, tačiau kartais pasitelkdavo ir orakulus, kurie skyrėsi nuo patarimų jo naktiniuose pasirodymuose. Klasiką mėgdžiojusiame amžiuje pasirodyti ir duoti patarimą galėjo kone kiekvienas herojus: iš imperijos laikotarpio Atėnų turime netgi tekstą, perduotą Harmodijo ir Aristogeitono, VI a. pr. Kr. pabaigos miesto „išsivadavimo" herojaus. Tiems žmonėms tiko kalbėti antikvarų sapnuose.[18]

Norint įvertinti taikomojo pranašavimo mastą, mums belieka vėl sekti paskui Pausaniją į II a. vidurio Graikiją. Sykį per metus Arge buvo aukojamas jautis, o žynės rengdavosi pranašauti gerdamos jo kraują. Žavingoje šventykloje netoli Oropo klientai vis dar susivyniodavo į avikailius ir sapnuodavo gydančių galių turintį herojų Amfiarausą.[19] Pati baisiausia konsultacija, kurios siaubai gerokai pranoko Klarą, atiteko herojui Trofonijui Lebadėjoje, netoli Bojotijos.[20] Klientas keletą dienų gyvendavo Gerojo Daimono ir Gerosios Fortūnos šventykloje, savanoriškai aukodamas, susilaikydamas nuo karštų maudyklių ir laukdamas, kol pranašautojai, ištyrinėję avino vidurius, paskelbs palankią naktį. Tada du berniukai jį nuprausdavo ir įtrindavo aliejais. Žyniai nusivesdavo jį atsigerti iš dviejų šaltinių, Atminties ir Užmaršties. Jis žiūrėjo į slaptą atvaizdą, meldėsi, garbino, apsirengdavo lininę tuniką su kaspinais ir apsiaudavo porą vietinių batų. Buvo nuvedamas prie orakulo įėjimo, gilaus plyšio grindyse, į kurį nulipdavo siauromis kopėčiomis, o tada kojomis į priekį nusileisdavo į žemesnę tamsumą, laikydamas medaus paplotėlius. Po žeme buvo mokomas apie ateitį, „ne visada tuo pačiu būdu, nes vienas žmogus mato, o kitas girdi." Kojomis į priekį grįždavo pro tą pačią siaurą skylę ir buvo atgaivinamas lydinčių žynių, kurie jį pasodindavo į Atminties kėdę ir klausinėdavo apie viską, ką buvo girdėjęs ir matęs. Savo atradimus jis turėjo dedikuoti šventyklos paminklinėje lentoje, deja, nė viena nebuvo rasta. Iškildavo jis „apimtas siaubo ir visiškai nieko nenutuokiantis nei apie save, nei apie aplinkinius", tačiau vėliau jam grįždavo nuovoka, o kartu, – pridūrė Pausanijas, – „gebėjimas juoktis".

Apie šį stebėtiną ritualą žinome dėl to, kad jį ištvėrė pats Pausanijas. Šventovė nesiruošė mirti. V a. viduryje krikščionys prie įėjimo į kaverną įkurdino kankinio šventovę: jeigu orakulas vėlyvuoju laikotarpiu nebūtų aktyviai reiškęsis, jie nebūtų vargInęsi jį neutralizuoti, pastatydami savo šventovę.

Kur tik buvo vandens, ten buvo ir galimas pranašavimo šaltinis.[21] Jo galias išnaudojo didžiosios šventovės: savo šaltinius turėjo Didimai ir Klaras, tuo tarpu Delfų Kasotidės srovė buvo nukreipta žemyn į orakulo šventyklą, – atrodė, tarsi į ją įžengtų, nors negalima jos tiesiogiai sieti su įkvėpimo ritualais. Žemesnio lygmens žmonės mesdavo aukas į vandenį ir žiūrėdavo, ar jos plaukia, ar skęsta, o šventieji šaltiniai visur patvirtindavo priesakų šventumą. Nuo Galijos iki Sicilijos įtariamiesiems tekdavo atlaikyti karštus geizerius, kurie priesaikos laužytojus nuplikydavo, o Kilikijoje buvo ypatingas šaltinis, imdavęs juos dusinti. Šaltiniai visur galėjo gydyti ir slaugyti, pagelbėdami žmonėms ir gyvuliams, nuo kurių priklausė žmogaus gyvenimas. Tačiau buvo manoma, kad kai kurios Trakijos srovės arklius daro labiau nevaldomus nei paprastai.[22] Patrų Demetros šventykloje tryško šaltinis, į kurį lankytojai panardindavo plonais siūlais pririštus veidrodėlius; tada melsdavosi, degindavo smilkalus ir žvelgdavo į stiklą, „kuris jiems ligonį parodydavo gyvą arba mirusį." Orakulas atsakinėjo tik į klausimus apie sveikatą ir ligas. Kitados panašus šaltinis buvo prie Tainaro (*Cape Taenarum*), „kuris rodė laivus ir uostus", tačiau Pausanijo laikais jis esą buvęs amžiams sugadintas moters, išskalbusios jame savo purvinus drabužius.[23]

Šių orakulų specializacija yra tolesnis jų gausos ženklas. Paslaptingų vietų buvo visur, žmonės kreipdavosi į jas susižinoti apie ateitį, apsieidami be išlaidžių ceremonijų. III a. pirmoje pusėje istoriką Dioną šių vietų ypatumai suintrigavo taip pat kaip prieš penkiasdešimt metų buvo suintrigavę Pausaniją, ir Dionas pasuko iš savo kelio jų ištirti.[24] Apolonijoje jis aprašė dvi liepsnos čiurkšles, kurios vis dar tryško virš žemės ir į kurias klientai melsdamiesi mesdavo smilkalus. Jei liepsna šokdavo į viršų, malda turėjo būti išklausyta, tačiau jeigu užgesdavo, tai reiškė nepalankų atsakymą. Čia orakulas atmesdavo keblius klausimus apie mirtį ir vedybas.

Tuo tarpu pranašiškų asmenų galima buvo rasti visur – miestuose, kaimo vietovėse, bet kurioje kultūrinėje imperijos zonoje. Jeigu „chaldėjų orakulus" teisingai datuojame Hadriano amžiumi, vadinasi, būtent tada tarp kai kurių intelektualų ėmė formuotis naujasis teurgijos mokslas. Išsilavinę teurgai šiuos ritualus siejo su tyros gyvensenos akcentavimu, suprantamu kiekvienam Didimų ar Klaro pranašui. Sekdami dievų paliktais „pėdsakais", jie tvirtino, esą jų mokslas skiriasi nuo piktavalės magijos. Jų mokytojų nereikėtų painioti su pamišėliškais šiuolaikinės parapsichologijos kraštutinumais ar spiritizmo mediumais. Jie aiškino maldos ir orakulo išminties idėjas, kurioms pritarė dauguma išsilavinusių jų amžininkų ir didžiosios šiuolaikinės šventovės.[25]

Ne tokiu ezoteriniu lygmeniu pastebimai reiškėsi gatvių pranašai. Daug esame girdėję apie pranašaujančias moteris,[26] paprastai vadinamas „pitijomis", tačiau nėra tiesa, kad orakulinis „apsėdimas" buvo išskirtinė moterų dovana arba

būtinai įsivaizduojamas metaforomis, kaip vyras „užvaldo (apsėda)" moteris.[27] Buvo ir vyrų „pitijų", o tokiose šventovėse kaip Klaras ir Patara moterys jokio vaidmens neatliko. Bendresne prasme tikėta, jog „apsėdimas" ištinkąs abiejų lyčių „jaunus ir naivokus" žmones: Plutarcho laikais Delfų pranašė būdavo paprasta kaimo mergaitė. Laodikėjos prie Liko miestas, siųsdamas delegacijas į Klarą, siuntė savo vietinį „Apolono pranašą" ir „vaikų žynį", – abu buvo berniukai, kaip ir miesto choro dainininkai.[28] Šių žmonių manymu, vaikystė ir pranašavimo galia buvo savaime suprantami sąjungininkai. Berniukai atrodė tokie nekalti ir nesugadinti. Jokie užtvarai nei pasaulio patirtis neskyrė jų nuo dievybės; jokie rūpesčiai ar išsiblaškymai nedarkė jų dieviško grožio. Buvo tikimasi, kad jie kalbės, taigi jų liežuviai atsipalaiduodavo, o vaizduotei išaugdavo sparnai. Privatūs specialistai netrukdavo savanaudiškai pasinaudoti jų galimybėmis, o pasitelkiant pranašavimo galią iššaukiančius burtus vaiko skaidrumas Dievo akivaizdoje buvo plačiai pritaikomas.[29]

Galime ciniškai numanyti, kad šie vaikai buvo lengviausiai pasiduodantys apgaulėms ir savitaigai. Tačiau senovės žmonės buvo patiklesni. Apulėjus teisme savo auditorijai priminė liaudies atstovus ir mokytus žmones sutariant tuo klausimu, kad ateities numatymo ir pranašavimo galios dažniausiai patikimos mažiems berniukams.[30] Jų aiškinimai skyrėsi, tačiau Apulėjus tikėjo jaunos sielos prigimtine įžvalgos galia; ją galima buvo privilioti muzika ir maloniais kvapais, grąžinančiais į pirminę, pusiau mirtingą, pusiau nemirtingą prigimtį, kad ji išpranašautų būsimus įvykius. Kiti nesutiko. Pasak jų, pranašavimo dovaną turėjo dieviškieji tarpininkai, arba *daemones*, judantys tarp žmonių ir dievų bei galintys įeiti į gražų bei nuovokų vaiką, ir tada „palietus jo galvą arba jį apgaubus švariu baltu apsiaustu jis skelbs pranašystes." Šio amžiaus pradžioje baltai aprengti vaikai vis dar atliko svarbų vaidmenį Italijos valstybinėse loterijose ištraukiant nugalėtojus.

Be šių pranašysčių metodikų būta ir kitų, kuriose nereikėjo tarpininkauti moterims ar vaikams, nes jos gerokai buvo susijusios su atsitiktinumu ir atitinkamu burtų naudojimu. Antoninų amžiaus miestuose ši tarnyba tapo laisvai prieinama. Achajos Faruose, pasak Pausanijo, Hermio atvaizdas buvo įrengtas už akmeninio židinio, ant kurio pritvirtintos bronzinės lempos.[31] „Dievo klausinėtojai vakare ateina prie jo ir uždega ant židinio smilkalus. Jie pripila į lempas aliejaus, juos uždega ir ant altoriaus į dešinę nuo Hermio padeda vietinę monetą, vadinamą „varioku". Šnabžda savo klausimą dievui į ausį. Tada patys užsikemša ausis, palieka prekyvietę ir tik išėję už jos ribų atsikemša klausą: žodžius, kuriuos tada pirmiausia išgirsta, jie laiko orakulo žodžiais. Egiptiečiai panašaus papročio laikosi Apio šventykloje." Užsiėmęs klientas dar galėjo kreiptis konsultacijos į dievus mesdamas kauliukus. Pausanijas minėjo, kad ant mažų atbrailų po Hermio arba Heraklio statulomis gulėdavo burtų kubelių arba kauliukų rinkiniai, ir vienas iš nuolatinių archeologijos laimėjimų yra vis atrandami šių kauliukų orakulų akmeniniai fragmentai bei juose įrašyti atsakymų sąrašai.[32] Pavyzdžių buvo rasta Frigijoje, skirtingų formų – Kilikijoje

ir dar Pisidijoje, esama ir kitų pavyzdžių iš Trakijos. Jų formos įvairavo, dabar aiškiai nustatyti du tipai, nors procedūra visuomet buvo panaši. Klausinėtojas prisiartindavo, mesdavo penkių ar netgi septynių kauliukų rinkinį ir jų skaičių kombinacijos ieškodavo įrašytuose atsakymų sąrašuose. „Penki trejetukai: Dzeusas ir Atėnė. Dabar tau laikas išmėginti tai, dėl ko atėjai teirautis. Dievai viską išpildys pagal tavo norą. Dzeusas ir Paladė Atėnė siunčia tau pergalę..." Tokie atsakymai vėlgi nebuvo vien gryno atsitiktinumo padarinys. Jie buvo siejami su tam tikrais dievais ir abstrakčiomis galiomis, apie patį metodą skelbta, esą jį Apolonas patikėjęs Hermio globai.

Šie orakulai nebuvo slaptas žemesniosios klasės mažumos rūpestis. Atrodo, kad geriau išsilaikiusieji pavyzdžiai bus stovėję miestuose ant stačiakampių monumentų, virš kurių kilo statulos, veikiausiai dievų. Dauguma buvo rasta ant akmenų, priklausiusių viešai šventyklai arba miesto vartų atkarpai. Kai kuriuose atsakymuose kreipiamasi į svečius arba praeivius, jiems puikiai tinka vietos prigrūstose viešosiose gatvėse. Vienas rinkinys iš Pisidijos miesto Anaburos buvo įtaisytas virš viešo padėkos pareiškimo jo dovanotojui Atalui, žmogui, kuris „mylėjo savo miestą ir buvo Fundatorius ir Geradarys".[33] Šie titulai susiję su nepaprastai didinga miesto asmenybe. Toks konsultacijos tipas labai giminingas alfabetiniams orakulams, tekstams, kuriais reikalauta, jog klausėjas pasirinktų miniatiūrines alfabeto raides ir perskaitytų sąraše šalia kiekvienos raidės esantį atitinkamą atsakymą. Šis tipas taip pat buvo plačiai paskIidęs, o vieną gerą pavyzdį turime iš pačios Oinoandos.[34] Kaip ir kauliukų orakulas, atsakymus jis duodavo eilėmis ir itin mėgo mįslingą, užuominų kupiną stilių: „Tu puti priešais vėją; tu grumiesi su priešingomis bangomis; tu jūroje ieškai žuvies." Atsakymai į labai miglotus ir neasmeniškus klausimus tegalėjo būti labai abstraktūs. Kaip ir kauliukus, šiuos orakulinius alfabetus globojo dievai Apolonas ir Hermis. Dauguma vietinių variantų turėjo panašų atsakymų branduolį ir leidžia spėti šiuos orakulus kitados kilus iš to paties šaltinio. Ar jie paplito iš didžiojo Apolono orakulo centro, galbūt iš pačių Delfų, kurie gal suteikė pagrindą ir stilių, o kitiems paliko jį ištobulinti?

Šių orakulų tekstus pagal įrašo manierą galima datuoti iki II ir III a.; nuo jų galima išvesti įdomių paralelių su didžiosiomis įkvėptomis šventyklomis. Kaip ir mokėjimo kortelės, jie leido greitai pasinaudoti dievų ištekliais apsieinant be žynių ir viešųjų aukojimų. Nors atsakymų pavyzdžiai įvairiose vietose skiriasi, o atsakymai dažniausiai banalūs, daugumoje rinkinių reiškiamas bendras susidomėjimas žmonių kelionių ir prekybos perspektyvomis.[35] Jiems rūpi nubrėžti ateities kontūrus, o ne analizuoti praeities problemas. Kiekvieną kauliukų orakulo atsakymą globojo tam tikra dievybė, skirtingi dievai, savo tarnybą kaip dar vienas „pragaro žabangas" išplėtoję miestuose, kuriuose šaknis leido pirmieji krikščionys.

„Pranašai" taip pat buvo pasirengę gatavų praktinių klausimų ir atsakymų sričiai. Jei po ranka nebuvo kauliukų orakulo, klientas galėjo kreiptis į „žinovą" ir įspūdingas jo orakulines knygas. Vieną pavyzdį mums atskleidė papirusinių

atradimų seka.[36] Pirmąsyk apie juos sužinota tada, kai III a. antros pusės papiruse buvo rastas ilgas klausimų graikų kalba sąrašas. Iš pradžių atrodė, kad jie skirti tradiciniam orakului, ir blankesni pavyzdžiai buvo klaidingai perskaityti kaip jų amžiaus „dvasios" patvirtinimas. Netrukus jie buvo susieti su ilgesne ir senesne tradicija, vadinamosiomis legendinio išminčiaus Astrampsicho Burtų lenetelėmis. Šios Burtų lentelės buvo žinomos tik iš vėlesnio meto krikščionių rankraščių, tačiau papirusai patvirtino jas tarp pagonių egzistavus II a. po Kr. antroje pusėje ir galbūt anksčiau. Jų pakako puikiai iššifruoti sistemą, pagal kurią jie veikė. Klausėjas „žinovo" knygoje išsirinkdavo atitinkamu numeriu pažymėtą klausimą, tada žinovas klausimui pritaikydavo tuo numeriu pažymėtą atsakymą ir savo klientui pateikdavo atsaką, kuris atrodė parinktas veikiant Apvaizdai. Nežinome, kada atsirado graikiškas Astrampsicho almanachas, tačiau tarp išlikusių jo klausimų teiraujamasi ir tokių dalykų, kurie atitinka tik vėlesnę nei I a. vidurys datą. Svarbu tai, kad klausimai tinka skirtingų visuomenės klasių atstovams, tiek aukštuomenei, tiek varguomenei. Visus domino vedybų ir sveikatos, meilės ir paveldėjimo reikalai, o kai kurie dalykai priklausė nuo kliento padėties. „Ar tapsiu tarybos nariu?" „Ar vyksiu su pasiuntinybe?" „Ar būsiu parduotas į vergiją?" Astrampsicho paslaugos aprėpė daugiau kaip šimtą atvejų; almanachą turintiems žinovams jis padėjo pelnytis duoną laikantis paprastų taisyklių. Jo klientai buvo ne tik žemakilmiai ir neišsilavinę žmonės, o jo knyga nebuvo trumpalaikė. Su panašiomis burtų lentelėmis ji pasiekė Viduramžius, kai vis dar buvo naudojama.

Astrampsicho tekstas tėra vienas platesnės praktikos požymis. Visame Antikos pasaulyje buvo įprasta pirmenybę teikti pranašavimui, o ne dvejonei. Intelektualai nesvarstė įdomios problemos – ar pasirinkimas racionalus. Nors kai kurie likdavo skeptiškai nusiteikę, dauguma kitų ginčijosi tik dėl pranašavimo formų.[37] Čia būta grubios takoskyros tarp dievo įkvėptų orakulų vertės ir žmonių medžiaga pagrįstų smulkesnių technologijų. Keli rašytojai neigė, kad smulkesnės technologijos bent kiek vertos, tačiau jų skundai netrukdė žmonėms jas praktikuoti, bent jau ne daugiau nei makroekonomikos puolimas valdžios atstovams trukdo pasikliauti jos teorijomis. Pernelyg viliojantis atrodė atlygis. Jamblichui beliko abu tipus įtraukti į platonizmo filosofiją ir nutrinti senąją takoskyrą tarp įkvėpto pranašavimo ir smulkesnio ateities spėjimo.

Šio pobūdžio technologijos siūlė pagalbą ten, kur jos visuomet reikėjo: terpėsi į malonią intelektualinę atmosferą. Kaip ir mes, Antikos žmonės apsigavo: lygiai kaip makroekonomika pasinaudojo matematikos ar sociologijos mokslo žiniomis, taip ir Antikoje abejojantys aptarnautojai puikiai jautėsi racionaliosios astronomijos, matematikos ir medicinos draugijoje. Paprasčiausios ateities spėjimo formos priklausė nuo analogija paremto argumento ir „ženklų" aiškinimo. Platesniu mastu toks mąstymo tipas buvo įleidęs šaknis į kitus II a. kultūroje klestėjusius mokslus, sapnų ir žvaigždžių tyrinėjimus, mažiau pagrįstas medicininės prognozės atmainas ir netgi žmonių akių bei veidų stebėjimus. Artemidoro domėjimasis pranašingais sapnais ir jų „alegorijomis" yra

artimas orakuliniam ateities numatymui ir spėjimo pagal ženklus ir analogijas menui. Astrologai taip pat skelbėsi savo moksle gaunantys dievišką įkvėpimą, nors geresnieji teoretikai tvirtino tyrinėjantys tik „ženklus" ir tendencijas, o ne lemiamas priežastis.[38] Kaip ir sapnai, žvaigždės buvo spekuliatyvių spėjimų pagrindas, nors dangiškoji makroekonomika buvo pernelyg sudėtinga, kad leistųsi perprantama kuriai nors vienai priežastinei teorijai. Kai kurie mąstytojai neigė, kad teorijos iš viso būta[39], tačiau norint numarinti tokį daug žadantį mokslą gero argumento nepakako. Galbūt ateities numatymo meistriškumo viršūnė buvo gebėjimas iš žmonių veidų apibūdinti žmogaus prigimtį ir perspektyvas. Antoninų amžiuje didis sofistas Polemonas šiai prikaustančiai temai pritaikė visą ankstesnį mokymą ir pridūrė pavyzdžių iš savo asmeninės patirties.[40] Tyrinėdamas žmonių veidus, jis buvo numatęs visokiausius rūpesčius: Hadrianui nemalonumai grėsė medžioklėje, nuotakai – jos vedybų dieną Same, taip pat moteriai iš Pergės, kuri, prisidengusi šydu, ėjo į Artemidės šventyklą. Visai suprantama, kad Polemonas mokėjo kiaurai perprasti savo varžovus sofistus, spręsdamas iš atgrasių jų veidų, – šį faktą jis išdėstė prapliupdamas neregėtu keiksmų srautu. Kol nepailstantis Artemidoras rinko ir aiškino sapnus, sofistų kunigaikštis Polemonas apie savo kolegas sprendė iš jų eisenos arba iš jų plaukų storio. Jo mokslas, kaip ir Artemidoro, reikalavo vartoti analogijas ir žodžių žaismą, kartu gerai nusimanyti apie visuomenės klases ir charakterio „tipus". Žinoma, kiti intelektualai būtų iš to pasijuokę, tačiau ateičiai spėti reikėjo būtent tokių tyrimų. Antoninų amžiuje Ptolemajas sudarė savo didįjį astrologijos vadovą; Artemidoras surinko knygas apie sapnų mokslą; Polemonas apibūdino pranašišką fizionomijos galią. Jų knygos, išverstos į sirų kalbą, paskui prakalbo ir arabiškai ir žavėjo musulmonų valdovų dvarų bendruomenes. Padedami Polemono žmonės dar ilgai po jo knygos pasirodymo galėjo išsirinkti tinkamą vergą: vergai, kaip ir arkliai, buvo vertinami iš akių, to neklystančio „sielos veidrodžio".

Šie mokslai nebuvo nauji, tačiau didieji jų literatūros autoritetai rašė II a. po Kr., tuo metu, kai orakulų atgimimas buvo pasiekęs viršūnę, o dievų „apvaizda" laisvai pripažinta. Praeityje kiekvienas iš šių mokslų buvo šį tą perėmęs iš graikų kultūros kontaktų su senesniosiomis Artimųjų Rytų civilizacijomis. Kaip ir jaunesnė, laisvesnė ekonomika, graikų pasaulis pasigrobė savo kaimynų technologijas, jas ištobulino iki bendro pobūdžio teorijų ir pranašavimą, ateities spėjimą bei orakulus pavertė stambia Graikijos pramonės šaka. Krikščionybės epochos pradžioje „informacijų technologija" suklestėjo globojama pagonių dievų; tačiau ar tai buvo visiškai laisvas verslas? Imperijos laikotarpiu buvo griežtai draudžiama spėti imperatorių ateities perspektyvas: kokių padarinių galėjo turėti imperatoriaus ir jo varžovų horoskopai? Tačiau šie dalykai buvo sunkiai kontroliuojami, kaip sužinojome iš neseniai paskelbto papiruso, puikiai apibendrinančio nuolatinį technologijos mastą ir skirtingas nuomones apie jos reikšmę.[41]

Čia parodyta, kaip 198–199 m. Egipto prefektas labai griežtai įsako savo srities vietininkams uždrausti orakulų ir ateities spėjikų „išvedžiojimus".

„Susitikęs su daugeliu tų, kurie manėsi buvę apgauti ateities spėjikų, aš bemat nusprendžiau esant būtina, idant jų kvailumas nebesukeltų panašių pasekmių, aiškiai įsakyti, jog visi žmonės privalo susilaikyti nuo tokio pavojingo smalsumo." Pareigūnai, kuriems nepasisekdavo įsako įgyvendinti, turėjo atsakyti patys. „Pavojingą smalsumą" reiškė „orakulai arba raštai, pateikiami lyg gauti iš dievybės, ir dievų statulų procesija". Šis ritualas su statulomis buvo sena egiptietiška praktika, tačiau „raštai" kelia daugiau neaiškumų. Galbūt čia turima omenyje papiruse randami suporuoti klausimai, į kuriuos, atrodė, atsakydavo dievas.

Kas kėlė prefektui tokį nerimą? Tikslios jo potvarkio datos nustatyti neįmanoma, tačiau ji apima tuos 198–199 m. mėnesius, kai imperatorius Severas, kaip žinoma, lankėsi Egipte. Sakoma, jog šio vizito metu Severas tyrinėjo slaptingus šalies tekstus ir daugelį iš jų padarė neprieinamus: ar prefektas savo įsaką paskelbė po to, kai patyrė Severo susidomėjimą? Vis dėlto tekste nė žodžiu neužsimenama apie tokią sąsają, o jo draudimas siekia plačiau nei su imperatoriumi susijęs ateities spėjimas. Panašu, kad prefektą buvo pribloškusios pranašų ir ateities spėjikų suktybės, taigi jis užsimojo pakirsti juos iš pašaknų. Jam nepasisekė, tačiau jo potvarkis puikiai patvirtina jų stiprumą ir nuolatinį gebėjimą skaldyti nuomones apie jų nuopelnus.

Būtina šių technologijų sritį suvienyti, ne tik dėl jų įdomumo antikvarams, tačiau ir dėl platesnio klausimo apie „dvasią". Jeigu įkvėptų orakulų „nuosmukį" ir „pakilimą" būtume gretinę su šia įrodymų gausa, jų aiškinimas būtų pasukęs kita kryptimi. Psichologinio pokyčio, arba „naujõsios dvasios", teorijos nebegali pagelbėti. Prietaringumas nebuvo pakilęs staiga, nespaudė ir nauji, nenumalšinami nerimai. Beveik visa šia asmenis, vietas bei technologijas vienijančia sfera buvo pasitikima ištisus amžius, jos klestėjimą lėmė nuolatinis poreikis. II a. įkvėptos orakulų šventovės tiesiog ir vėl įsitvirtino rinkoje: pati rinka nebuvo nauja.[42] Taigi klausimai susiję su tuo, kaip ir kodėl orakulai vėl įsitvirtino. Ką jie siūlė tokio, ko negalėjo pasiūlyti kitos paslaugų tarnybos, ir ko jiems reikėjo, kad tai pateiktų įspūdingai?

Orakulams nerūpėjo nurungti konkuruojančias paslaugų tarnybas: vienu lygmeniu jie su jomis susijungė. Šventyklos taip pat siūlė burtų traukimo technologijas ir į raštu užduodamus klausimus siūlė paprastus atsakymus: esama įrodymų, kad Klaro orakule buvo vartojami burtų kubeliai, o Didimuose anksti imta naudoti kauliukus. Be abejo, klientai savo klausimus užduodavo keletui autoritetų ir palygindavo skirtingas patarimų sferas, tačiau galbūt šventykloje gaunami atsakymai jiems atrodė svaresni. Gal juos džiugino ir privatumas, taisyklė, kurios laikymosi negalima buvo tikėtis iš privačių ateities spėjikų. II ir III a. Egipte galime palyginti klausimus, užduotus įvairiems dievams ir šventykloms pasitelkiant su įkvėpta kalba nesusijusią techniką: jie buvo surašyti papiruse, ir Aukštutiniame Egipte papirusas yra išlikęs.[43] Didžiuma išlikusių klausimų išdėstyti gana panašia sistema. Jais kreipiamasi į savo dievą, jie perteikiami sąlygos sakiniais, prasidedančiais jungtuku „jeigu", po to paskutiniame saki-

nyje pridedama „suteik man šitai" arba „parodyk šitai". Formuluotes suprasti mums padėjo kruopštūs papirusų tyrimai. Dažnai klausimai buvo rašomi tame pačiame papiruse, o paskui padalijami pusiau. Vienoje pusėje klausimas buvo formuluojamas neigiamai: „jeigu aš neturėčiau eiti", kitoje – teigiamai: „jeigu *turėčiau* eiti." Tada abi skiautės buvo užantspauduojamos ir atiduodamos dievui pasirinkti, tačiau galbūt žynys jas tiesiog ištraukdavo iš indo: galimas dalykas, jas nurodydavo dievas, kai pasitelkta jo statula, – pagal seną Egipto ritualą, kai dievo statula buvo uždedama ant žynio pečių ir kresteléta arba pasukta nurodydavo jam vieną iš dviejų alternatyvių atsakymų, gulinčių priešais jį ant žemės. Kad ir kaip buvo duodamas atsakymas, turime vertingą klausimų virtinę, nutįsusią nuo helenizmo laikotarpio iki krikščionių imperijos laikų. Jie labai kasdieniški:[44] „Izide, ar tu esi mano rūpesčių priežastis ir ar man padėsi?", „Ar turiu toliau dirbti mokesčių rinkėju?" ir tas iš kankinančios prabangos kylantis klausimas: „Kurią iš dviejų moterų man vesti?" Šie klausimai – Astrampsicho Likimo deivių knygoje rastųjų klausimų asmeniniai variantai. Šiuo lygmeniu dievai ateidavo natūraliai, nes ir sunerimusiems, ir ambicingiesiems jie teikė tokią akivaizdžią naudą. Jie buvo santuokų biuras ir karjeros tarnyba, gydytojo priimamasis ir ūkininkų biuletenis.[45]

Šiuos praktiniu lygmeniu jų tarnyba galėjo išlikti ir išsaugoti pasitikėjimą tik nustatydama deramų klausimų ir atsakymų formuluočių ribas. Dievai buvo pasirengę apsvarstyti galimybę rinktis iš dviejų alternatyvų, tačiau norėdami sužinoti per daug, mirtingieji rizikavo sukelti dievo nepasitenkinimą. Nepateikiantys alternatyvų mirtingieji turėjo savo klausimus formuluoti kaip užklausas, „ar labiau verta ir geriau" elgtis vienaip ar kitaip.[46] Tokiu atveju dievo paneigti nebuvo galima. Jeigu jo pasiūlyto veiksmo padariniai pasirodydavo pražūtingi, klausėjams belikdavo galvoti, kad alternatyva būtų buvusi dar blogesnė. Daugelis klausimų susiję su klientų meilės ir verslo, kelionių ir valstybės tarnybos perspektyvomis ir skiria klientus nuo to meto gentinių bendruomenių, kurių spėjikams knaisiotis po praeitį rūpėjo labiau nei rinktis tarp dviejų ateities galimybių. Antikoje gyvenimas buvo ne toks vienodas, netgi Egipto miesteliuose, kur daug svarbos skirta ateities planams ir galimiems ateities pasirinkimams. Tarp išlikusių klausimų mažiau pasitaiko įkyraus susirūpinimo svetimavimu, būdingu genčių orakulams, entuziastingai aprašytiems šių laikų Sudane. Kartkartėmis klausėjai konkrečiai užklausdavo dievą apie kaltininką, ir čia, ko gero, būta rizikos. Ar orakulo krokodilo žyniai smaginosi atlikdami kruopščią išankstinę apklausą, prieš užduodami savo dievui tokius klausimus? Šiuolaikinių orakulų stebėtojai yra komentavę šias išankstines diskusijas ir pravartų dievų gebėjimą duoti storžieviškus dviprasmiškus atsakymus. Ir graikakalbiame pasaulyje matėme, kaip dievai priekaištaudavo savo klausėjams už „įžūlumą", jeigu jų klausimai nueidavo per toli. Atsižvelgimas į dievų pyktį ir nuotaiką padėjo sistemai apsidrausti, o kaltininkų už klaidas visada buvo galima ieškoti kitur. Tuo metu, kai rašė Porfirijas, buvo kelios alternatyvos. Orakulą galėjo būti paskelbęs žemesnysis daimonas, nežinantis tiesos: kasdie-

niškais klausimais, – labai iškalbingai perspėjo Porfirijas, – itin lengvai galėjai prisišaukti neteisingą dvasią. Kitais atvejais prigimtiniam dievų teisingumui galėjo būti sutrukdyta tuo metu, kai jie nusileisdavo iš dangaus. Žemesniosios, žemiškos sritys buvo pavaldžios likimo ir žvaigždžių galioms, jėgoms, kurios kišdavosi į įprastą dievų tarnybą ir iškraipydavo perdavimo aiškumą.[47] Šitokiais ar kitokiais būdais vienas melagingas mokslas palaikė kitą ir neleido vartotojams išvysti kaltininkų – savęs pačių.

III

Kaip į šį technologijų ir orakulo praktikų raizginį įsiterpia didžiųjų šventovių patarimai ir įkvėptieji pranašai? Ar dauguma jų klausimų pastebimai išsiskyrė, – klausimai, galbūt susiję su dievų pasauliu, o ateities spėjimas ir kiti orakulų mokslai buvo susiję su žmonių pasauliu? Kad patikrintume šį skirtumą, galime pažvelgti į intriguojantį orakulų konsultacijų pavyzdį, klientų įrašytą ant patvarių Imperijos amžiaus medžiagų. Išlikusieji tekstai – atsitiktinis pavyzdys; būdami įrašyti būsimosioms kartoms, jie gali būti vienašališki: gal tikėtasi, jog daugiau galimybių atsiskleisti ir išlikti turi įspūdingesni ir iškilmingesni atsakymai. Be to, gerokai problemiška juos datuoti. Kartais galime rasti raktą, padedantį nustatyti tikslesnę jų datą, tačiau dažnai mums belieka spręsti iš jų rašmenų manieros, o remiantis vien ja labai sunku nustatyti konkrečią įrašo vietą II arba III a. Vis dėlto šie tekstai atspindi svarbesniąją klasikinių orakulų šventovių gyvenimo pusę. Pirmiausia galime nustatyti, kas jiems rūpėjo be klausimų apie Dievą ir sielą, nuo kurių pradėjome. Be to, galime jais pasinaudoti, kad naujai išsiaiškintiems dalykams suteiktume perspektyvą.

Visų pirma Didimuose ar aplink juos įrašuose išlikę orakulai atskleidžia problemas, galėjusias kilti iš kulto detalių. Didimuose iždininkas Hermijas pastebėjo, kad aplink Fortūnos aukurą, stovėjusį Apolono šventoje teritorijoje, *paradeisos*, spiečiasi nauji pastatai, taigi jo nebesimato: gal dievas maloningai leistų jį patraukti prie kitų dievų aukurų, apsupusių paties Apolono pagrindinį aukurą? Apolonas sutikimą išsakė viena miglota hegzametro eilute: „Teisinga yra pagerbti visus nemirtinguosius ir visus juos garbinti." Tas pats Hermijas įamžino kitą klausimą, kuriuo dievo teiravosi, kas jam „brangu", ir vėl Apolonas atsiliepė viena eilute: „Geriau ir gražiau yra veikti turint tradicinį tikslą." Kada buvo užduoti šie klausimai?[1] Jų rašmenys buvo priskiriami ir pirmajai, ir antrajai III a. po Kr. pusei, tačiau dabar, neseniai atradus ilgesnį Hermijo tekstą, persveria ankstesnioji data. Jam esmingai rūpėjo kulto detalės ir dievo, kuriam jis tarnavo, norai.

Panaši problema nedavė ramybės pranašui Damianui, žmogui, atvykusiam iš Kiziko tarnauti Mileto šventovėje. Jis buvo pastebėjęs, kad tarp „ratu sustatytų daugelio dievų aukurų" nėra aukuro, skirto jo gimtojo miesto deivei Korei Išgelbėtojai: ar negalėtų jis jo pastatyti šalia jos motinos Demetros aukuro?

Korė, jo tvirtinimu, esanti Apolono „švenčiausia sesuo" – keista deivės, mūsiškės Prozerpinos, etimologija, tačiau Apolonas jos neatmetė: „Išreikšk pagarbą, įtraukdamas į ratą", – atsakė dievas. Damianas save apibūdino kaip „dievų mylėtoją" ir entuziastingai sugrįžo, parengęs antrąjį klausimą: ar nepabūtų Apolonas ir „įstatymdaviu", leisdamas „himnų kreipinio pamaldžią formą", skirtą Korei, kurios aukuras buvo pagerbiamas? Apolonas atsakė: „Šaukime ją aukojimų metu teisingais riksmais, kaip Išgelbėtoją, maloniai nusiteikusią susitikti su jos motina Demetra."[2]

Šis klausimas ir atsakymas kupini religinių rūpesčių. Damianas pats užsiminė apie Apolono aukuro perkėlimą: šis „dievų mylėtojas", pasak jo paties, buvo „susirūpinęs"; jis kreipėsi į „Didimų viešpatį Apoloną Helijų" – tokį Apolono ir Saulės tapatinimą, vėliausiai patvirtintą 200 m. po Kr., šventovėje ir orakule galbūt buvo leidęs pats dievas. Atsakydamas Apolonas vartojo labai senas dievybės epifanijos formules ir baimes. Atnašaujant Korei, ji turėjo būti „šaukiama" palankiais invokacijos riksmais. Ji turėjo būti skelbiama Išgelbėtoja, vietiniu Kiziko titulu, ir būti sveikinama kaip „maloniai nusiteikusi susitikti", fraze, kruopščiai nurodančia jos nuotaiką apsilankymo naudai. Šios senosios maldavimo ir dievybės buvimo formulės dievui ir jo pranašui vis dar buvo labai svarbios: kaip ir Homero pasaulyje, „sunku su dievais susitikti akis į akį." Damiano klausimas remiantis labai menkais argumentais buvo priskirtas III a. po Kr. antrajai pusei, tačiau „viešpats Apolonas Helijas" yra iš anksčiau žinomas titulas, ir pirmoji amžiaus pusė dabar atrodo kur kas tinkamesnė jo teksto data.

Šių dviejų klausimų datavimas yra svarbus, nes jų ritualai ir data yra buvę pateikiami kaip Didimų nuosmukio metų patvirtinimas. Iš tiesų klausimai priklauso Poplo ir jo kolegų amžiui, kai bendras įtakos praradimas nebuvo akivaizdus. „Ratu" susispietę aukurai, Didimų Apolono ir Saulės tapatinimas, brovimasis į šventovės „aptvarą": nė vienas iš šių pokyčių nebuvo III a. vidurio ir jo sunkumų padarinys, ką ir kalbėti apie sklindant krikščionybei stiprėjantį abejingumą. Laikui bėgant, Didimai buvo prigrūsti dar daugiau pagonių dievų ir aukurų, ir Apolonas, kaip ir jo pranašai, išsaugojo gyvą pagarbios baimės bei „šaukiamų" dievų buvimo dvasią. Šie orakulai nebuvo kylančio religinio abejingumo padariniai: jie susiję su Aleksandros klausimu apie dievų „apsilankymus" ir su tame pačiame akmenyje įrašytais Demetros pašlovinimais. Jų susirūpinimas dievų nuotaika ir tapatybe vėl pasirodo vėlesniame tekste, rastame kiek toliau nuo Didimų, nors beveik tikra, jog jis buvo pergabentas iš savo gimtosios šventovės. Trūksta viršutinės jo dalies, tačiau tai, kas yra likę, supažindina mus su klausėja, grįžusia, kaip ir Damianas, užduoti antrojo klausimo.[3] „Tu jai liepei permaldauti Herą, tačiau kur ji turėtų tai daryti?" Akivaizdu, kad buvo keletas deivės Heros šventovių, galimas dalykas, pačiame Milete, ir Apolonas atsakė gana iškilmingomis ir mįslingomis eilutėmis: ji turinti Herą pagarbinti „sumoterėjusio vyro menėse" netoli maudyklių po pavargusiomis senomis šakomis, kur mergaitės šoka pagal fleitos melodiją. Galbūt ypatinga Heros šventovė stovėjo prie maudyklių komplekso ir dievo, kurį aptarnavo žynys eunu-

chas, šventovės. Kad ir kas čia nurodoma, klausimu ir atsakymu reiškiamas pažįstamas rūpestis: kaip tiksliai „permaldauti" dievą; tą žodį mėgo Didimų orakulai, o geriausiai jį įgyvendinti galėjo šventykla. Vėlgi neketinta rizikuoti dievų nuotaikomis deramai jomis nepasirūpinus. Būtent Didimuose galime atsekti kito krikščionims žinomo teksto pėdsakus, kuriame Apolonas Rodo gyventojams liepė „permaldauti" Atį, Adonį, Dionisą, matyt, suplakdamas dievų vardus į krūvą.[4]

Maldavimai ir aukojimai buvo ne vieninteliai veiksmai, ir toliau įtraukdavę žmones į mirtingųjų gyvenimą. Jų buvimo laisvai šauktasi priesaikomis; apie 200 m. Tertulijonas skundėsi bičiuliams krikščionims iškilusiais keblumais: norėdami pasiskolinti pinigų, jie turėjo savo kreditoriams prisiekti pagonių dievais.[5] Kokia buvo teisinga priesaikos formulė? Jeigu Apolonas galėjo „įteisinti" maldavimus Korei, tai galėjo ir apibrėžti priesaikos dievais sąlygas. Savo orakulų knygoje Porfirijas citavo grakštų tekstą, kuriame Didimų Apolonas išvardijo įvairius dievus bei jų funkcijas, rodydamas tiksliai suvokiąs jų atskiras tapatybes be jokių „monoteizmo" ženklų. Kitas išlikęs tekstas yra jo atsakymas Rufinui, norėjusiam sužinoti, kaip turėtų prisiekti jo tolimojo plaukiojimo kapitonas. Tekstas yra išpūstas pareiškimas, perteiktas hegzametru; čia reikalaujama, jog vargšas žmogelis viena koja stovėtų jūroje, kita sausumoje ir vienoje rankoje laikytų jūrą, kitoje – krantą. Jis turėjo šauktis dangaus, žemės ir „vadovės Eterio ugnies, gyvybės davėjos": „tokia yra priesaika, kurios nepaisyti neišdrįsta net patys aukštieji dangaus gyventojai." Tekstas ypač svarbus, nes šį Rufiną žinome kaip Romos konsulą ir nepaprastai turtingą Pergamo labdarį, pastačiusį apskrito plano Panteoną. Jam mirus Apolonas sprendė kitą kulto problemą: Pergamo gyventojui nurodė, kur laidoti šį didingą herojų „dėl jo praėjusio gyvenimo iškilumo". Šį milijonierių ir reikšmingą valstybės veikėją buvo apsėdusi jo tipo žmonėms būdinga įkyri mintis. Jis nerimavo, kad tik kapitonas neišdrįstų jo apgaudinėti, taigi kreipėsi į dievą patarimo dėl savo verslo. Tokiems išskirtiniams žmonėms kaip Rufinas neegzistavo griežta riba tarp prekybos detalių ir jų pačių socialinio respektabilumo. Nekilo nė abejonių dėl dievų reikšmės ir jų buvimo.

Be to, įžadai dievus įtraukdavo į mirtingųjų norą laikytis įsipareigojimų. Esame matę daugybę akmenyje iškaltų reljefų ir dedikacijų, „pažadėtų" viliantis palankumo ar paklūstant sapnui, tačiau ar patys dievai visada norėjo, kad toks įžadas būtų išpildytas? Mileto turgavietėje kažkoks Ulpijus Karpas įrašė savo klausimą Apolonui: „ar Sarapidui „svarbu", kad jis įvykdytų savo įžadą."[6] Šį Karpą III a. pirmoje pusėje žinome kaip Mileto tarybos narį ir teisėtą miesto Aukščiausiojo dievo pranašą. Jis kreipėsi į Apoloną, o ne į dievą, kuriam tarnavo, panorėjęs sužinoti, kam pirmenybę teikia kitas dievas. Po to išdidžiai paskelbė patarimą viešu įrašu.

Jei Apolonas galėjo nustatyti, kam pirmenybę teikia kiti dievai, tai galėjo kalbėti ir savo vardu. Būtent šioje šviesoje galime geriausiai suprasti Didimų teksto fragmentą apie giesmes ir aukojimą, įrašytą Pranašo rūmų sienos mar-

murinio bloko užpakalinėje pusėje. Išliko pakankamai, kad paaiškėtų orakulo prasmė.[7] Apolonas pabrėžė, kad nemirtingiesiems dievams nereikia „nuosavybės", t. y. nereikia aukoti jiems hekatombių ir atnašauti milžiniškų aukso ir sidabro statulų. Apolonas teikė pirmenybę giesmei, ypač giedamai prieš paskelbiant jo orakulus. „Mane džiugina bet koks giedojimas, bet ypač – senosios giesmės." Praeityje, – kaip pats apibendrino, – jis „išvarydavo marą, padarydamas gėdą grėsmingoms Likimo deivių gijoms." III a. aštuntame dešimtmetyje Delfų Apolonas gana šaltai atsiliepė apie mirtingųjų gyvenimą kaip apie „užvaldytą kraujo", ir tokiuose tekstuose, kaip Oinoandos, aiškių „įsakymų" aukoti kraujo aukas nėra.[8] Didimų tekste Apolonas gana abstrakčiai protestavo prieš perdėtai išpūstas dovanas, tiek gyvulių aukas, tiek ir dailės kūrinius. Pabaigoje jis užsiminė apie pačią jo kulto pradžią, tą laiką, kai jis, kaip buvo tikima, išvadavo Miletą nuo maro; jam padėjęs paslaptingas alfabetinis himnas. Jo simboliai buvo prisimenami, II a. pradžioje juos tebežinojo mokytasis krikščionių autorius Klemensas.[9] Muzikinė jo pergalė prieš marą buvo susijusi su tekstu apie giesmės reikšmę.

Kas davė pradžią šiam įstabiam tekstui, kuriame, išlikusiame be pirminio klausimo, atsispindi tikroji „orakulų filosofija"? Įžymiōs Didimų šeimōs įrašai gali pagelbėti bent jau rasti jam vietą.[10] Pranašo Poplo šeima mums paliko tekstą, pagerbiantį moterį, kuri orakulo šventovėje paaukojo deramą „hekatombę" ir įvykdė nuliejimus, viską „pagal dievo orakulus". Tikslus jos „giminystės" su Poplu laipsnis nėra žinomas, tačiau ši pamaldi ponia yra jaunesnės linijos negu Poplo, taigi veikusi apie 230–250 m. po Kr. Ypač įdomu, kad kitoje to paties akmens pusėje buvo iškaltas ilgas išdidus tekstas, kuriame pateikiamas visas Poplo giminės medis ir jo giminaičiai pranašai. Toliau jame cituojamos Apolono orakulo liaupsės Flavijui Ulpianui, pranašui, giriamam už pagarbą seniesiems orakulams ir rūpestį „aukojimo reikalais". Šis pranašas – vienas iš vėliausių, mums žinomų iš Didimų įrašų, galbūt ėjęs pareigas III a. šeštame dešimtmetyje.

Šiuo metu Apolono žodžiai vis dar liaupsino entuziastingai aukojantį pranašą, ir šventykloje buvo atnašaujamos deramos hekatombės „pagal orakulus". Orakulo tekstas apie giesmę dar negalėjo būti įrašytas Didimų Pranašo rūmų sienos bloke; kitu atveju pamaldūs patarnautojai būtų nepaisę aiškių dievo žodžių. Remiantis kitais argumentais, buvo nustatyta vėlesnė teksto data, į III a. pabaigą, vertinant ją kaip Apolono „gulbės giesmę"; šiuo požiūriu, chorai šiame kulte buvo pamiršti, ir kai tik dievas minimu tekstu apie dvasinį maldingumą pamėgino juos atgaivinti, krikščionys jo šventovę visiškai nutildė.[11] Vis dėlto gali būti ir priešingai, kad tai ne gulbės giesmė, bet orakulų atkūrimo priedas.

Pamaldus aukotojas pranašas Flavijus Ulpianas turėjo pusbrolį pranašą Elijų Granianą Ambeibiją Makrą, būtent tą, kurio statulą kitoje Mileto vietoje dedikavo jo žmona Agatonė. Jos įrašuose jis vadinamas „brangiu Febui". Jo statula taip pat stovėjo prie šventovės, kur naujai buvo atrasta jos bazė su

įrašu, atskleidžiančiu Makrą buvus didžio talento žmogų. Šis didžios Mileto dinastijos narys buvo ir vienos iš didžiųjų III a. miesto švenčių nugalėtojas: jis laimėjo geriausio „enkomijo", arba pagiriamosios kalbos, varžybose. Be to, Mileto Apolono Delfiečio kulte jis buvo skambintojas lyra, – „pažengęs skambintojas lyra", kaip labiausiai tiktų versti, – grodavęs prieš pagrindinį kulto momentą; panašu, kad šią garbę gavo būdamas vaikas, kai dar buvo ir „choro vadovas", galbūt Apolono kulto. Metams bėgant, Makras sėkmingai vedė ir kaip jo tėvas tapo Didimų Apolono pranašu. Žinome, kad jo tarnybos metais jo žmona Pranašo rūmus supančiai kolonadai dovanojo stogą ir papuošė lipdiniais. Taip pat žinome, kad Makras kultuose „atkūrė protėvių praktikas"; šventovėje išsibarstę žymūs įrašai vis dar atiduoda garbę jam ir didiesiems jo proseniams.[12]

Ar tik nebus Ambeibijas Makras tas trūkstamas Apolono „gulbės giesmės" raktas? Kiti jo dinastijos nariai neseniai skerdė gyvulius hekatombėms ir reiškė išlaidų rūpestį aukomis „pagal Apolono orakulus"; be to, jie žinomi kaip kitose Didimų vietose pastatytų didžiulių monumentų ir statulų rėmėjai. Žinome apie kitos įtakingos Mileto šeimos dukters išlaidų poelgį apie 200 m.: ji dievams dedikavo statulą ir sidabro reljefą, kuriame galbūt buvo pavaizduota Apolono ir Artemidės scena.[13] Tokio pobūdžio brangiai atsieinantis pasirodymas Makrui neatrodė reiškiąs tikrąjį pamaldumą. Savo noru pasirinkęs pranašo tarnybą „vykdydamas savo pažadą", jis užsimojo suteikti kitokią dovaną, jo „senųjų papročių atkūrimo" dalį. Sugrąžino reikšmingą padėtį chorinei giesmei, paties asmeniškai jaunystėje praktikuotai meno šakai. Tarpininkaujant muzikiniam pranašui, Apolonas pasisakė reikšdamas pritarimą ir pridurdamas švelnų priekaištą: dievams nereikia statulų ir hekatombių, turtingųjų Makro pusbrolių pamaldumo; jie džiūgauja girdėdami chorus ir žavisi giesmėmis. Giesmės, pasak dievo, turi būti giedamos prieš paskelbiant orakulo žodžius. Jaunystėje Makras tarnavo kitam didžiam Mileto Apolono kultui kaip oficialus skambintojas lyra, grodavęs dievui būtent tuo metu, „prieš" prasidedant ritualams. Grojikų galėjo būti ir daugiau. Pranašas buvo ir Makro tėvas, Granianas Diodoras Fanijas, taip pat pasižymėjęs išskirtiniais gabumais: buvo laimėjęs didžiąsias Viduržemio jūros kraštų „lenktynes". Įtakingos aukštuomenės šeimos nevengė dalyvauti sporto varžybose: Milete tarp Poplo šeimos narių buvo kumštynių nugalėtojas, o kiti pranašai turėjo nugalėtojų atletų tarp savo giminaičių.[14] Užtat vyresnysis Granianas galėjo būti literatūros varžybų nugalėtojas, galbūt didžiųjų švenčių viešasis kalbėtojas. Jei taip, gabumus scenos menui bus paveldėjęs ir sūnus; labai tikėtina, kad ir filosofijos pomėgį: Didimuose vienas „Fanijas", irgi einantis pranašo tarnybą, prisistatė kaip „Platono sekėjas". Visai įmanoma, kad jis anksčiau bus priklausęs Makro šeimai, kur pasitaiko Fanijo vardas.[15] Vėlgi Apolonas tik patvirtino esąs toks pat protingas kaip jo pranašas. Ambeibijas Makras visą gyvenimą buvo muzikantas ir laurus pelnęs rašytojas, puikiai gebantis rašyti hegzametru; filosofija greičiausiai buvo susijusi su šeimos praeitimi. Jo tarnybos metais Apolonas jam palankiai atsiliepė

apie giesmę; žodžiai buvo gerai parinkti, o tekste jautėsi filosofinio maldingumo antspaudas.

Kaip dabar matome, šis tekstas nebuvo gulbės giesmė:[16] jis liudijo apie gyvą susirūpinimą ir apie dviejų turtingos pranašų dinastijos atšakų konkurenciją. Vienais metais dievas buvo gavęs hekatombes „pagal savo orakulus"; kitais metais nepripažino hekatombių ir vietoje jų liaupsino senovinę muziką. Apolonui neišvengiamai tekdavo pritarti savo tų metų pranašams, ir kai Makras „atkūrė" senovinius papročius, dievas pakeitimą parėmė. Kiek iš tiesų reikšmingas buvo šis pokytis? Ar Poplo ir jo bičiulių entuziastų metais chorai iš tiesų buvo visiškai nunykę? Kitame svarbiame Mileto Apolono kulte jie išnykę nebuvo,[17] nes Makras vaikystėje dar vadovavo chorams ir lyra sugrodavo įžangą. Galbūt Makras tik atgaivino seną pamirštą himną ir jį pritaikė naujai progai, momentui prieš pat prabylant iš savo vietos pranašei. Būtent šie dalykai buvo pritariamai išskirti Apolono orakulo tekste; kartu dievas sumenkino grubesnį pamaldumą, Makro pusbrolių ir giminaičių skiriamąjį ženklą.

Šie kulto tekstai buvo visiškai konservatyvūs; jie šlovino „senąją muziką" ir „senuosius protėvių papročius"; kreipė dėmesį į senuosius orakulus ir į „protėvių tikslą" garbinant dievus. Nuo II a. po Kr. pradžios jie mus įvesdina į to amžiaus penktąjį ir šeštąjį dešimtmečius, imperatoriaus Gordiano ir pirmųjų įsakų, kuriais reikalauta aukoti pagonių dievams, epochą. Šiems Mileto gyventojams nereikėjo jokio iš viršaus primesto religinio „atgaivinimo": Apolonas ir jo garbinimo detalės jo kulto vadovams nebuvo praradę aktualumo. Savo dievą jie prašė tokio pobūdžio orakulų, kokius ir numanėme: atsakymų apie pokyčio detales ir su dievais susijusių dalykų praktiką. Ateities spėjimas ir burtų kauliukų orakulai negalėjo autoritetingai susidoroti su tokia užduotimi. Negalėjo jie ir išspręsti nuolatinės problemos, kurios neišvengdavo net dievai: rūpesčių dėl kadrų.

Jei Apolonas galėjo apibūdinti kulto praktiką, tai galėjo ir suteikti galutinius įgaliojimus žynio tarnybai. Iš Klaro jis pasiuntė „liudijimą", patvirtinantį Priskos, Artemidės žynės, gimtajame Makedonijos Stobų mieste šešiasdešimt metų tarnavusios deivei, skaistumą.[18] II a. septinto dešimtmečio viduryje, maro epidemijos metu, miestas pasiuntė pas jį konsultuotis mažą delegaciją. Galbūt pasiuntiniai atkreipė jo dėmesį į skaisčią ilgai ištarnavusią žynę, kurios šeima buvo puikiai žinoma tarp miesto aukštuomenės sluoksnių. Tada, o gal atskirai, Apolonas išaukštino jos skaistybę, tikriausiai patvirtindamas per viso gyvenimo tarnybą lydėjusią išmintį. Tarnybos laiko klausimai jam iš tiesų rūpėjo. Iš Klaro jis pasiuntė visiškai neaiškų atsakymą Aizanio žmonėms, kuris atrodo šiek tiek panašus į jų klausimą.[19] Jie klausė apie vieną žynį, ar jis turėtų likti Įkūrėjo žynys, – tai akivaizdžiai nepriklausė įprastinėms jo tarnybos priedermėms. Galbūt būta ginčo, tačiau Apolono atsakymo pakako jį numalšinti, o atsakymas buvo įrašytas pastato, galbūt Įkūrėjo šventovės, sienoje. Tekstas tarsi primena orakulo mįslę iš Herodoto pirmosios knygos; gali būti, kad netrukus po Klaro atsakymo visam gyvenimui paskirtas tespodas pagerino orakulų kokybę.

Klausimai ir vėl buvo susiję su dievų reikalais, o ne politiniais žmonių reikalais. Jeigu viena kadrų problema yra tarnybos laikas, tai antroji paprastai būna susijusi su tinkama atranka. Didimuose nuo II a. antros pusės iki III a. pradžios matome Apoloną lengvinant šį procesą, vėlgi tarp aukščiausių visuomenės sluoksnių.[20] Saturnilė, labai geros kilmės moteris, buvo ištekėjusi ir susilaukė vaikų, tačiau po to, galbūt kaip našlė, buvo paskirta mergelės Atėnės žyne. Netrukus kai kurie klausėjai Apolono pasiteiravo nuomonės apie jos tinkamumą. Dievas pažymėjo, kad jie pernelyg delsė iškelti klausimą, o nuomonę pareiškė, regis, remdamasis kūniškos meilės deivės Afroditės ir mergelės Atėnės priešprieša. Vis dėlto atrodo, kad Atėnė jo pasirinkimui pritarė, ir nors Saturnilė nebuvo mergelė, jos paskyrimas, pasak Apolono, galioja. Tikriausiai tais metais trūko norinčių ir tinkamų rinkti mergelių, tačiau dėl Saturnilės itin geros kilmės Apolonas su jos išrinkimu susitaikė. Ji buvo susijusi su Romos senatoriais ir sporto varžybų nugalėtojais, o jos sūnums taip patiko šios Homero pavyzdžio eilės ir teologinis žodžių žaismas, kad motinos atminimą jie pagerbė jas įrašydami.

Jei Apolonas galėjo patvirtinti kitų dievų tarnautojus, tai nieko nuostabaus, kad kalbėjo ir apie savąjį. Neseniai sužinojome, kad jis „paskyrė" Didimų žynę; jos vardas Trifosa – tai viskas, ką apie ją žinome per visus ištarnautus metus.[21] Imperijos laikotarpiu Apolonas dar sykį įsikišo, kad patvirtintų moters paskyrimą; suteikta garbė buvo įamžinta šeimos įraše, duodančiame suprasti, kad tai nebuvo įprasta dievo praktika. O kaip buvo su jo pranašais vyrais? Čia jie galėjo tikėtis atskiros „rekomendacijos". Miestai priimdavo specialius dekretus, „paliudijančius" jų magistratų dorybes; dievai tą paprotį perėmė ir „liudijo" apie savo patarnautojus.[22] Paprotys gal buvo labiau paplitęs, nei galime suvokti: Palmyroje randame pranašiško šaltinio dievą „liudijant" apie miesto dignitorius, o meniškuose miesto reljefuose dievai pavaizduoti skiriantys dedikacijas labdaringiems žmonėms. Didimų pranašų įrašuose vaizduojama kažkas panašaus, Apolono geri atsiliepimai apie jo kasmetinius pranašus.[23] Septintajame I a. dešimtmetyje jis pateikė „liudijimą" apie Filodemo „šventą sielą"; Filodemas vienintelis vienu metu dirbo pranašo ir vainiko nešiotojo darbus tais pačiais metais: tokią garbę jis įsirašė viršum išraižytų keturių savo tarnybos vainikų. Imperijos laikotarpiu Apolonas „sveikino" savo pranašą Poseidoniją, burtais išrinktą „daugiau kaip tris kartus", galimas dalykas, į tris skirtingus darbus tais pačiais metais. „Amžinybė nepamirš jo šlovės..." – teigė palydimosios eilės, galbūt paties Apolono žodžiai. Kito pranašo garbei, – skelbė jo eiliuotas įrašas, – „liudijo" ne žmogus, o dievas; jis buvęs „globojamas dieviškojo Apolono". III a. viduryje Apolonas „liudijo" apie muziko Makro kilmingus protėvius, galbūt jo motinos, žynės ir kulto vykdytojos, „rekomendacijoje": galime šį „kilmingumą" pasekti per keturias kartas nuo vieno pranašo iki kito. Jo pusbroliui, pranašui Flavijui Ulpianui, sekėsi dar geriau: dievas, – kaip skelbė jo įrašas, – apie jį liudijo „dažnai". Žemiau pateiktas eiliuotas tekstas liaupsino Ulpiano rūpinimąsi „švelniavilnėmis avimis" ir minėjo, jog „atsilygindamas" už tai Apolonas atsaki-

nėdavęs į jo klausimus. Atsakyme Ulpianas toliau buvo giriamas už aukojimų vykdymą. Ši „rekomendacija" sudarė vieningą visumą, tačiau nebuvo teisingai suprasta. Apolonas negyrė šios garsios pranašų šeimos, Poplo ir kitų dinastijos, už avininkystę ir dalyvavimą prekyboje Mileto vilna. „Švelniavilnės avys" buvo susijusios su Ulpiano aukojimais, tikrosiomis „hekatombėmis", kurias atnašauti, kaip įtarėme, tuomet įsakė Makro Apolonas.

Šios rekomendacijos, kaip ir orakulai apie tarnybos laiką ir tarnautojo išrinkimą, įvesdina mus į šventovėje besireiškiančių aukštuomenės atstovų ratą. Vis dėlto tai nebuvo Apolonas: pranašai visai nuoširdžiai sveikino save. Viešai įamžintas atminimas sudarė pranašo atlygio dalį: Pranašo rūmų siena mums pateikia ilgą įrašų, kuriuose minimas „šventas" kiekvienų metų pranašas, virtinę. Kartais jie siekia toliau: apie 200 m. Andrėjas, garsaus pranašo sūnus ir miesto veikėjas, įamžino savo protėvius, užimtus postus ir tai, kad „dariau visa kita, ką tik galėjau, su saiku."[24] Žemiau įrašytame eilų pluošte valdovas Apolonas buvo prašomas „pažvelgti į jį meiliomis akimis". Ar Apolonas „liudijo" ir apie Andrėją, nors jo įraše apie tai aiškiai nesakoma? Negalime būti tikri, tačiau galime šį tą pasakyti apie vieną „rekomendacijos", skirtos pačiam jos gavėjui, tipą.

Nuo III a. pradžios iki vidurio dievas ypatingai pagerbė Ulpijų Atenagorą, pranašą ir miesto magistratą.[25] Jis skyrė jam orakulą „automatiškai", nuo graikiško žodžio *automatizein*, reiškiančio „veikti arba kalbėti be pagalbos iš šalies." Spontaniškų šio tipo orakulų mūsų turimoje įrašų medžiagoje nebuvo pasirodžiusių nuo VII a. pr. Kr. Delfų legendų laikų. Vieną dieną savo iniciatyva Apolonas išgyrė šį pranašą, kuris taip pat savo valia tais pačiais metais buvo apsiėmęs eiti aukštą pilietinę tarnybą. Tad šis įvykis buvo išskirtinis, leidęs suprasti, kad Apolono „liudijimas" paprastai nebūdavo spontaniškas ir kad jį paskatino ypatingas klausimas. Poseidonijo rekomendacijos formuluotės leidžia manyti, kad ji buvo duota pranašo inauguracijos metu. Atrodo, kad pranašas apsirengdavo savo drabužiais, užsidėdavo paprastą vainiką ir rengdavosi sumokėti brangią savo tarnybos kainą, stodamas amžininkų akivaizdon. Jeigu jie dievui užduodavo klausimą – galbūt „ar tu patenkintas mūsų išrinktu pranašu?" – tada jis gaudavo „liudijimą" apie savo nuopelnus. Šios progos buvo ne vienintelis „rekomendacijoms" tinkamas metas: Flavijus Ulpianas jas gaudavo „dažnai". Tačiau būtent apie jas žinome geriausiai.

Kaip ir Apolono patarimas dėl tarnybos laiko, šie „liudijimai" leido pagonių religijai sklandžiai laikytis. Jie patvirtindavo pranašo pasirinkimą ir suteikdavo garbingą atlygį būtent tiems žmonėms, iš kurių tarnybos našta pareikalaudavo didelių išlaidų. Apolono žodžiai galėjo atlikti taikytojo vaidmenį platesne prasme. Didimuose matėme jį savaip pakreipiant konkurenciją, kilusią tarp aukojimų ir senovinių giesmių, – labai gali būti, kad jai vadovavo vienai dinastijai priklausantys pusbroliai. Neseniai sužinojome apie tos pačios datos ir panašios progos tekstą iš Delfų.[26] III a. viduryje Sido miestas, esantis pietvakarių Azijoje, gavo puošnų naują akmeninį podiumą, – labiausiai tikėtina tai buvus muzikinių varžybų, vykusių „pitinių" žaidynių metu, vietą. Be kelių meniškų

reljefų joje buvo iškalti du keturių hegzametro eilučių pluoštai; kiekvienas iš jų buvo dedikuotas asmeniui. Eilės teikė moralinių patarimų apie kuklumo praktikavimą ir patvirtino jų adresatų „kuklias mintis". Podiumą buvo dedikavę du miesto tarybos nariai, tėvas ir sūnus, ir turimi duomenys apie „pitines" šventes, apie Sido kultus bei šio miesto monetas leido eiles susieti su pačiu Apolonu. Jos yra ne tik puiki medžiaga apie Delfų klientūrą ir poetinius gebėjimus iki pat II a. šešto dešimtmečio, – dažnai manyta, kad tuo laiku šventovė jau buvo nugrimzdusi į tylą. Eilės taip pat liaupsina apolonišką „kuklumo" dorybę dviejų miesto tarybos narių asmenyse, ji priešinama „blizgantiems apdarams", kuriuos vilkėdavo atletų šventėmis rūpinęsis aukštas pareigūnas, tikriausiai agonotetas. Galbūt pernelyg rizikinga už šių eilučių įžvelgti atvirą ginčą, tarsi du miesto tarybos nariai būtų šventei dovanoję puikų monumentą, suerzindami vyresnįjį pareigūną, kuris kitu atveju būtų vadovavęs reginiui. Kaip ir Didimų tekstas apie muziką, eilutės patvirtina vienos grupės naujovę, primindamos labdariams, kad jie dievams patinka savo vidumi, o ne savo pareigų atributais.

Šiuos klausimus apie kultus ir jų darbuotojus tik žingsnelis teskiria nuo klausimų apie galimą žmonių kišimąsi į susijusius su dievais dalykus ir sritis. Pradžioje orakulai galėjo atpažinti nenatūralias keistenybes, savotiškus atradimus, kuriuos aptarinėdavo romėnai, kartais sutartinai paskelbdami juos „stebuklingais ženklais."[27] Tarp maždaug 110 ir 115 m. po Kr. Perinto gyventojai aplankė Klarą, nes savo teritorijoje buvo aptikę šį tą keista. Jų įrašas to konkrečiai neįvardija, tačiau tai galėjo būti dievo atvaizdas, dingęs prieš daugelį metų kažkokioje tolimoje vietoje: po savo atradimo jie jį „pastatė". Kaip ir stebuklingos ikonos, „rastos" katalikiškos Europos kaimo vietovėse, šios dingusios dievų statulos kėlė religingą susidomėjimą. Kad problemą išspręstų, Perinto gyventojai pasiuntė į Klarą kelis labai aukštos padėties piliečius, vedinus devyniais mažais choro berniukais, iš kurių šeši buvo jų pačių sūnūs. Didimuose apie 200 m. labai fragmentiškame tekste pasakojama apie problemas, sukeltas kito panašaus „atvaizdo", ir užsimenama apie sapno vaidmenį bei poreikį „sušvelninti" padarinius. Vienas žymiausių pavyzdžių naujai iškilo į viešumą II a. pr. Kr. Helenizmo amžiuje netoli nuo Mileto esančios Magnezijos gyventojai buvo siuntę pasiuntinius pas Delfų Apoloną klausti patarimo apie Dioniso atvaizdą, kurį vieną dieną rado miško tankmėje. Apolonas liepė pasikviesti keletą menadžių ir savo mieste, tarp „jo didžių ir galingų žmonių", įsteigti dievo kultą. Geri orakulai niekada nebuvo išmirę, bent jau kol puoselėjo kultą ir gyrė miesto dorybes. II a. po Kr., kokiems keturiems amžiams praėjus po šio teksto paskelbimo, karštas Dioniso garbintojas vėl jį įrašė ir pateikė ant kolonos Magnezijoje.

Dingę atvaizdai buvo tik viena iš daugelio panašių problemų.[28] Kai nežinomas Romos imperatorius įsakė praplatinti Sirijos upę Orontą jos kelyje į Antiochiją, darbininkai atkasė milžiniškų griaučių kaulus. Pasiuntiniai išvyko į Klarą, kurio Apolonas paskelbė, jog kūnas esąs herojaus Oronto, „kilusio iš Indijos". Vėliau šiuo pasakojimu gardžiavosi Filostratas: dievo prireikė dinozauro kaulams paaiškinti. Apolonas susidorodavo ir su jūros keistenybėmis:

Didimuose jis patvirtino egzistuojant Tritonus, „Poseidono kūrinius, vandens pabaisas“, ir jo tekstą pagarbiai citavo pamaldūs II a. po Kr. rašytojai. Vėlgi galime suprasti, kaip natūralu buvo žynei Aleksandrai kreiptis į Apoloną, kai ją užklupo didžiausioji keistenybė, dievų apsilankymai sapnuose.

Šias problemas sukeldavo žmonių kišimasis į dievų sritį. Būtent šioje šviesoje galime suprasti kitokio pobūdžio kišimąsi, Milete bauginusį statybų rangovus, – apie tai sužinome iš viešo įrašo su orakulo tekstu, kurį jie įtaisė ant užpakalinės Mileto teatro sienos šalia viršutinės laiptų eilės.[29] Statybų rangovai, atsakingi už pastato dalį, dievo klausė, ar jie turį „užbaigti skliautus ir arkas“ ir „ar jie turėtų darbą laikyti suteiktu jų gimtojo miesto, ar kitokio pobūdžio darbu“. Klausimas buvo skaitomas kaip statytojų streiko epizodas: kada gi galėjo Apolonas būti dar naudingesnis, kaip tada, kai padėdavo dviem pusėms susitarti neprarandant reputacijos? Vis dėlto jo dalyvavimą lėmė kita priežastis. Darbus prižiūrėjo vienas iš jo pranašų, tačiau neseniai tas žmogus mirė. Visai suprantama, kad darbininkai kreipėsi į Apoloną, norėdami išsiaiškinti, ar jiems tęsti darbus laikantis jo pranašo planų. Apolonas atsakė „žinovo“ tonu, kaip arbitras ir taikytojas. Pats pasitenkino daugiažodėmis bendrybėmis, samprotavimais apie smegenų ir raumenų reikšmę, apie gerų architektų trūkumą ir aukas Atėnei bei raumeningajam Herkuliui. Užklausimas galbūt priklauso Hadriano valdymo laikotarpiui, kai vyko didieji Mileto teatro statybos darbai.

Kaip rodo šis atsakymas, būta galimybių gauti dievo patarimą dėl bet kokio asmeninio verslo: klientams galbūt rūpėjo gauti nurodymų, kurį dievą jie turėtų pagerbti, kad galėtų labiausiai tikėtis sėkmės. Ateities spėjimas jiems to nepasakydavo, užtat pasakydavo įkvėptasis orakulas, ir būtent šioje šviesoje galime įvertinti įstabų klausimą ir atsakymą, duotą apie 150–200 m. po Kr., įrašytą ant Mileto Sarapido šventyklos sienų.[30] „Apfionas, dar žinomas kaip Heronas, iš Aleksandrijos“, klausė Apolono apie savo perspektyvas arenoje. Jis gražiai suvokė nuolatinę savo gyvenime juntamą dievų pagalbą: pats buvo teatro „žvaigždė“ ir, – sakė jis, – „šalia stovėjo“ jo protėvių dievai, lygiai kaip ir tu, viešpatie, visuose jo reikaluose“. Jo klausimas buvo štai koks: ar ji „elgdavosi garbingai kaskart, kai šokdavo ant pirštų galų ir tramdydavo jaučius ir ar jis tarnaus [Apolonui?] nesutepdamas gero vardo?“ Apolonas jam liepė melstis įvairiems dievams ir džiaugtis jais kaip savo „globėjais“: regis, Apfionas buvo jaučių tramdytojas, šokdavęs ant jų nugarų. Jam reikėjo dievų patvirtinimo, kad jo veikla „garbinga“, ir jį gavęs jis taip didžiavosi, kad įrašė gerai matomoje Sarapido, – dievo, kurio „budrią akį“ Apolonas jam buvo liepęs „permaldauti“, – šventovės vietoje. Teksto stilius ir sandara buvo gremėzdiški, kokių ir galima tikėtis iš savais žodžiais rašančio jaučių tramdytojo. Vėlgi nepakako gauti orakulą, liaupsinantį klausėją, vietą ar kultą. Dar reikėjo paskelbti jo įrašą, kad kiti amžiais galėtų skaityti ir žavėtis; ar iškalti tokį malonų tekstą skatino žyniai, pvz., Serapido žynys? Antikoje orakulai pelnėsi iš šios bendros jungties, pagal kurią įrašytieji tekstai vienai šaliai buvo labai naudingi, o kitai – visai nenaudingi.

Šie ir kiti klausimai labai išraiškingi, tačiau jie – tolimas atgarsis iš laisvos

graikų praeities, kai kretiečiai Delfų žyniai padėdavo Spartai kurti įstatymus ir, kaip buvo sakoma, įkvėpė pirmuosius graikų tiranus. Plutarcho diskusijos dalyviai ilgesingai prisiminė praeitį, kai orakulai sprendė užsienio politikos klausimus ir patarinėjo savo klientams karo metu. Tačiau galimybių spręsti svarbius klausimus vis dar buvo, ir Plutarcho požiūris pernelyg neigiamas. Didimuose pranašas Poplas klausė, kaip geriausia kreiptis į imperatorių dėl finansinės paramos; Atėnuose turime mažoje kulto lentelėje įrašytą Asklepijo orakulą, nurodantį vienam savo garbintojui, kaip geriausia kreiptis į imperatorių prašant malonių.[31] Tą žmogų galime atpažinti kaip 209–210 m. Achajos vietininką ir pamatyti, kaip kintant laikams plėtėsi dievų akiračiai. Graikų klausimus dievams sufleravo nebe karų krizės, o problema, kaip prieiti prie Romos pareigūnų. Ką gi galima pasakyti apie pačių imperatorių klausimus ir klausimus, užduodamus apie juos?

Čia įžengiame į pavojingą, tačiau viliojančią sritį. Imperatorių valdžios įvedimas Romoje ateities spėjimui ir „informacijų technologijoms" suteikė naują dėmesio centrą: valdžia dabar buvo sutelkta asmenyje, todėl ypač naudinga tapo žinoti asmens gyvenimo kelią. Romoje senesnysis valstybės ateities spėjimo stilius nunyko, atsiradus naujiems monarchijos reikalavimams:[32] graikų pasaulyje karaliaus valdžia nebuvo naujovė, tačiau apie esamų ir būsimų valdovų orakulus girdime kur kas daugiau, iš dalies dėl to, kad Romos imperatoriai priklausė ne tokioms patvarioms dinastijoms ir buvo daugiau galimybių, kad įsikiš pašalietis ar įvyks staigus pokytis. Buvo manoma, kad Didimuose Apolonas davęs palankų atsakymą jaunajam Trajanui; iš tiesų tapęs imperatoriumi Trajanas pastebimai apdovanojo šventovę. Pasak Diono, buvo tikima, kad Dzeuso Belo šventykla Apamėjoje keliomis sunkiai suprantamomis Homero eilutėmis kreipėsi į jaunąjį Severą, kuris prašė patarimo kaip privatus pilietis. Galbūt kažką panašaus Didimuose išgirdo Trajanas. Ištrauktos iš konteksto Homero eilutės galėjo skambėti labai dviprasmiškai.[33]

Viešumoje naujų dinastijų įkūrimas išties buvo susijęs su dievų pritarimo ženklais ir pranešimais apie jį; šis modelis nuo Vespasiano laikų tęsiasi iki IV a.: tokioje perspektyvoje Konstantino palankumas Kristui tebuvo vienas epizodas uzurpatorių religinės reklamos istorijoje. Tačiau ir mums, ir amžininkams sunku aiškiai atskirti tikrus prieš įvykį gautus patarimus nuo pasakojimų, kuriuos imperatorius ir jo šalininkai mėgdavo paskleisti jau po įvykio. Teiravimasis apie imperatoriaus ateitį ir toliau buvo traktuojamas kaip išdavystei tolygus įžeidimas, už kurį griežtai bausta. Nuolat pasikartojanti įstatymų ir praktikos neatitikimo istorija leidžia spėti, kad ši sritis tebeviliojo, tačiau, suprantama, teirautasi privačiai, o ne šventykloje tespodų, pranašų ir sekretorių akivaizdoje.[34] Pasak Diono, Apamėjos Dzeuso Belo šventykla Severo valdymo laikotarpiu pagyvenusiam pretendentui pateikė kelias skirtingas Homero eilutes, kuriose senas ir pavargęs valdovas buvo priešinamas naujam karingam nugalėtojui. Dzeusas Belas anaiptol nebuvo homeriškų sąmojų lobynas, juolab kad vėliau kalbėta, esą tos pačios trys eilutės buvusios pateiktos nevykėliui

Konstantino varžovui. Jos, be abejo, buvo sąmojingas pramanas; vėliau nuo šios gudrybės nukentėjo Severas. Buvo teigiama, neva įžengęs į sostą jis vėl kreipęsis į Dzeusą Belą, bet atsakyta jam tebuvo eilute iš Euripido: „Visi tavo namai mirs kraujyje". Jei ši eilutė išties būtų buvusi kada nors ištarta, tai būtų įžvalgus iššūkis bet kuriai imperatorių dinastijai, tačiau, be abejo, istorija buvo pramanyta, atsiliepiant į tvirtinimą, esą Dzeusas Belas pritaręs Severo paskyrimui.

Vis dėlto imperatorių įpėdiniai ir jų perspektyvos buvo ne vieninteliai neaiškūs valstybiniai klausimai; o kaip su esamais imperatoriais ir jų perspektyvomis kare? Čia, kad ir ką sakė Plutarchas, buvo sena ir nuolatinė pranašavimo dirva.[35] Imperijos laikotarpiu karingi valdovai kreipdavosi į šventoves patarimo; krikščionių imperijoje jie klausdavo krikščionių „šventuosius vyrus". Sakoma, jog Trajanas Balbeke teiravęsis Dzeuso apie savo perspektyvas Rytų kare ir klaidingai suprato atsakymo užuominą apie savo mirtį. Konsultacija bent jau buvo patikima: per visą Antiką karvedžiai jautė poreikį žinoti, kokius dievus jiems pagerbti pasisektų „kuo geriau". Turbūt esama tiesos pasakojime, kad II a. devintame dešimtmetyje imperatorius Karas išžygiavo į Rytus prieš Persiją palaikomas orakulo. Ilgos tradicijos paveldėtojas buvo ir Julianas, kurio Rytų kampaniją IV a. septintame dešimtmetyje paskatino dievų žodžiai.

Galbūt galimybių turėjo ir tie, kurie bijojo imperatoriaus, ir tie, kurie imperatoriais tapti norėjo patys? Čia klausimai buvo ganėtinai pavojingi, tačiau ne kiekviena orakulo šventovė buvo vieša; vienu privačios šventyklos atveju galime neabejoti, jog įvyko būtent tokio pobūdžio konsultacija.[36] Apie ją žinome iš paties Diono, tyrinėjusio Kondiano istoriją; šis senatorius savo kailiu patyrė didžiausią imperatoriaus tironijos siautėjimą. II a. devintame dešimtmetyje imperatorius Komodas surengė senų, garbingų Kondiano dėdės ir tėvo žudynes ir jo brolio mirtį. Kondianas apgaule paspruko ir kaip žymus žmogus klajojo po imperiją. Keliaudamas apsilankė Male, kreipėsi patarimo į herojaus Amfilocho sapnų orakulą ir šventovės paminklinėje lentelėje paliko nupieštą savo sapną; piešinyje pavaizduotas dvi gyvates smaugiantis vaikas ir fauną persekiojantis liūtas. Apie šią lentelę žinome todėl, kad pats Dionas ją matė jaunystėje, kai jo tėvas II a. devintame dešimtmetyje buvo Kilikijos vietininkas. Atrodo, kad Kondianas bus apsidžiaugęs tinkamu, nors ir dviprasmišku sapnu, kurį, kaip išsiaiškino Dionas, galima sieti su Herkuliu, Komodo ypač gerbiamu dievu. Lygiai kaip Herkulis buvo pasmaugęs dvi gyvates, taip ir Komodas jau buvo pasmaugęs Kondiano tėvą ir dėdę bei persekiojo Kondianą, nekaltą „fauną". Sapno orakule iniciatyva priklausė ne pranašui, o paties kliento vaizduotei. Todėl „prasmė" galėjo būti aktuali ir aiškesnė: lentelė yra puiki įžvalga į imperatoriaus valdymo siaubus ir jų poveikį asmens mąstymui.

Taigi ne visai teisus buvo Plutarchas, užsimindamas, kad orakulų galimybės sumenko pasibaigus laisvam politiniam gyvenimui. Monarchija nustatė savus laikinus poreikius. Apskritai jos laikotarpiu užduodami klausimai ne itin skiriasi nuo tų, kuriuos randame įrašytus kitų asmenų: kokius dievus reikia garbinti ir kaip geriausia pareikšti pagarbą, kad viskas kuo geriau klotųsi? Šie

klausimai susiję ne tik su naujais rizikingais sumanymais, karu ar podiumo dovanojimu, šokiu ant jaučio nugaros ar teatro statybomis. Jie susiję su kylančiomis abejonėmis ir problemomis, paskyrimu viso gyvenimo tarnybai, rastomis statulomis ar herojų kaulais, netikėtai užplūdusiais sapnais apie dievus. Šiuos klausimus vienija nuolatinis anapusybės pojūtis: žinojimas apie galimą dievų pyktį, jo baimė ir noras jį „permaldauti" ir nukreipti atlikus tinkamą veiksmą. Neseniai Libijoje rastas Amono orakulas prasideda reikšmingu patikinimu: „nebijok, Kizikai", jeigu tavo piliečiai dievą garbins šiuo ypatingu būdu.[37] Tad pagaliau šioje bendroje srityje susitiko epifanija ir orakulai. Tai mums padeda įvertinti geriausiai paliudytą orakulų vaidmenį: jie vykdė tarnybą, kai kam atverdavusią duris į ištisą religijos paskirtį, „nelaimių paaiškinimą".

Kai du Azijos miestai baiminosi barbarų antpuolių, Klaro Apolonas, kaip matėme, jų rūpesčius suvertė dievui Arėjui ir patarė surišti jo statulą, kad apsisaugotų nuo barbarų. Šio tikėjimo statulos galiomis patrauklų atitikmenį galima rasti Klaro skelbtoje aukštesniojoje teologijoje. Taip pat matėme, kaip Didimų Apolonas paaiškino nepaprastą nelaimę, ištikusią medkirčių grupę, – jie buvo rasti lauke negyvi: pasak jo, už šias „pjūklų skerdynes" atsakingas esąs Panas, tačiau jei ne jo priešė Artemidė, galėjo būti kur kas blogiau. Todėl nenuostabu, kad mažiau regimi priešai taip pat priklausė orakulų kompetencijai.[38] Pačiame Atėnų Akropolyje, šalia Partenono, stovėjo motinos Žemės atvaizdas; ji kilo aukštyn nuo akmens postamento ir tiesė į viršų maldaujančias rankas; statulą matęs Pausanijas aiškino, kad ji sausmečiu meldžianti Dzeusą pasiųsti jai lietų. Įrašas akmenyje, datuotas Hadriano laikotarpiu, apie 120 m. po Kr., nurodo, jog atvaizdą pastatyti liepė orakulas. Turime panašios datos ar kiek ankstesnį įrašą su klausimu Mažosios Azijos Miesto Grinėjo Apolonui; teiraujamasi, kokius reikia atlikti garbinimo veiksmus, kad derlius būtų didesnis. Akivaizdžiai galime iš Klaro kildinti Bitinijos (pietvakarių Turkija) mieste Nikomedijoje rastą eiliuotą tekstą, patariantį sausros metu atiduoti garbę Mėnesiui ir vėjams. Čia dievas kreipėsi į „miesto valdovą": kaip pamatysime, didžiosios amžiaus krizės skatino miestus siųsti į šventoves labai žymius piliečius. Šie pasiuntiniai priklausė šeimoms, kurias geresniais laikais pažįstame iš jų pastatų, kalbų ir dovanotų teatro reginių. Sunkiais laikais jie bijojo aiškaus dievų pykčio; būtent šie žmonės vadovavo krikščionių persekiojimams.

Baimės visuomet padėdavo Apolonui puikiai pasipelnyti, ir nebuvo didesnių siaubų už Antoninų ir Severo amžiaus maro epidemijas ir žemės drebėjimus. Didimų Apolono kulto pati pradžia buvo susijusi su maro išvarymu; III a. šeštame dešimtmetyje Apolonas vis dar prisiminė, kaip jis „padarė gėdą" Likimo deivių gijoms ir sulaikė epidemiją. Į šventovę turbūt buvo kreiptasi šių pastarųjų krizių metu, tačiau lankytojai rezultatų akmenyje neįamžino. Užtat apie Apolono gydomąsias priemones žinome iš žavaus orakulų rinkinio; jų dauguma kilę iš miestų, buvusių Klaro klientais. Jų data nenurodyta, tačiau keturi svarbiausi galbūt susiję su didžiąja II a. septinto dešimtmečio epidemija, kai Romos kariuomenės daliniai grįždami iš Rytų parsigabeno namo ligą, kurios

poveikis buvo baisus kaip raupų.[39] Orakulus, ypač Klarą, pasak mačiusiųjų, užplūdo persigandę klientai; šiais metais mūsų turimi įrašai rodo, kad tarp apsilankiusių būta žmonių iš kelių tolimų miestų, kurių vardai Klaro įrašuose vėliau nebepasirodo. Randame žmogų, pasiųstą pas Apoloną iš Trakijos miesto Odeso; jis „išvarė ligą" iš savo bendrapiliečių. Panašu, kad šiuo atveju orakulo vaistai bus suveikę. Žinome apie Trakijoje, netoli dabartinio Edirno, rastą skulptūrinę grupę, kurią „pagal Klaro Apolono orakulus" dovanojo keturios moterys; ji galbūt stovėjo ant miesto fontano, sergėdama vandens švarą. Tačiau nuodugnesni nurodymai yra išlikę kitur.

Klaro Apolono orakulų apie marą fragmentus mums yra palikę trys miestai: Pergamas, Kalipolis (netoli dabartinio Galipolio) ir kuklus mažytis Lidijos miestelis Cezarėja Trocheta. Du pastarieji traktuojami kaip metro ir stiliaus *tour de force*.[40] Dievas kalbėjo labai aukštu stiliumi, apraudodamas nelaimę (kiekvienam miestui šaukdamas „Varge! Varge!"), hegzametrą keisdamas dar trimis skirtingais metrais, perteikiančiais ilgus, emocingus atsakymus. Nė vienas iš šių tekstų neaiškino maro priežasčių; jie tik siūlė vaistus. Cezarėjiečiai gavo gyvą eiliuotą maro paveikslą; jis „viena ranka mojavo keršto kalaviju, o kita kėlė didžiai gedulingus ką tik nukirstų mirtingųjų šešėlius" (galbūt). Liko tik dalis dievo nurodytų vaistų, tačiau jie atitinka jo senamadišką stilių. „Dieviškasis įstatymas", – sakė jis, – reikalauja, kad jo klientai semtų tyrą vandenį iš septynių šaltinių, kuriuos prieš tai tegu rūpestingai apsmilko. Tada jie turi apšlakstyti namus „nimfų, tapusių palankiomis" vandeniu ir savo lygumos viduryje pastatyti Apolono lankininko statulą su lanku rankoje. Ten, galima numanyti, jis „iššaudys" įsiveržiantį priešą – patį marą.

Kalipoliui buvo įsakyta pastatyti panašią statulą, „saugotoją nuo maro", ir liepta aukojamų gyvulių kraują atnašauti „požemio dievams", o visą gyvulių mėsą sudeginti su prieskoniais.[41] Šio holokausto laužą reikėjo apšlakstyti „ryškiu vynu ir pilkšvu jūros vandeniu"; aukos, ožys ir avis, turėjo būti juodos. Cezarėja neabejotinai buvo gavusi panašius nurodymus dėl aukojimų, tačiau tarp išlikusių eilių jų nėra.

Pergamo tekstas meistriškiausias iš visų trijų; jis įterptas į įspūdingus hegzametrus, pirmose devyniose eilutėse liaupsinami piliečių protėviai, artima giminystė su dievais ir paties Dzeuso jiems suteikta ypatinga garbė.[42] Ant stačios Pergamo kalvos, – teigė Apolonas, – buvo padėtas ką tik gimęs kūdikėlis Dzeusas; dievo pareiškimas paneigė daugybės miestų tvirtinimus, esą naujagimį dievą priglaudė jie, o ne Pergamas. Nenuostabu, kad Pergamo gyventojai ir taryba priėmė nutarimą, kad atsakymą reikia įrašyti ant kolonų ir viešai rodyti „agoroje ir šventyklose". Be to, jis siūlė patarimą. Apolonas norėjo įtikti savo sūnui, Asklepijui, taip pastebimai gyvenusiam šiame mieste; taigi jis liepė Pergamo delegacijos vadovui grįžus namo miesto jaunuomenę, arba efebus, suskirstyti į keturias atskiras grupes. Jis pavadino juos „chlamidžių nešiotojais", – chlamidės, arba kariniai apsiaustai, buvo užuomina į garbingą makedonišką kilmę, – ir kiekvienai grupei liepė giedoti himną tam tikram dievui, tuo

tarpu jų bendrapiliečiai juos palaikydami turėjo puotauti ir aukoti. Iškilmės turėjo trukti septynias dienas; ši aplinkybė reiškia, jog iš trijų žinomų konsultuotis į Klarą vykusių miestų Pergamui buvo parodytas didžiausias prielankumas. Kiekvieną nuliejimą turėjo lydėti maldos, kad maras iškeliautų į „nutolusį tolimųjų priešų kraštą", galbūt į Partiją, iš kurios buvo atvykęs. Pergame išliko jaunuolių himnas Dzeusui; tai puikus kūrinys, kviečiantis Dzeusą „maloningai ateiti" ir pagerbti miestą savo apsilankymu. Jo bičiuliai tikriausiai buvo pilietinės ir socialinės santarvės dievai, o pats jis buvo sveikinamas labai pagarbiai. Jis „gyvenąs titanų aukštybėse", Saulės valdose, didžiausias derliaus ir metų laikų viešpats. Klaras tikriausiai buvo nurodęs tikslius žodžius šiam iškilmingam, archajiškam hegzametriniam himnui, klasikiniam tekstui apie tikėjimą dievų epifanijomis.

Gydymo priemonės pasirodė neveiksmingos. Nieko gero nedavė gyvulių aukos, kiek labiau pasisekė Apolono statulų meistrams. Vis dėlto tai netrukdė pasitikėti dievu. Kaip nuovokus pranašas, Apolonas nepranašavo lengvų rezultatų: jei kilsiąs antras protrūkis, – sakė Kalipoliui, – jis greitai pasiųsiąs kitą vaistą. Dievų pykčio eigos nuspėti nebuvo įmanoma, tačiau galų gale Apolonas pasirodydavo teisus. Ilgainiui maro epidemija baigdavosi; jei baigdavosi negreitai, dėl to kaltas atrodė dievų pyktis, bet ne Apolono patarimo kokybė. Išgyvenusieji galiausiai jį įvertindavo, o mirusieji kitokios nuomonės pareikšti nebegalėjo.

Nors nė vienas iš šių tekstų neaiškina, kodėl kilo maras, kiekvienas mums primena, kaip politeizmas galėjo numatyti bet kokias pasekmes: nelaimes buvo galima suversti vienam iš daugybės dievų. Norėdami aiškiau šią nuomonę išdėstyti, galime pagaliau žvilgtelėti į orakulus, neseniai rastus Hierapolyje, pietvakarių Turkijoje. Vadovaujantis pilietis juos pargabeno iš Apolono ir įrašė ant akmens luitų savo mieste (dabar Pamukalė). Jie aiškino, kad marą sukėlė motinos Žemės pyktis dėl to, kad buvęs užmuštas jos sūnus Pitonas.[43] Aiškinimas be galo įdomus. Esamą nelaimę jis susiejo su tolimu mito epizodu, mito, atsiradusio prieš tūkstantį ir daugiau graikų priešistorės metų. Pasak teksto, „piktas dievų apmaudas" skaudinąs „daugelį miestų ir tautų", o gydomoji priemonė – atnašauti „nuliejimus ir nepriekaištingas hekatombes", taip išvengiant „kilniojo pykčio". Žmonės privalą užmušti tinkamas aukas, skirtas Žemei, Eteriui ir požeminio pasaulio dievams; aplink visus miesto vartus jie turį pastatyti Klaro Apolono, „iš tolo šaudančio savo šventomis strėlėmis", atvaizdus. Kai „blogio jėgos apmaldytos, – įsakė dievas, – muzikantai berniukai ir mergaitės [tegu] eina kartu į Klarą, su hekatombėmis ir džiugiais nuliejimais." „Dažnai", – nusiskundė jis, – buvo gelbėjęs savąjį miestą, tačiau negavo savo dalies nei mėsos aukos. Jei piliečiai padarys kaip jo liepti, ateityje bus turtingesni ir saugesni, nes jie kilę iš dievo „per jo herojų Mopsą ir Apoloną Karietį."

Tekstas labai daug ką paaiškina. Sykį, sakė dievas, marą geriausiai įveikė lankininko Apolono atvaizdai ir aukos stichijoms, iš kurių mįslinga archajine kalba aprašytas didžiulis Žemei skirtas holokaustas. Vėlgi jautėsi pataikavi-

mo miestui gaida: Hierapolis, pasak Apolono, buvo kilęs iš vietinio Apolono ir herojaus Mopso; šią legendą galime atsekti II a. pr Kr. miesto monetų atvaizduose.[44] Toliau tekstas mums atskleidžia, kaip elgtis į Klarą atvykusiai delegacijai. Dievas nurodymus davė pats lygiai tokia pačia forma, kokią paskui matome Klaro šventyklos įrašuose: panašius nurodymus, kaip dabar žinome, Libijos Amonas buvo perdavęs savo garbintojams iš Kiziko, miesto, kurį kitais atžvilgiais sietume su Delfais, o vienu atveju – su Didimais. Klarui padėjo kitų dievų patarimai, o Hierapolyje, kaip galime pastebėti, Apolonas gydymą pasiūlė tik tada, kai maras jau buvo praėjęs. O gal jis pats bijojo užsikrėsti? Kol kas dar nekalbėjęs už Makrą, jis reikalavo, kad klientai atnašautų jam mėsą: himnai ir maldos nebuvo ypatingas jo pomėgis, dievai taip pat turėjo gauti savo hekatombes.

Šio orakulo kilmė dar nėra išaiškinta, tačiau tai nėra vietinio Apolono Kariečio patarimas. Vienu požiūriu, jį galima priskirti Klaro dievui, tačiau iš Klaro kalbantis Apolonas jame aiškiai išskiriamas kaip atskiras Apolonas, jo atvaizdai minimi trečiu asmeniu.[45] Hierapolio nėra tarp Klaro klausinėtojų, kurių sąrašai iki šiol buvo paskelbti, ir miestas savo vadovo Apolono ieškojo kitur. Tai buvo ankstyvoji Seleukidų karalių kolonija, kaip ir kitos kolonijos, susijusi su Delfų Apolonu Pitiečiu. Apolono Pitiečio kultai ir žaidimai buvo ryškus miesto akcentas; neseniai miesto teatre rastas reljefas rodo, jog pats Hierapolio miestas turėjo Apoloną Pitietį. Orakulą įrašė asmuo, „paliepus Apolonui Archagetui", arba „įkūrėjui ir vadovui."[46] Hierapolyje šis Apolono titulas ypač pabrėžiamas monetų atvaizduose ir miesto įrašuose; kaip ir kitur, jis galiausiai nurodo į Delfų Apoloną, didįjį dievą kolonizatorių. Esama dviejų alternatyvų: arba orakulas buvo duotas vietinėje Apolono Įkūrėjo šventovėje, arba, priešingu atveju, jo buvo prašyta pačiuose Delfuose.

Vietinė alternatyva yra sulaukusi bendros paramos: miestas turėjo vietinę orakulo šventyklą, kurio eilės, sakė Livijus (apie 10 m. pr. Kr.), buvusios „gana išdailintos", kaip ir kitoje panašioje kolonijoje, Laodikėjoje, tarp Hierapolio piliečių buvo vietinių pranašų.[47] Vietinio Apolono orakulo egzistavimas Laodikėjai netrukdė nuolatos siųsti į Klarą chorų; galbūt jiems vykti įsakė vietinis dievas, kaip mūsų tekste. Dievas sako: „Visuomet lankykite Apoloną Karietį, nes jūs esate mano įpėdiniai." Vis dėlto galime tikėtis, kad jei čia būtų kalbėjęs Karietis, jis būtų sakęs: „Lankykite mane"; sprendžiant iš įžangos, tekstas buvo „Apolono Įkūrėjo", ne Kariečio; dar galima numanyti ir Delfų variantą. Žinome, kad imperijos laikotarpiu netoli esantis Tralio miestas gavo kitą Delfų orakulą. Jis buvo „duotas" „žyniui", vėlgi labai įtakingos miesto šeimos nariui.[48] Tekstas eiliuotas, taigi jis turbūt vėlesnis nei Plutarcho veikalas, o jo gavėjo vardas tinka II amžiui po Kr. Žemės drebėjimas tekste kildinamas iš dievų „tūkstantmetės" rūstybės; patariama kulto veiksmais atiduoti garbę Poseidonui, požeminių smūgių dievui. Ir vėl nurodomi tikslūs epitetai, kuriais turi būti kreipiamasi į dievą.

Hierapolyje dievas taip pat kalbėjo apie dangaus „sielvartingą pyktį" ir „rūs-

tybę". Paaiškinimas panašus į delfiškąjį; svarbiausia, kad panašus ir palydimasis mitas.[49] Būtent Delfuose iš Apolono lanko paleistos strėlės pakirto slibiną Pitoną. Visoje Azijoje šiedu pavyzdžiai yra vieninteliai; ankstesnysis priklauso Marko ir Veros bendravaldystės laikotarpiui, visiškai sutampančiam su didžiojo Azijos maro laikais. Hierapolis išliko ir išdidžiai rodė dievo žodžius savo monetose. Scena yra akivaizdžiai delfiška; ji niekaip nesusijusi su Kariečio mitu ir atributais. Delfuose Apolonas buvo miesto „įkūrėjas ir vadovas", jo vyriausiasis protėvis, kaip sakė dievas. Labai gali būti, kad orakulas su delfišku aiškinimu kilo iš paties Delfų Apolono.

Jei tai tiesa, esame radę didžiulę retenybę, vienintelį likusį eiliuotą tekstą iš Imperijos laikotarpio Delfų. Jis tikriausiai ankstesnis nei III a. pradžios, kaip galima spręsti iš monetų atvaizdų ir teksto akmenų apdirbimo: mieste atstatant kitą Apolono šventovę, paimtus akmenis naujai nušlifavo, kad būtų pritaikyti jai.[50] Vargu ar atstatymo data vėlesnė kaip maždaug 230 m., tinkama datuojant tekstą II a. septintuoju dešimtmečiu; Hierapolio statytojai su senaisiais savo orakulo tekstais elgėsi ne taip pagarbiai, kaip kiti miestai. Krikščionims Hierapolis buvo šv. Pilypo ir jo septynių dukterų pranašių miestas: neseni atradimai atskleidžia ir jo orakulų gausybę. Dar žinome, kad jame buvo alfabetinis orakulas, pagal įprastą metodą atsakinėjęs tvarkingomis sentencijomis; miestas turėjo ir šiuos puikius delfiškus tekstus, ir dar keletą kitų, kol kas tik fragmentais žinomų tekstų, kurie buvo gauti iš dievų ir įrašyti. Jie atitinka modelį, kurio galėjome tikėtis.[51] Viename dievas nustatė jo atstovų teisę gauti aukojamos mėsos gabalus, o kitame dievas patvirtino „kilmingai gimusių" žmonių, galbūt „karalių", išmintį ir aiškino, kokią naudą jiems teikia išmintingi apsvarstymai ir nuovokus valdymo stilius. Ketvirtasis atsakymas buvo skirtas visam miestui; čia buvo minimas „klausimas" apie „vandenis". Pasak labiausiai tikėtino vertimo, dievas čia priekaištavo visiems, kurie „manosi esą išmintingesni už nemirtinguosius", o toliau davė patarimų apie „vandenis" ir žemę. Galbūt miestas į jį kreipėsi sausros metu.

Šie neseni Imperijos laikotarpio orakulų išminties papildymai nėra netipiški. Jie liaupsino miesto valdytojus bendrais moraliniais teiginiais, padėjusiais jiems išlikti reikiamo lygio; patarė dėl kulto detalių, galėjusių sukelti ginčų; aiškino sausros ir maro priežastis ir siūlė gydymo priemones; tuo tarpu alfabetinis tekstas siūlė greitus atsakymus tiems, kuriems reikėjo nuolatinės sentencijų išminties. Šie vėlesni tekstai išliko tik fragmentais, neaiški jų kilmė, tiksliai nežinome nė to, kur ir kada jie pirmąsyk buvo viešai išstatyti mieste, tačiau bendras tonas atitinka kitą II a. ir III a. pradžios orakulų veiklą, kurią papildo puiki poetinė įmantrybė iš Delfų. Orakulai žmonėms nurodė, kuriuos dievus jie turi garbinti, kad klestėtų, ir kuriuos – permaldauti, kad išvengtų nelaimės. Kaltės dėl nelaimių jie nesuversdavo mirtingųjų nuodėmėms. Įvardydavo antgamtinius kaltininkus, o jų veiksmus kildino iš dangaus gyventojų nesantaikos. Artemidė buvo priešiška Panui, Žemė – Apolonui, mergelė Atėnė – meiliajai Afroditei; niokotojai barbarai buvo priskirti dievui Arėjui,

maras – Likimo deivių „gijoms".[52] Puikiame eiliuotame tekste, kuris įamžintas kaip gautas iš Balbeko, teigiama, jog Dzeusas kaltina Poseidoną už tai, kad šis sudaužęs jo šventyklos kolonas. Dzeusas įsakęs trečiajai pusei, galbūt šventovės Saulės dievui, pasikėsinti į Poseidono valdžią jūrai ir jam priminti: „Išmintinga yra, Poseidonai, paklausyti vyresniųjų brolių..." Atrodo, kad Poseidonas kolonas sudaužė per žemės drebėjimą.[53] Net jeigu tekstas suklastotas, jis atrodė patikimas, nes jame vienas dievas vertė kaltę kitam, kaip ir visi orakulų tekstai.

Taigi galime matyti, kad įkvėptieji orakulai ir toliau buvo paklausūs. Jie siejosi su dviejuose ankstesniuose skyriuose aptartomis temomis: nuolatinio gyvastingumo kultais ir nuolatiniu tikėjimu dievų pykčiu ir buvimu. Jais galėjo pasinaudoti kiekvienas, geradariai, kaimo žmonės ir ambicingos arenos žvaigždės. Jie išliko todėl, kad buvo naudingi, gindami savo miestus („dažnai", kaip Apolonas sakė Hierapoliui),[54] nuolatos „permaldaudami" dievus ir padėdami savo kultams lydėti laikų kaitą. Mums dauguma iš jų klausimų atrodo pernelyg skrupulingi, tačiau jie rodo, kokios svarbios tebebuvo praktinės smulkmenos miestų aukštuomenės atstovams, tokiems žmonėms kaip entuziastas Damianas, vadinęsis „dievų mylėtoju". Kadangi dievai buvo „esantys" ir „aiškūs", būtinai reikėjo jų klausti apie kultų pokyčius ir atradimus, galbūt susijusius su jais. Kitaip jie galėjo būti „nepalankūs" ir „stovėti šalia" žmonių supykę. Senasis pagarbios baimės ir artimumo derinys vis dar buvo gyvas.

Šie klausimai nebuvo gimę statiškame, abejingame amžiuje. Dažniausiai jie kilo iš pagrindinės problemos, religijos naujovių, kurių atžvilgiu graikų ir romėnų pasauliai aiškiai skiriasi. Romoje naujoves dažniausiai prižiūrėjo „penkiolikos vyrų" kolegija, galėjusi prieiti prie Sibilių knygų rinkinių.[55] Į šias senas orakulų ištarmes buvo kreipiamasi patarimo dėl naujų kultų ar esamų apeigų pakeitimų, ir dažnai jų reikšmė buvo susijusi su jų konsultantų žmonių sprendimais: iš esmės tai buvo uždaras dieviškosios išminties „kanonas". Tačiau graikų pasaulyje šie klausimai buvo užduodami tiesiogiai dievams.

Koks būtent stilius buvo laikomas tinkamu dievų atsakymams? Apie 120 m. Plutarcho ginčininkai Delfuose apraudojo eiliuotų orakulų tekstų išnykimą.[56] Jų trūkumas, – sakė jie, – iš dalies pakirto pasitikėjimą orakulų vietomis. Be to, Plutarchas sutiko, kad žmonėms nepatinka esamų tekstų „visiškas paprastumas", neleidžiantis tikėti įkvėptumu. „Žmonėms, – teigė jo paskutinis kalbėtojas, – pranašystėje reikia mįslių, alegorijų ir metaforų, lygiai kaip vaikams vaivorykštės ir kometos patinka labiau nei atviras žvilgsnis į saulę ir mėnesį." Poezijos amžiui, jautė jis, atėjo galas, o jo amžiaus šabloniški klausimai nebeskatino dviprasmiškumo.

Bendras Plutarcho požiūris buvo trumparegiškas. Atrodo, kad Didimuose eiliuoti orakulai buvo skelbiami I a. po Kr.; Klare prieš II a. ketvirtą dešimtmetį „pranašas" davė eiliuotus atsakymus, nors galbūt jie buvo standartizuoti. Po Plutarcho mirties ilgos ir įmantrios eilės vėl pastebimai išsiskleidė didžiosiose šventyklose, Amono oazėje Sivoje (kaip jau buvome atradę) ir netgi Delfuose, kaip matėme jų tekstuose, skirtuose Traliui ir Hierapoliui, Sidui ir mirusiam

Plotinui. Plutarcho laikais Delfų pranašė buvo paprasta kaimo mergaitė, tačiau žinoma, kad apie 200 m. po Kr. ja buvo labai aukštos kilmės moteris.[57] Ar šis pokytis padėjo pagerinti orakulų kokybę? Klare ją aiškiai pagerino ilgaamžis tespodas: galbūt Delfų grįžimas prie eilių labiau nei mums žinoma susijęs su šios pranašės iš aukštesnės klasės iškilimu.

Kai rašė Plutarchas, kauliukai ir alfabetiniai orakulai jau siūlė mįslingus atsakymus, vėlgi perteikiamus sklandžiomis hegzametro eilutėmis. Nors toli gražu neprilygdami vaivorykštei, jie neabejotinai buvo pranašesni už plyną giedrą dangų. „Iš nakties sutemų andai pasirodė šviesą skleidžiąs spindulys..." „Suvoki artėjantį sielos ir kūno apvalymą..." Galime puikiai suprasti, kodėl orakulas vartojo šį mįslingą stilių, turėdamas į bendrus klausimus atsakyti iš anksto parengtais atsakymais. Sprendžiant pagal Plutarchą, stilius neturėjo įtakos daugelio klientų pasitikėjimui sistema.

Tačiau dėl šventovių Plutarchas buvo teisus vienu pagrindiniu aspektu: šiuo metu įrašytuose orakulų tekstuose nevartojamos dviprasmybės. Plutarcho požiūriu, jų nunykimą galiausiai lėmė politinė priežastis. Žmonės nebeužduodavo rimtų klausimų apie valstybę, o marų ir derlių temomis dievui pakako duoti paprastus, bendro pobūdžio atsakymus. Būsimų imperatorių klausimų istorijos pasuko kita linkme, tačiau galbūt, kaip nusprendėme, jie buvo apokrifiniai. Ar Plutarcho nurodyta priežastis tikrai buvo vienintelė?

Dviprasmiškumas puikiai tiko amžiui, pasižymėjusiam gilia pagarba dievams ir jų dovanų ribotumu. Dievai atskleisdavo tik tiek, ir ne daugiau; tada jų tekstas galutinę atsakomybę permesdavo žmogaus supratimui, duodamas jam ženklus, vėliau skatindavusius jausti dalinę kaltę, o iš esmės kaltinti save. Imerijos laikotarpiu ši pagarba dievams vis dar buvo stipri ir nepažeista: bet kodėl tada jo išlikusiuose orakuluose tiek mažai dviprasmybių? Jas išgalvoti nebuvo taip jau lengva, ir galbūt pervertiname jų vartojimą net Herodoto amžiuje. Nesame matę klausimų, kuriais įkvėptųjų orakulų buvo prašoma smulkiai išpranašauti ateitį; mūsų akimis, dievams užduodamų klausimų forma ir temos neleido, kad įvykiai parodytų juos buvus neteisius. Net klasikinio laikotarpio „dviprasmiškų" orakulų dauguma gali būti prasimanymai, išgalvoti arba išdailinti jau po įvykio. Tuomet orakulai apskritai irgi nebuvo detalios pranašystės, kurią būtų lengva paneigti, šaltinis. Plutarchą galbūt taip pat suklaidino šie praeities prasimanymai, ir jis siaura politine priežastimi aiškino bruožą, visuomet slypėjusį pačioje orakulų prigimtyje. Šis bruožas padeda mums suprasti, kodėl klestėjo kitos pranašavimo rūšys. Norėdami tikros pranašystės, žmonės dairėsi į kurį nors iš vadinamųjų Sibilių tekstų, kur perspėjimai apie pragaištį ir katastrofą slėpėsi po amžiaus pretenzijomis ir fiktyviu autoritetu. Įkvėptieji orakulai davė patarimus apie dievų „permaldavimą", lėtą, neaiškų reikalą: kad pasinaudotų dievais ir greitai gautų naudos iš jų buvimo, žmonės griebdavosi burtažodžių ir kerų. Dalis orakulų veiklos sutampa su klausimais ateities spėjikams ir astrologams: dėl problemų, susijusių su vedybomis, vagystėmis ir verslu, buvo kreipiamasi ir į jų vietas, nors galbūt tenkintasi metant burtą gau-

tu atsakymu. „Visažinių" gatvės pranašų ir burtininkų tvirtinimai buvo kur kas kategoriškesni nei savitas orakulų veiklos branduolys, atsargi išmintis, kurią dievai įkvėpdavo žmonėms, kad šie kalbėtų arba sapnuotų. Tik orakulai turėjo oficialios miestų konsultacijos prestižą, ir toliau skyrusią juos nuo varžovų, tačiau įkvėpti jų atsakymai paprastai buvo gana apibendrinti.

Šventyklų orakulų eilėms būdingas archajiškumas ir miglotumas, o ne dviprasmiškumas. Kad tiedu bruožai visada joms buvo būdingi, mums gali patvirtinti puikios Aristofano parodijos, sukurtos V a. pr. Kr. antroje pusėje.[58] Tačiau iki Imperijos laikotarpio šios savybės buvo aiški mirtingųjų mokymo ir literatūros stiliaus mada; dabar tarp mirtingųjų amžininkų šią madą išgarbino dievų kalba. Dievai kalbėjo archajinėmis frazėmis, piktnaudžiaudami retais žodžiais ir kaldindami atitinkamas homeriškas formas.[59] Kaip ir filosofai, jie įžvelgdavo prasmę dievų vardus ir savybes nusakančių žodžių žaisme: II ir III a. žodžių žaismas buvo ne tik žmonių, bet ir dievų mėgstamas menas. Jų klientams labiausiai įkvėpta atrodė pati didingiausia ir žodingiausia poezija, jei jau ne vaivorykštė, tai bent debesis. Tiesa, po jais slėpdavosi visai paprasta žinia: „įsakau" pasirinkti ar pagerbti šią žynę ar aną dievą. Taigi savo tiesmukumu orakulai skyrėsi nuo savo artimiausių kaimynų – dievų pranešimų sapnuose. Pasak Artemidoro, tik naktį galėjai tikėtis, kad dievai kalbėsis su žmogumi netiesiogiai ir kad reikės aiškinti jų paslėptas prasmes.[60] Ir tikrai Didimuose Stratonikas klausė Apoloną, ką reiškia sapnas.

Pagaliau Apolonas negalėjo susilaikyti neatspindėję vyraujančios atmosferos. Kaip Yeatsas suprato iš ponios Yeats automatiškos rašysenos, esama neišvengiamo ryšio tarp žmogiško indėlio ir dieviško našumo. Apolonas išmanė Homerą ir filosofijos mokslą: įnirtingos miestų tarpusavio konkurencijos amžiuje jis gaudėsi vietinėje istorijoje ir klientams dalijo komplimentus, kuriuos patiko girdėti jų miestams. Ir šiais pomėgiais Apolonas buvo laikų atspindys. Jis gerbė miestų protėvius ir mitinę priešistorę, kartais įsitraukdavo į šias temas taip karštai, kad nukrypdavo nuo savo įsakymų: Pergamo gyventojai gavo devynias eilutes su antikvarinėmis jiems palankiomis užuominomis į Dzeusą ir jų miesto kilmingą genealogiją, „Telefidus". Hierapoliui buvo priminta apie jo protėvius Mopsą ir kaimyninį Apoloną Karietį, ir orakulas įkvėpė tolesnį miesto monetų atvaizdų pasirinkimą. Didimuose Apolonas pagerbė Mileto gyventojus kaip „sūnus Nelėjo, kurį pakirto strėlė". Šios užuominos buvo stebėtinai retos ir džiugino savo klientus amžiuje, vertinusiame senovinius mitus apie kilmę ir garbingas miesto įkūrimo istorijas. Apolonas galėjo užimti vietą šalia genialiausio oratoriaus, keliavusio po miestus ir juos liaupsinusio; jo frazių struktūra ir mokėjimas žaisti vietiniais vardais buvo būdingi ir tuo pačiu laikotarpiu sukurtoms sibilių pranašystėms. Šios ilgos eiliuotos išmonės turėjo patikti bet kuriam Klaro tespodui, o jų sandara mums primena, kaip plačiai šie talentai buvo praktikuojami tarp mažiau reikšmingų rašytojų.[61] Tuo tarpu Klare mažiau sekėsi miestams, neturėjusiems kultūrinės istorijos. Cezarėja Trocheta dar galėjo vadintis „jonėnine", tačiau Kilikijos Syedra buvo problemiškesnė, ir

Apolonas išsisuko tik griebęsis žodžių žaismo. Tauta, sakė jis, buvo pam-filiečiai (iš visų genčių), todėl ir *pam-migeis* (visiškai susimaišę).[62] Daugumai iš ją sudarančių žmonių trūko aiškių sąsajų su graikų mitais, ir Apolonas juos pagerbė žodžių žaismu. Ką, galima spėti, jis buvo parengęs Oinoandos miesto gyventojams, tarp kurių buvo likų, graikų ir pisidų?

Kas per vienas buvo šis Apolonas, šitiekos sudėtingų kalambūrų ir metrų meistras, apdovanotas gausiomis antikvarinėmis žiniomis apie miestus, kurie dėkingi įrašydavo jo žodžius? Klaro dorėninės šventyklos gelmėse sėdėjo tespodas, klausęsis savo pranašo riksmo. Jo prasmę per visą II a. jis perteikdavo eilėmis, padėdamas dievui išsakyti savo nuomonę. Apie tespodus žinome iš įrašų, pagal kuriuos galime pasekti nedažną jų kaitą po ilgų ištarnautų metų.[63] Tarp II a. ketvirto dešimtmečio pabaigos ir penkto dešimtmečio Apoloną aiškino labai rimtas asmuo Klaudijus Asklepidas, pats vadinęsis Heraklidu, pagal tėvo liniją „kilusiu iš Ardžio", ne iš ko kito. Šio vardas buvo susijęs su senaisiais Lidijos karaliais, gyvenusiais prieš kokius devynis šimtmečius, su Kroiso pirmtaku, kurį bergždžiai bandė išgelbėti Apolonas. Nuo šeštojo dešimtmečio iki septintojo vidurio – Reginas Aleksandras; nuo 177–178 iki 185–186 m. darbas vėl atiteko Heraklidui, Tiberijui Klaudijui Ardžiui. Ar šie Heraklidai II a. ketvirtame dešimtmetyje atvyko iš Lidijos į Klarą kaip nauji tespodai iš šeimos, visada užsiėmusios pranašavimu? Puikus išeina paveikslas: tespodas, kildinantis savo šeimą iš Lidijos karalių, patarinėjantis maro ir sausros ištiktiems miestams, siunčiantis „aiškinimus" iki Hadriano sienos, besaikiais komplimentais giriantis „kilmingąjį Pergamą" ir sakantis Syedros žmonėms, kad jie „visiškai susimaišę". Kas galėjo šias detales išmanyti geriau už poetus, tikinčius savo kilme iš Heraklidų linijos? Lygiai kaip Homero dievai vis dar „stovėjo šalia" žmonių kaip „aiškūs pagalbininkai", taip ir dievai nesiliovė kalbėję apie religines praktikas, teisingą „permaldavimą" ir tinkamą elgesį dievų pykčio akimirkomis. Herodoto amžius dar nebuvo miręs.

IV

Šių orakulų kalba ir veikla pagaliau mums leidžia įvertinti pagarsėjusį jų amžiaus kultą. Tuo metu, kai klestėjo Klaras ir Didimai, o dievai tebekalbėjo mažesnėse šventovėse, prie jų prisijungė pranašas, kurio šventovė atrodė visiškai absurdiška. Atsiradusi II a. šeštame dešimtmetyje, ji sudaro gyvatišką amžiaus orakulų kultūrų užsklandą, kartu šį tą pasakydama ir apie tuometinio pagonybės kulto esmę. Kultas iškilo Paflagonijoje, vietoje, toli gražu neprilygstančioje garbingam Heraklidų vardui. Jis buvo sutelktas į žmogų ir jo modelį – gyvatę.

Pietinėje Juodosios jūros pakrantėje šalia vargingo, nesvetingo uosto glaudėsi mažai kam žinomas Paflagonijos miestelis Abonuteichas. Apie jį šiai pakrantei skirtuose kelionių vadovuose buvo užsimenama tik tiek, kad galimybė

jame išmesti inkarą sunkiai nuspėjama. Lankytojams teko pasikliauti vyraujančiu vakarų vėju, kuris juos saugiai nuplukdydavo pro kyšulius ir pro siaurą pakrantės ruožą nusėjusias mažas pajūrio gyvenvietes: ne veltui Vakaris vėjas buvo nuolat vaizduojamas ant Abonuteicho monetų. Keliu pasiekti miestelį nebuvo lengviau. Palei jūrą buvo pradėtas statyti romėniškas kelias, tačiau su Abonuteichu jungiančios atkarpos kelių sąrašuose nėra, galbūt ji taip ir liko nenutiesta. Už miesto plytėjusi teritorija buvo sunkiai įveikiama. Kelią pastodavo už jos stūksančios kalnų virtinės tarpekliai ir statūs miškingi šlaitai. Romėnų kelias į krašto gilumą driekėsi pro provincijos centrą, tačiau nuo Abonuteicho jį skyrė miškas ir kalnų grandinė. Artimiausią maršrutą siūlė nelygiomis vietovėmis einantis vietinis takas.[1]

Paflagonijos miesteliūkštis – skambus įrodymas, kad vien geografinės sąlygos negali sutrukdyti gerai šventovei. II a. nuo maždaug šešto dešimtmečio iki aštunto vidurio žmonės plūdo į šią tolimą vietą, kurioje, regėjos, naujai prasiskverbė į pasaulį Apvaizda.[2] Jos dievas davė asmeninius patarimus aukščiausios padėties romėnams ir siuntė orakulą pačiam imperatoriui. Kultas buvo susijęs su dviem figūromis – pranašu Aleksandru ir ilga susirangiusia gyvate, vardu Glikonas. Abu drauge jie varžėsi su Klaru galia pritraukti klientus iš toliausių vietovių. Gyvatė Glikonas buvo pagerbta dviejuose įrašuose iš Dakijos, Dunojaus žemupio provincijos, tuo tarpu Galatijos ir Bitinijos miestų monetose jos atvaizdas išliko praėjus gerokai laiko po pranašo mirties.[3] Kaip „pagonybėje" atsirado gyvatė gauruotais plaukais ir dviem žmogaus ausimis ant galvos? Neseniai paaiškėjo du nauji jos aspektai. Ji rėmė skulptūrą ir turėjo vaikų.

Šiaurinę ir pietinę Juodosios jūros pakrantes siejo prekybos ir mainų tinklai, o dabar žinome, kad ir religinė piligrimystė. Keli šiaurinės pakrantės miestai siuntė atstovus į Klarą; netrukus jų piliečiai ėmė lankytis ir Abonuteiche.[4] Tomuose neseniai atkastoje rūpestingai užmaskuotoje statulų slėptuvėje tilpo šešiolikos pagonių dievų atvaizdai. Tarp jų buvo didžiulis Glikono modelis; išvyniojus ringes ilgis siekė apie beveik pustrečio metro: Glikonas, kaip mums papasakojo priešiškai nusiteikusi liudytoja, iš tiesų buvo „labai stambus". Jo kultas, kaip mums pasakojama, plito „paveikslais, atvaizdais ir raižiniais – bronzos ir sidabro" ir dar akmens, kaip dabar žinome. Yra žinių, jog kitas Glikono modelis buvo Frigijoje, Dorilėjuje.[5] Tačiau gyvatei nepakako vien jos portretų. Iš Klaro gavusi orakulą apie marą, Cezarėja Trocheta jį įrašė ant statulos pagrindo, turbūt Apolono statulos, kurią pastatyti buvo liepęs dievas.[6] Išlaidas padengė Apolono Išgelbėtojo žynys „Miletas, Glikono Paflagoniečio sūnus". Glikono vardas buvo įprastas, tačiau toks derinys skamba dviprasmiškai. „Mileto" vardas puikiai tiko žmogui iš Paflagonijos pakrantės, kur miestuose mėgta reikšti pretenzijas į miletietišką kilmę. „Glikono sūnus" kelia daug neaiškumų. Naujojoje Abonuteicho šventovėje moterys esą kreipdavosi patarimo į dievą Glikoną, turėdamos viltį susilaukti vaikų. Iš Dodonės turime žinių, kad šis klausimas orakulams buvo užduodamas dažnai, tačiau vietą pažinojęs Lukianas įtarė, jog vaikų tėvu tapdavo pats naujasis pranašas. Gal Mileto

motina buvo kreipusis į Glikoną ir pasauliui apskelbė pagimdžiusi kūdikį nuo šventovės orakulo gyvatės? Jei taip ir buvo, tai Cezarėjos gyventojai ja patikėjo ir jos sūnų iš Paflagonijos paskyrė vietiniu Apolono žyniu. Jo venomis tekėjo dievybės kraujas.

Šventovės ištvermė ir populiarumas nebekelia abejonių. Tai nebuvo tiesiog nauja atžala, sutapusi su Klaro suklestėjimu; apie šios šventovės veiklą turime įžvalgaus liudytojo ataskaitą.[7] Septintame dešimtmetyje, galbūt 165 m., rašytojas Lukianas su savo tėvu ir šeima iš Kapadokijos keliavo į šiaurę; kai jo šeima pasuko į vakarus, jis aplankė Abonuteichą lydimas vien savo tarno. Įvykį jis aprašė praėjus maždaug penkiolikai metų, sunkiai slėpdamas pasibjaurėjimą. Jo teigimu, pranašas mėginęs jį nužudyti. Tai buvęs pavojingas sukčius, apgaudinėjęs „riebius ir nemokytus" vietos gyventojus, šnekėjusius bjauria tarme ir gebėjusius vien kramsnoti česnaką. Kai pranašas Lukianui ištiesė pabučiuoti ranką, jis, kaip pats tvirtino, nepraleido progos. Stebėtojų įtūžiui, užuot pabučiavęs, įkando.

Lukiano pavyzdys primena, kad orakulai vis dar sulaukdavo kritikos ir kad skepticizmas tebegyvavo; kadangi jis apsisprendė jį parodyti, priešiškumas tarp pranašo ir juo netikinčiųjų vos nevirto karu. Savo pasakojimą jis pasiuntė savo draugui Celsui kaip perspėjimą, nukreiptą prieš vilties ir baimės tironiją, ir taip išsišaipė iš paflagoniečių ir dviejų senų lengvatikių Romos vietininkų, kad visai nesunku perimti jo požiūrį ir šventovę aprašyti kaip visišką kvailybę. Tačiau jos klientai buvo plačiai pasklidę, o gyvatė kituose miestuose išsilaikė ilgiau nei šimtmetį. Argi galime istoriją atkurti iš tokios tulžingos satyros?

Net ir dabar Lukiano pavyzdys skaitomas pernelyg paraidžiui kaip istorija, deramai neatsižvelgiant į autoriaus kaip parodijos ir satyros meistro talentą. Turime atsargiai vertinti perdėjimus, kurie pasikartoja kituose Lukiano satyriniuose pamfletuose ir yra grynai jo pramanyti: jie daugiau mums pasako apie Lukianą ir jo klausytojus nei apie orakulo esmę. Vis dėlto Lukianas šventovėje pastebėjo detales, nors jas ir iškraipė, įtardamas klastingas paskatas. Jei ignoruojame šias paskatas ir jo literatūrinių juokelių kratinį, mums lieka tvirtas ne tokios ir keistos elgsenos branduolys. Lukianas dar citavo klausimus ir orakulo atsakymus; nors buvo apdovanotas aristofanišku talentu rašyti hegzametro parodijas, apskritai jo pokštavimas akivaizdus. Tiesa, ne visuose pavyzdžiuose: vieną galime patikrinti ir patvirtinti, kad citata tikra. Jis tvirtino matęs keletą dievo atsakymų, kuriuos uolus garbintojas buvo įrašęs aukse: panorėjęs galėjo atsižvelgti į tokių klientų nuorašus ir juos kruopščiai pasižymėti. Sunku tiksliai nustatyti ribą: ar mes turime tik įrodymų, kad Lukiano parodija atitiko visuotinę orakulų kalbą ir praktiką, ar galime dar ir įrodyti, jog pranašas ir jo šventovė buvo gana tipiški? To tikrai nepakanka priimti nuomonę, kad Aleksandras buvo „sukčius" ar apgavikas. Jis tarnavo apie trisdešimt metų, per tiek laiko sukčiavimas būtų išaiškėjęs. Kur tik turime galimybę patikrinti, Lukianas pasirodo neišgalvojęs viso paveikslo. Čia galime jo iškraipytus veiksmus palyginti su tinkamais amžininkais, ne magija ar misticizmu, o II a.

orakulais ir Asklepijo kultais. Jeigu tai pranašo sėkmę paaiškinantis raktas, tai jis susijęs su tuo, ką neseniai matėme.

Lukianas pasakoja puikią istoriją apie pačią pranašo apgavystės pradžią. Aleksandras, „netikras pranašas", – sakė jis, – jaunystėje palikęs namus užsiėmė įtartinomis medicinos ir suklastotos istorijos studijomis. Kai jaunatviškas jo grožis apvyto, susidėjo su Kokonu, niekam tikusiu dainų kūrėju iš Bizantijaus, be to, pirmuoju žinomu kompozitoriumi to miesto muzikos istorijoje. Drauge apgavę turtingą makedonietę, Peloje jie nusipirko didžiulę prijaukintą gyvatę ir pasiginčiję nusprendė, jog geriausia vieta sukčiauti – Abonuteichas. Chalkedono senojoje Apolono šventykloje suklastojo orakulus ir nusiuntė juos paflagoniečiams, pranašaudami atvyksiant dievą. Tam pačiam tikslui sukūrė pranašystes, neva priklausančias Sibilei, tai nepaneigiamai klastotei, ir jas išplatino tarp Paflagonijos aukštuomenės atstovų. Abonuteicho minios, išgirdusios atvykstant Asklepiją su savo tėvu, iškart puolė jam statyti šventyklą.

Ankstesnės šio pasakojimo scenos tikriausiai yra gryna satyra: Makedonijos epizodas buvo pramanytas norint išjuokti Aleksandrą, Aleksandro Didžiojo bendravardį. Vėlesnės detalės kelia daugiau neaiškumų. Kaip žinome, kiti vietiniai miestai kreipėsi į Chalkedono orakulą dėl savo kultų pakitimų, ir ant Abonuteicho monetų esama užuominų, kad jo gyventojai nebuvo visiškai apgauti.[8] Valdant Antonijui, Abonuteicho miestas nukaldino monetas, kuriose Asklepijas buvo pavaizduotas susitinkąs su Sveikatos deive. Ir viena, ir kita dievybė turėjo gyvatę, tačiau tik vėliau monetose atsiranda užuominų į konkrečią pranašo gyvatę, Glikoną. Lukiano pasakojime Glikonas ir Aleksandras dalyvavę nuo pat pradžių, o šventykla buvusi paskubomis pastatyta jiems pasitikti. Tačiau monetos leidžia manyti, jog miestui Asklepijas rūpėjo dar iki įsikišant pranašui. Jį supančioje teritorijoje buvo šaltinių ir šventų Asklepijo vietų, be to, dievas buvo populiarus daugelyje Juodosios jūros pakrantės miestų. Šventykla, kaip atrodo, buvo nepriklausoma nuo Aleksandro „apgavystės".

Lukianas mėgavosi piešdamas Asklepijo atvykimo scenas. Paflagoniečiai išsižioję spoksojo, apžėlę jų smakrai dar labiau atvipo, kai per miestą perbėgęs pranašas paskelbė, jog Asklepijas kaip tik šiuo metu kalasi iš kiaušinio, gerai įtvirtinto jų šventyklos pamatuose. Dievas pasirodė gyvatės pavidalu ir bemat „išaugo" į Glikoną, gyvūnėlį, kurį pranašas buvo paslėpęs. Apie šią vaizdingą satyrą tegalime pasakyti, kad jos detalės būdingos kitoms Asklepijo kulto vietoms.[9] Dievo „atvykimas" į šventyklą buvo parengiamas iš anksto; teigta, jog kai kurie jo kultai prasidėjo nuo jo fizinio persikėlimo į kitą vietą keliaujančios gyvatės pavidalu. Šie pasakojimai buvo paplitę nuo Mitilenės iki Romos Asklepijo šventyklos prie Tiberio; kiaušiniai jo kulte taip pat buvo gerbiami, kaimyninės Trakijos šventovėse yra išlikusių kiaušinių iš marmuro ir granito. Bet kurio naujo dievo epifanija pati savaime prašėsi satyros. Abonuteiche gyvatės, kiaušiniai ir pranašas savo vaidmenį atliko, tačiau Lukianas mums nebeleidžia aiškiai pamatyti detalių.

Kodėl gi tad Aleksandrui buvo patikėta miesto šventovės priežiūra? Lukianas tvirtina, kad ši mintis nuo pat pradžių buvusi jo išgauta apgaule. Dar aprašo, kaip Aleksandrą mokė gydytojas, pats savo meno išmokęs iš Apolonijaus Tianiečio: „matai, brangusis Celsai, iš kokios mokyklos atėjo šis vyrukas". Ar tai tik piktavališka išmonė? Tvirtinimas stebėtinai tikslus. Iš daugelio legendų apie išminčių Apoloniją galima pagrįstai sutikti, kad jis buvo Pitagoro mokinys ir kad daugelis jo mokinių rinkdavosi Asklepijo šventykloje Kilikijos Aiguose.[10] Ten, pasak Filostrato, Apolonijas šventovę pavertė „šventu Likėju ir Akademija, kol joje aidėjo visų rūšių filosofija". Ar Aigai buvo Aleksandro mokytojo, o galbūt ir Aleksandro studijų vieta? Lukianas toliau užsimena, kad pranašo paveikslas su Asklepijo ir herojaus Persėjo atributais buvo iškaltas jo miesto monetose.[11] Čia jis turbūt tikslus, nes kitaip jį galėtų paneigti monetos. Pasak jo, Aleksandras grįžo namo ir stulbino piliečius savo apdarais, ilgais plaukais ir tvirtinimais apie kilmę iš Persėjo. Kam pranašui taip rūpėjo šią genealogiją pabrėžti?

Persėjas turėjo vietinių ryšių Paflagonijoje, kur jo atvaizdas buvo iškaltas kaimyninių Amiso ir Amastrio monetose ir liudijo apie graikų ir persų kultūrų susidūrimą to krašto praeityje. Ar Aleksandras pretendavo į miesto aukštuomenę? Galimas dalykas, tačiau galbūt ir darė užuominas į savo mokymąsi.[12] Persėjas buvo herojus, įkūręs „dievo numylėtus" Aigus, kur kitados mokė Apolonijas; II a. viduryje pagarba tokiai genealogijai vis dar buvo juntama. Ji galėjo paaiškinti pranašo dvigubą kilmę – iš Aigų įkūrėjo Persėjo ir miesto šventyklos dievo Asklepijo. Be to, ji atitinka Lukiano nurodytą jo mokytojo gimtinę, ir jeigu spėjimas teisingas, pranašo paskyrimas darosi nebe toks įtartinas. Pranašas grįžo į Paflagoniją kelerius metus prasimokęs didžiosiose Asklepijo šventovėse; kas gi geriau galėjo vadovauti jo mieste statomai naujai dievo šventyklai, jei ne jaunuolis, išmanęs Asklepijo mokslą? Jis buvo kultūringas žmogus, išmanęs pitagorininkų filosofiją. Delfuose Apolonas bendravo su platonikais, o Klare ir Didimuose jo pranašai ir tespodai rašė eiles apie Dievą ir sielos likimą. Asklepijas irgi buvo gerų manierų. Pergame jo šventykloje spietėsi sofistai ir oratoriai, gydytojai ir filosofai. Ar galėjo varganas Abonuteichas tikėtis galįs konkuruoti? Randame, kad Gangroje, svarbiame provincijos pietų mieste, įsakas apie „efebus" dėl jaunuolių lavinimo galiojo iki pat II a. po Kr. devinto dešimtmečio.[13] Atrodo, kad pilietinio išsilavinimo vien užuomazgų būta Paflagonijoje, kur tėvai vaikus siuntė studijuoti į kitus kraštus, tačiau čia buvo pitagorininkas, išmanęs tikrąjį dievo mokslą. Aleksandras buvo ne sukčius, o dar vienas tuometis pranašas, gebantis filosofiją sieti su orakulais.

Pergame Asklepijas savo klientams kartais skelbdavo orakulus, o Klare žmonės Asklepijo kartais teiraudavosi apie sveikatą. Abonuteiche pranašas derino Klaro ir Pergamo, dviejų labiausiai klestinčių ir kultūringiausių Egėjo jūros pakrantės miestų, apeigas. Neturime neigti viso jo šventovės naujumo. Kartais žmonės dievą išskirdavo nauja genealogija, o paskui garbindavo kaip „naująjį Dionisą" ar „naująją Izidę"[14]; Aleksandras įvedė „naująjį Asklepiją",

regimą Glikono, gyvatės, pavidalu. Atvaizdas nebuvo toks jau ypatingas. Gyvatės dažnai raitydavosi Asklepijo kultuose, o kad Glikonas turėjo žmogaus ausis, tai nebuvo keistesnis dalykas nei tokių dievų kaip Izidė ar Sarapidas ausys, tarnaudavusios kaip „klausytojai" – įprastas daugelio Imperijos laikotarpio dievų epitetas.

Be to, šventovės veikla darosi ne tokia ypatinga, lyginant ją su kitų vietovių orakulais. Lukianui nepatiko, kaip dievas per gyvatę Glikoną „patvirtino" savo pranašą; tačiau Filostratas mielai minėjo, kaip Aiguose Asklepijas „patvirtino" savo herojų Apoloniją.[15] Jau matėme, kaip dosniai dalijo tokias rekomendacijas Klaro ir Didimų Apolonas. Klare Apolono klausėjus įšventindavo į paslaptis; panašiai ir Abonuteichas įvedė ilgesnį misterijų ritualų ciklą; Lukianas tvirtino, kad jais buvo pagerbiamas dieviškas pranašo gimimas ir pasirengiama glamonėms su aukštos kilmės žyne, Romos prokuratoriaus žmona. Klare ir Didimuose aukščiausių klasių žmonės Apoloną klausė, kas yra Dievas; Abonuteiche jie klausė apie Glikono tapatybę: „Aš esu Glikonas, – sakė dievas, – atėjau apšviesti mirtingųjų žmonių."[16] Apolonas Klare miestams klientams liepė viešai pastatyti jo atvaizdą ir leisti jam „iššaudyti marą", tačiau kai tą patį patarimą davė Asklepijas ir Glikonas, Lukianas jį išjuokė.

Hierapolyje vienas Apolonas gerai atsiliepė apie kitą, skatindamas Klaro kultą; Libijos Sivoje Amonas taip pat siuntė klientus į Klarą, Apolono, Saulės dievo, buveinę.[17] Nebuvo nieko keista, kai Paflagonijoje naujasis pranašas klientus siuntė į senąsias Egėjo jūros kraštų šventoves, Didmus, Klarą ir kitus; aiškus sukčius vargu ar būtų taip patarinėjęs. Jo paties klientų ratas plėtėsi, ir jie puikiai žinojo, ką siūlo didesnysis orakulas.[18] Jų miestai, esantys Trakijoje ir prie Juodosios jūros, jau siuntė delegacijas į Klarą; Apolono kultų bei jam skirtų dedikacijų pėdsakų galima rasti ir kitose kaimyninėse graikų kolonijose; tos, kurias įkurti padėjo Megara, garbino Delfų Apoloną, o iš Mileto gyvenvietės išliko dedikacija „Didimų Apolonui". Asklepijas jau buvo paplitęs šiuose klestinčiuose helenizmo centruose, tad šie lankytojai nebuvo tokie jau nekaltučiai avinėliai, lengvos apgavikų aukos. Pergame ir Aiguose Asklepijas skirdavo itin retus vaistus sapnuose jį regėjusiems pacientams. Abonuteiche Aleksandras dažnai sapnuodavo už savo klientą, nors jo skirti lokio taukų receptai leido gerai pasismaginti Lukianui.

Kasdien šventovė vykdė tai, kas buvo kasdienė vietinio orakulo duona, atsakinėjo į klausimus, kokius Egipte nagrinėjo bet kuris kompetentingas dievas-krokodilas. Buvo klausimų apie vedybas ir pabėgusius vergus, vagystes ir rūpesčius dėl kaimynų, nors apie klausimus, susijusius su svetimavimu, Lukianas mums pasakoja daugiau, nei atskleidžia kiti mūsų turimi orakulų šaltiniai; jis pasipiktinęs tvirtino, jog kartais dievas cituodavo net neegzistuojančius klausėjus. Hierapolyje Apolonas patvirtino miesto magistratų išmintį; Abonuteiche Azijos provincijos Romos vietininkui buvo nurodyta, kaip geriausia lavinti jo sūnų. Didimuose Poplas klausdavo savo dievą apie pasiuntinybę į Romą; Paflagonijoje klientai teiravosi, ar geriau į Italiją vykti sausuma, ar jūra.[19]

Politas, vainiko nešiotojas, Didimuose klausė Apolono apie sielą; Abonuteiche senyvas Romos vietininkas esą teiravosi apie savo buvusius ir būsimus gyvenimus. Tikriausiai Lukianas prasimanė, neva jam buvo atsakyta, kad iš pradžių jis buvęs Pelopas, paskui Menandras, o galiausiai būsiąs saulės spindulys: Rutilianas, pasak Lukiano, „ėmė įsivaizduoti tapęs vienu iš dangaus kūnų."

Seanso detalės irgi nebuvo neįprastos. Pranašas ėmė mokestį, kaip ir visos kitos šventovės, nors Lukianas tvirtina, esą jis dar mokėjo tarpininkams už jo veiklos reklamavimą ir platinimą miestuose. Kaip ir Delfuose, čia buvo laikomi *theologoi* ir šventi egzegetai; kaip ir kitose šventyklose, giedodavo choro berniukai, davę dingstį Lukianui teigti, neva jis juos tvirkino kada panorėjęs. Daugelį klientų klausimų jis gaudavo užantspauduotų apklausų pavidalu, kaip ir kitur esančios šventyklos. Didesnį mokestį ėmė už ypatingus „paties paskelbtus" orakulus, kai dievas atsakydavo pats pasitelkdamas Glikoną. Toks veiklos pasiskirstymas visai nebuvo keistas: galima jį aptikti ir klasikiniuose Delfuose. Jei Glikonas atrodė kalbąs, tai buvo gudrus triukas, tačiau gudravo ir kitos šventyklos.[20] Nekantrūs klientai pranašą spaudė jų vardu melstis ir kaip draugui tarpininkauti užtariant prieš jų dievą. Toks asmeninis vaidmuo nebuvo labai naujas. Pergame klientai žynį prašė sapnuoti už juos, kai jiems naktį nepasisekdavo. Aiguose, pasak Filostrato, prie Apolonijaus priėjęs žmogus paprašė jį „pristatyti" Asklepijui, kurio šis buvęs taip labai gerbiamas.[21] Filostratas žinojo šį paprotį, tačiau jo herojus ypatingąjį prašymą atmetė. „Kam žmogui reikia pristatymo, – sakė jo Apolonijas, – jeigu jis iš esmės geras?" Abonuteiche, kaip ir kitur, žmonės nebuvo tokie didžiadvasiai.

Didimuose ir Klare dievai kalbėjo savo pranašų platonizmo teologijos žodžiais. Abonuteiche, tvirtina Lukianas, pranašas buvo Pitagoro sekėjas, taigi nežmoniškas apgavikas. Aleksandro filosofija neatrodo išgalvota vien Lukiano, o jeigu jis buvo mokęsis **Aiguose**, jų stilius jam tiko. Delfuose aplink Apoloną sukiojosi žymiausi platonikai, o Didimuose jo pranašas galėjo būti Platono „sekėjas". Klare toks tespodas kaip Ardis puikiai išmanė nuosaikųjį platonizmą. Šių šventovių orakuluose, kaip ir kitur įrašytuose žynių bei „teofantų" teiginiuose, kartais buvo juntami platonizmo kalbos atbalsiai.[22] Mums tereikia prisiminti Antijuje demonstruojamą Apolonijo „knygą", kurioje orakulas buvo padiktavęs Pitagoro pažiūras į filosofiją. Kaip Klare, taip ir Paflagonijoje: kuo labiau dievo orakulai atitiko savo pranašo išsilavinimą, tuo buvo ypatingesni.

Kodėl taip jo nekentė Lukianas? Kultas buvo naujas, o Didimų ir Pergamo kultai – seni ir tradiciniai; be to, jis turėjo pretenzijų į seną jonėnišką genealogiją. Lukianas šią aurą mėgino priskirti savo gimtosios Sirijos šventyklai, kurią pats aprašė senoviniu Herodoto stiliumi.[23] Pranašas Aleksandras ėjo dar toliau: su prašymu kreipėsi į imperatorių ir išrūpino savo miestui leidimą pasikeisti bjaurųjį vardą. Abonuteichas tapo „Jonopoliu", grynu Jonijos miestu krašte, kurio daugelis miestų pretendavo į kilmę iš Mileto ir kur Jonijos Homero atvaizdas žvelgė nuo gretimo Amastrio monetų, o kaimyninis miestas vadinosi „Doras" arba dorėniškasis.[24] Jonopolio vardą išsaugojo dabartinis Inebolu, nes

būtent jo pranašo dėka Paflagonijos uostas tapo respektabilus. Lukianas išaugo Romos rytiniame pasienyje, kur gatvėse buvo kalbama sirų kalba: jo satyra buvo vieno *arriviste*, jaučiančio gilią panieką kitam, veikalas.

Pranašo jis ir asmeniškai nekentė; kai jis pasakoja, kaip Aleksandras stengėsi vesti savo iškiliausio kliento romėno dukterį, imame suprasti jo ambicijas. Jis kartu buvo ir „pranašas visam gyvenimui", ir misterijų hierofantas, tačiau garbinamas buvo Glikonas ir jo dievas, o ne paties poeto asmuo. Ne tokia jau pavojinga ambicija buvo troškimas, kad jo miestui būtų suteiktas senas jonėniškas vardas.

Pranašui mirus, joks įpėdinis nebuvo priimtas. Galbūt pranašas paliko lėšų, kad jo pareigos būtų apmokamos visiems laikams, tačiau vietoje to šventovė buvo patikėta gydytojui.[25] Toks pasirinkimas daug ką pasako, tai primena, kad šventovės veikla buvo susijusi su medicina, įprasta Asklepijo ir pitagorininkų sritimi.[26] Šį meną ji derino su orakulų skelbimu iš tinkamos srities. II a. vidurys matė suklestint daugelį miestų Juodosios jūros regione, kurio kilimas dažnai likdavo nepastebėtas. Už Lukiano satyros apie „riebius ir nemokytus" vietinius gyventojus slepiasi turtingi žmonės, linkę išsiųsti savo sūnus studijuoti į Aleksandriją. Ar šiems miestams, kuriuose nebuvo net raudonų plytų, Jonopolio šventovė atrodė mažiau bauginanti nei Klaro? Klare Apolonas Syedros žmones pavadino „visai susimaišiusiais"; paflagoniečiai būtų buvę visai nepriimtini. Bet sakoma, kad Jonopolyje pranašas priimdavo klausimus ne tik graikų, bet ir keltų bei sirų kalbomis: keltiškai kalbėjo netolimos Galatijos žmonės, siriškai – lankytojai iš miestų, esančių palei rytinio pasienio kelius.[27]

Trumpai tariant, orakului sekėsi, nes jis klestėjo menkai aprūpintoje teritorijoje, be to, jame buvo susimaišę bruožai, kuriuos taip ilgai ir smulkiai nagrinėjome. Glikonas apeliavo į žmonių norą jausti dievo „buvimą". Jis buvo „naujas" senojo dievo pavidalas amžiuje, ne itin gerbusiame originalumą. Kalbėjo filosofijos kalba; atsakinėjo į klausimus apie ateities perspektyvas; skirdavo gydymą. Tenkino nuolatines reikmes stiliumi, šiek tiek gyvesniu už pripažintą Egėjo jūros kraštų šventovių stilių.

Jei Aleksandras buvo apgavikas, tai toks apgavikas, kokio nusipelnė jo amžininkai: didžiuma jo praktikos sutapo su bendra kitų didžiųjų orakulų praktika tuo metu, kai orakulai mėgavosi atgautu padėties reikšmingumu. Būtent prie šio reikšmingumo turime grįžti užbaigdami. Vien „lengvatikybės augimas" jo nepaaiškina. Dar prieš prasidedant orakulų atgimimui, jau klestėjo daug „patiklaus" ateities spėjimo formų; jiems atgijus, mokytas skepticizmas nebuvo miręs, kaip rodo Lukianas ir kiti. Aiškinimą geriau pradėti nuo įkvėptųjų pranašų veiklos. Jų dėmesys buvo sutelktas į klausimus, susijusius su pačių dievų prioritetais; ši tarnyba galėjo naujai iškilti būtent iš nuolatinio tikėjimo šių dievų buvimu. Nuolat esantys dievai galėjo ir padėti, ir trukdyti, „stovėdami šalia" žmonių ir jų miestų ar reikšdami labai stiprų pyktį. Miestų įžymybėms atgaivinus dievų „ceremonijas", atgijo ir orakulų šventovės. Jos galėjo pateikti smulkių praktinių detalių ir padėti atpažinti, kas patinka patiems dievams: naujas

tekstas, Amono skirtas Kiziko gyventojams, yra susijęs su „Amono karūnos išstatymo" apeigomis ir aiškiai patikina savo klientus, jog jiems būtų saugiau savo dievą garbinti tokiu būdu ir siųsti deramas aukas Klaro Apolonui, taip pat Saulės dievui. Tarp klestinčių kultų, klestinčių orakulų ir dievų garbinimo būdų būtinai turėjo vykti abipusė apykaita.

Iš Plutarcho aišku, kad ši nuolatinė pagonių „religingumo" gija neapsiėjo be medžiaginės paramos. Juo prašmatnesnė buvo šventovė, tuo įtakingesnė jos klientūra. Didimuose septintame I a. po Kr. dešimtmetyje galime matyti išankstinį vietinį atgimimą: Klaudijus Damantas, padaręs puikią svarbaus miesto magistrato karjerą, atgaivino Apolono kultų „tradicinius" chorus ir apeigas.[28] Klare šventyklą pradėta perstatyti prieš galutinai Hadrianui suteikiant paramą. Padėdami perstatyti šventoves, imperatoriai lėšų nešvaistė veltui: iki Hadriano tik Plutarchas ir keli jo draugai karštai troško išvysti atgyjant orakulus. Milete Trajanas apmokėjo švento kelio į Didimų šventovę statybos darbus: medžių iškirtimą ir grindinio klojimą. Savo valdymo pradžioje jis ėjo pranašo ir „vainiko nešiotojo" pareigas, garbingiausias toje vietovėje. Jo tarnybą iškilmingai mininčios šventės sutraukdavo lankytojus iš tolimiausių kraštų; turbūt jų paskatinti Tyro gyventojai nusprendė Didimuose paskelbti gražią pagerbiamąją dedikaciją.[29] Šie įvykiai leido sklisti garsui, kad Apolonui vėl sekasi: Didimuose vieną kartą Romos įstatymas Apolonui suteikė teisę gauti mirtingų žmonių palikimą. Romos teisininkai jį cituoja kaip pirmąjį pavyzdį, kai tokią privilegiją gavo dievas; aišku, leidimas buvo suteiktas specialia nutartimi, galbūt imperatoriaus.[30] Ar Trajanas, o gal kitas rėmėjas, Hadrianas, patvirtino jo galiojimą šventovei? Įkvėptiesiems eilių orakulams reikėjo lėšų savo tarnautojams išlaikyti, ir tokios teisės buvo labai vertingos. Geresni pastatai ir šventės pritraukdavo daugiau lankytojų, kurie sumokėdavo daugiau mokesčių ir atlikdavo daugiau aukojimų: Lukianui pasirodė gana nežmoniška skirti Aleksandro šventovei dešimties–penkiolikos talentų sumą kaip jos metines įplaukas vien iš mokesčių. Daugiau lankytojų ir didesnės įplaukos padėdavo orakulams tobulinti savo stilių: Klare ilgaamžiais tespodais tapo „Heraklidai", į Delfus sugrįžo eilės. Iš Plutarcho žodžių aišku, kad toks orakulų kokybės pokytis galėjo pagausinti ir klientų.

Vis dėlto kodėl tokia daugybė miestų tarp maždaug 110 ir 205 m. taip pareigingai keliavo į Klarą ir įrašydavo savo vardus? Ankstyviausias iš šių įrašų pasirodė dar iki galutinės Klaro šventyklos dedikacijos ir jos personalo pasikeitimo: ar jis žymi miestų lankymo pradžią, ar tik naujo „epigrafų papročio" pradžią? Reikšmingas yra jau vien šis naujasis „paprotys"; mažų mažiausiai galime daryti išvadą, kad II a. miestai ėmėsi savo delegacijas viešinti kaip niekad anksčiau. Iš jų gausybės galime matyti, kaip epigrafų paplitimo metais į kelionių maršrutą įsitraukia ir įrašus palieka vis nauji miestai. Kaip šiuos pokyčius paaiškinti?

Vėlgi paprasčiausiu lygmeniu Klaro lankomumą akivaizdžiai lėmė Romos taika ir pastovesnė miesto žymiųjų žmonių gerovė. Jie saugiau jautėsi leisda-

miesi į tolimas keliones ir turėjo lėšų chorams bei mokytojams apmokėti; ir Paflagonijoje orakulas suklestėjo tada, kai šioje nepasiekiamoje vietovėje įsivyravo taika ir gerovė. Miestų „apeigos" ir pastatai sulaukdavo didesnės vietinių aukotojų paramos, taigi kilo didesnis poreikis turėti atstovą iš šalies, perduodantį pačių dievų norus: orakulai galėjo spręsti tarnybos laiko ir kandidatų paskyrimo problemas, nurodyti kultuose vartotinus titulus, himnus ir priemones dievams nuraminti. Svečiams ėmus lankyti naujesnį, madingesnį Klarą, tokia praktika plito dėl amžiui būdingos intensyvios miestų konkurencijos. Hierapolis turėjo savo Apoloną ir nejautė poreikio siųsti chorą į Klarą, kol to neįsakė Jupiteris. O ką turėjo daryti, pavyzdžiui, Tabų miestelis, kai buvo žinoma, kad jo kaimynė Heraklėja jau buvo nukeliavusi pas dievą? Ar nepriderėjo vykti ir jam, o jeigu Tabai ėmė ir nuvyko, ar nederėjo Heraklėjai vykti dažniau, trisdešimt, trisdešimt penkis, keturiasdešimt kartų per tą laikotarpį?[31] Galbūt ėmus tobulinti šventyklą kuris nors šventovės žynys pirmąsyk miesto delegacijai pasiūlė įrašu akmenyje pažymėti savo apsilankymą ir jo datą. Miestų kelionės pas orakulus buvo senas ir įprastas graikų gyvenimo bruožas, tačiau II a. būta ypatingos priežasties suklestėti kadaise atsiradusiam „epigrafų papročiui." Kad ir kiek tai atsiėjo pačiame Klare, kad ir kas tai paskatino, – vieno miesto lankytojai nenorėjo atsilikti nuo kito miesto delegacijos. Savo ruožtu įrašų kaina didino šventovės pajamas.

Prie miestų konkurencijos itin pritapo esmingesnis motyvas: baimė. Šventoves jau buvo pradėta tobulinti, kai vienas po kito užgriuvo maro epidemijos ir žemės drebėjimai, galbūt intensyviau nei kada nors ankstesniame amžiuje. Šią temą galime įžiūrėti Hierapolio tekstuose: miestas kreipėsi į Apolono orakulą maro metu ir gavo nurodymą siųsti pasiuntinius į Klarą. Ir Aleksandras, veikdamas Paflagonijoje, nurodydavo didžiąsias šventoves. Dabar šis modelis gražiai išryškėja Kizike, kur tolimosios Sivos Amonas miestui liepė „nebijoti", bet su aukomis vykti į Klarą ir pagerbti Apoloną, „kuris mini ir mane."[32]

Miestas klusniai nuvyko ir savo vardą pridūrė prie Klaro įrašų, o paskui vardan savo saugumo galėjo keliauti dar kartą. Klare matome galutinį rezultatą: kai kurių miestų tekstai teigia, kad jų chorai atvyko „pagal orakulą". Taigi viena svari gausesnio delegacijų antplūdžio į šventovę priežastis susijusi su savireklama: kaip ir pranašas Aleksandras, ji žmonėms įsakydavo atvykti. Prie šventyklų būklės pagerinimo prisijungė šie orakulų „įsakymai" ir galbūt pasiuntiniai, skatinantys senus klientus apsilankyti dar kartą. Tada svarbos šiam judėjimui suteikė didžiosios nelaimės. Į Klarą kai kurie miestai atvykdavo tik sykį, atsiųsdami atstovus (bet ne chorus) iš kur kas tolimesnių vietų. Pas dievą juos atvesdavo krizė, o garsas apie šventyklą savo ruožtu sklido dar toliau, pasiekdamas Sardiniją, Afriką ir Hadriano sieną. Tuo tarpu garsinti jos vardą padėjo buvusieji klientai ir chorų berniukai.

Esame matę, kaip šios procesijos ir „tradicinės" apeigos stiprino miestų visuomeninės santvarkos įvaizdį, išsilaikantį nepaisant laiko kaitos. Kaip su šia santvarka buvo susijęs didysis orakulų atgimimas šventovėse ir klientų mies-

tuose? Neseniai iškelta prielaida, kad „Antoninų amžiuje orakulai buvo išlaikę stiprius kolektyvinius saitus. Jie buvo vertinami, nes galėjo kalbėti visam miestui, atsakydami į visam miestui aktualius klausimus... Tai jie darė daugiausia dėl to, kad tam reikalui juos uoliai rėmė vietiniai labdariai... Tokiomis priemonėmis valdantieji miesto sluoksniai gebėjo savo miesto religinį gyvenimą reguliuoti kur kas esmingiau, ne vien parodomosiomis priemonėmis. Orakulus aiškino būtent jie."[33] Ar tai, ką teko matyti, atitinka šiuos įsivaizdavimus apie „reguliavimą" ir jo aplinką?

Turimi įrodymai ne visiškai juos paremia. Klestėjo Didimai, nors visi, išskyrus vieną, jų įrašų tekstai kalbėjo pavieniams žmonėms,[34] o ne „visam miestui", lygiai kaip ir tokių vietovių kaip Malas ar Patara orakulai, bent jau kiek mums yra žinoma. Klare dievo orakulus aiškino ne klientų miestų aukštuomenė: tą darbą atliko tespodas, paskirtas visam gyvenimui. Jo tekstai daugiažodžiai, tačiau anaiptol ne dviprasmiški ir nereikalingi tolesnio aiškinimo, tereikia išmanyti Homero graikų kalbą ir retus sudurtinius žodžius. Ar tokiems klientams kaip Oinoandos gyventojai tikrai rūpėjo „reguliuoti", o apskritai – ką gi reikėjo „reguliuoti"? Jau tikrai ne religinius išsišokėlius ar pavienius „šventuosius": tiksliai apibrėžiant, pagonių „šventieji" neegzistavo, nes pagoniškos graikų kalbos žodis „šventas" buvo siejamas su vietomis, o ne su žmonėmis.[35] Būta pasakojimų apie „dieviškus" aiškiaregius, galinčius nurodyti dievų valią, tokius kaip keliaujantys orakulų pranašai. Garsiausias iš jų Apolonijus, legendinis išminčius, kaip manoma, I a. po Kr. viduryje patarinėjęs miestams jų kultų ir apeigų klausimais. Nėra žinių, kad jis būtų sulaukęs tradicinių orakulų pasipriešinimo. Jis mokė Aiguose, o jo „biografas" Filostratas minėjo, kaip šiltai jį pagerbė Klaro ir Didimų šventovės. Krikščioniškoje knygoje „Apie tikrąjį tikėjimą" išliko tekstas, kuriame orakulas liaupsino Apolonijo išmintį.[36] Pagoniškajam „religingumui" nebuvo žinoma erezijos baimė, nekilo ortodoksijos ir dvasininkų „reguliavimo" poreikis. Iš susižavėjimo kupinų legendų sunku išnarplioti tikrąjį Apolonijaus paveikslą, tačiau pagonių religinę baimę kėlė aklas dievų pyktis, o ne prasisiekėlių ambicijos. Orakulų klausimai ir atsakymai buvo susiję su būtent šia ilgalaike gija.

O kaip dėl to įsivaizdavimo, kad orakulų šventyklas „uoliai rėmė" labdariai, turėdami su savo pačių įtaka susijusių „tikslų"? Kaip ir bet kuri kita to laikotarpio kultūra, orakulas priklausė nuo aukštuomenės laiko ir pinigų. Didimuose Apolono pranašai buvo skiriami iš siauro tarpusavyje susijusių kilmingų šeimų rato. Klare pranašai buvo ne žemesnės kilmės, o du tespodai tvirtino esantys mėlynkraujai lidai. Chorus ir miestų pasiuntinybes į Klarą sudarė miestų išsilavinusių šeimų atstovai: tarp jų buvo miesto žynių ir toks žmogus kaip Kornelijus (Mu)ndicianas Krokas „iš Filopapidų", prieš vykdamas į Klarą kaip miesto pasiuntinys akivaizdžiai priklausęs Stobų aukštuomenei.[37] Naujai rastas Amono tekstas Kizikui buvo susijęs su kai kuriais reikšmingais miesto asmenimis, „Amono karūnos išstatytoju", turtingu įrašo aukotoju ir „pamaldžiais" Amono garbintojais, aristokratais, imperatoriaus kulto vykdytojais. Šie

aukšti asmenys nelikdavo visai be atlygio. Jie reklamavo savo dalyvavimą Klare, o kartais ir gimtinėje. Be to, Didimuose, kaip ir kitur, dievas „rekomenduodavo" kandidatų į pranašus dorybes bei giminės medžius. Tačiau nežinome nė apie vieną asmenį, kuris šiuos žodžius būtų vartojęs kaip pagrindą pilietiniam, pasaulietiniam paaukštinimui: jie apvainikuodavo jau suplanuotas karjeras. Milete labdarys ir restauratorius Damantas savo pilietinės tarnybos metais išleido monetas su Apolono, kuriam buvo tarnavęs, atvaizdu.[38] Kiti elgėsi panašiai, bet didžiumą garbės gaudavo dievas, o ne aukotojas. Eidamas antrą pranašo darbo kadenciją Damantas buvo nugyvenęs per aštuoniasdešimt metų, darbuodamasis ne dėl savo būsimos karjeros, bet skatinamas tikro pamaldumo. Didimuose „rekomendacijos" atitekdavo kelioms pranašų šeimoms, jau turėjusioms svarbius pilietinės tarnybos postus ar juos derinusioms su „savanoriška" tarnyba šventovėje. Tikriausiai gavėjai jas vertino kaip pravarčias konkuruojant tarpusavyje, tačiau nevertino jų kaip priemonių „reguliuoti" žmonėms, nepriklausantiems siauram jų sluoksniui. Orakulo tarnybos nebuvo sąmoningai siekiama kaip įrankio įtakai stiprinti. Tai buvo tik dar vienas neginčijamos tvarkos pastiprinimas. Į Klarą žymūs žmonės vyko vardan savo miesto saugumo ir prestižo: atrodė, kad vykdami jie labiausiai patinka dievams. Žynio tarnyba reikalavo iš jų didžiulių išlaidų; savo ruožtu dievai viešai „liudijo" apie jų nuopelnus, taip skatindami dosniai aukoti. Tolesnė parama jų statusui buvo neesminė: ne dėl jos šias užduotis jie vykdė pirmiausia.

Kaip ir „reguliavimas", „uolus rėmimas" yra pernelyg išorinis, turint omenyje orakulų veiklą. Apolono pranašų sąrašuose esama pertraukų, kai niekas nesirinko šių pareigų „savo noru"; Didimuose atrankos būdus nuspėti padeda pranašo įrašai.[39] Jei kandidatuodavo keletas, pasirinkti padėdavo nuo seno gerbiamas arbitras, burtų kauliukas. Pasitaikydavo metų, kai buvo paskelbiamas tik vieno kandidato vardas; tada jį išrinkdavo „be burtų", kartais – atsiliepiant į jo paties išankstinį „pažadą". Ne visuomet būdavo pasisiūloma. Yra žinoma, kad sykį, apie 120 m., darbą iš pasižymėjusio tėvo tiesiogiai perėmė dvidešimt vienerių metų amžiaus sūnus; kartą, pirmojo amžiaus viduryje, pranašo apskritai nebuvo. Žodžiais „uolus rėmimas" nepakankamai nusako subtilią „savanorystės" ir be konkurecijos gaunamos tarnybos pusiausvyrą: atrodo, kad pranašų ne visados buvo lengva rasti. Klare modelis aiškesnis dėl geresnės datuotų protokolų kokybės: trisdešimt aštuonerius metus iš penkiasdešimt ketverių dievas pats ėjo tarnybą savo šventovėje.[40] Iš jo, o ne iš aukotojų lėšų šventovė buvo finansuojama intensyviausio jos lankymo metais. Likijos mieste Patroje galime matyti seno garbingo orakulo atgimimą ir nuo pat pradžių užsimezgusį aukotojo ir šventovės ryšį.[41] „Ilgus metus tylėjęs" vietinis Apolonas vėl ėmė skelbti orakulus, tačiau pirmąjį postūmį davė žemės drebėjimas, apie 140 m. užklupęs pietvakarių Aziją. Tik jau pradėjęs kalbėti Apolonas gavo kuklią auką iš visų Likijos aukotojų kunigaikščio Opramojo. Ne šis didysis rėmėjas „sugrąžino šventovę į gyvenimą", nesistengė jis nė daryti jai įtakos. Papuošė ją kaip vieną iš daugelio kitų savo pastatų ir niekada joje netarnavo. Jį pagerbiančiuose

įrašuose dovana sutinkama mandagiai, bet santūriai: „*galbūt*, – atsargiai teigia tekstas, – šiuo metu ir Apolonas džiaugiasi Opramojo pamaldumu..."

Taigi orakulai asmenims nebuvo atviras įtakos ar galios šaltinis: veikiau Apolonas skatino ne itin entuziastingus labdarius, sykiu palaikydamas jų sluoksnio tarpusavio konkurenciją. Tokie įtempti santykiai buvo būdingi visoms tarnyboms, pagrįstoms jų turėtojų „garbės meile"; Apolonas ir čia atspindėjo jį gaubiančią atmosferą. Side jo eilės šlovino geradarių, kurių dovanos buvo ginčų objektas, nuosaikumą ir palankų nusiteikimą. Didimuose vieno pranašo muzikinį pamaldumą jis vertino palankiau už jo pusbrolio išlaidumą. Hierapolyje jis šlovino palankiai nusiteikusios valdžios atstovus. Orakulai buvo veikiau ne pilietinės valdžios šaltinis, o arbitrai, taigi religinis gyvenimas vyko sklandžiai.

Klare vėliausias žinomas miesto įrašas yra maždaug 205 m. po Kr., tačiau šventovė tuomet nesiliovė traukusi klientų. III a. šešto dešimtmečio pabaigos monetos atvaizde matome trylikos miestų pasiuntinių figūras, susibūrusias aplinkui jautį, aukojamą priešais Apolono šventyklą: miestai galbūt priklauso graikų Azijoje garsėjusiai Jonijos sąjungai. Didimuose Ulpiano aukos ir muzikinis jo pusbrolio Makro pamaldumas priklauso tam pačiam laikotarpiui; iš III a. teturime vieną imperijos miesto delegacijos įrašą, primenantį mums, kiek daug pačių Didimų klientų miestų ir „kolonijų" įrašų mums neišliko.[42] II a. šeštame dešimtmetyje Delfai tebekalbėjo Sidui; penktajame dešimtmetyje Pataros monetose vis dar buvo vietinio Apolono orakulo atvaizdas. Šventovės ir jų miestai klientai nebuvo apsaugoti nuo III a. septinto ir aštunto dešimtmečių didžiųjų sąmyšių, tačiau net ir tada, kaip pamatysime, šios nelaimės nesumažino nuolatinio jų dievų vaidmens.

O kokia buvo teologinių orakulų, nuo kurių pradėjome, padėtis? Pirmasis datuojamas tekstas yra Didimuose apie 170–180 m. duotas atsakymas Politui. Labiausiai tikėtina, kad vėlesnėse krikščioniškose knygose cituojami tekstai yra kilę iš Porfirijo rinkinio: jei taip, jie tikriausiai egzistavo apie 260–270 m. Jie puikiai rodo, kaip filosofija papildė kultus ir tradicinį pamaldumą, prie apeigų pridurdama „įsitikinimus" ir taip paversdama juos *religio*, kaip ją vėliau apibūdino imperatoriai. Juose atsispindi aukšta, abstrakti teologija, kurioje Aukščiausiasis dievas apibūdinamas pagal jam nebūdingas savybes. Kartais jam skiriama vieta anapus elementų arba jis tapatinamas su Amžinybe, „kuri buvo ir yra ir visada bus."[43] Dar juose tapatinamas Apolonas ir Saulės dievas.

Tokie mąstymo būdai ir kryptys nebuvo III a. naujovė; jie išryškėjo jau Plutarcho dialoguose, vykusiuose Delfuose apie 66–85 m. po Kr. O Apoloną ir Saulę[44] jau buvo tapatinę „daugybė žmonių", kaip pripažino Plutarcho kalbėtojai. Apolono santykis su Dionisu ir su ugnimi buvo temos, kurias gana laisvai aptarinėjo netgi Delfų kelionių vadovai ir vietiniai *theologoi*. Panašiai buvo ir su Aukščiausiojo dievo idėja; jo vardai ir pavidalai gali skirtis priklausomai nuo metų laikų ciklo. Užduodami patiems dievams ir įrašomi arba išsaugomi kolekcionieriams, šie klausimai nereiškė, kad pagonims kyla nauja abejo-

nė. Būta gilių, svarbių priežasčių tokiems klausimams kilti pačioje pagonybėje: Miletas turėjo Aukščiausiojo dievo žynius ir kultus; smalsumas liudija apie gyvybingumą; Aukščiausiojo dievo santykis su kitais dievais buvo tikrai įdomus klausimas; Apolono atsakymai nebuvo monoteistiniai, pripažįstantys tik vieną Dievą. Tačiau šiame skyriuje esminga tai, kad Apolonas jautriai reagavo į atmosferą. Taigi šių tekstų neįmanoma svarstyti neatsižvelgiant į tikruosius pagonių miestų monoteistus, žydus ir krikščionis, kurie tuo metu traukdavo atsivertėlius.

Milete turime garsų įrašą, „žydų, kurie taip pat yra uolūs garbintojai", išraižytą miesto teatro suole. Ar šie žydai yra žydų kilmės, ar nežydų kilmės atsivertėliai, akivaizdu, kad tai savaip įtakinga grupė, linkusi turėti dalį savo miesto kultūroje.[45] Turime ir kitą įdomų tekstą, taip pat iš teatro; čia po atskirą lentą skirta kiekvieno iš septynių arkangelų invokacijai: „arkangele, saugok miletiečių miestą ir jo gyventojus."[46] Jo data nežinoma, tačiau ne ankstesnė kaip III a. po Kr.; čia aiškiai jaučiasi žydų sampratos, nors tekstas galbūt ir nėra sukurtas praktikuojančio žydo. Taigi visai įmanoma, kad Didimai kalbėjo apie žydų religiją, kurios buvimas akivaizdus miesto viešosiose vietose.[47] Laktancijaus cituojamame tekste Didimų Apolonas gyrė žydus už jų įstatymą ir už tai, kad jie garbina „visų Kūrėją". Pasak Augustino, Apolonas šiuo atveju buvęs paklaustas, ar reikia teikti pirmenybę „protui", ar „įstatymui". Atsakydamas jis argumentavo „įstatymo", arba *nomos*, naudai, pasiremdamas žydų pavyzdžiu. Šis tekstas veikiausiai buvo rastas Porfirijo rinkinyje, taigi egzistavo Didimuose apie 260 m.; pirmosiose Porfirijo knygose Apolonas taip pat cituojamas kaip pripažįstantis Rytų tautų išmintį, ypač chaldėjų ir „keliančių pavydą" hebrajų, garbinančių „grynuoju būdu" ir tikinčių septyniomis dangaus sferomis.

Didimuose Apolonas kalbėjo apie Dievą ir apie Aukščiausiąjį; Klare – apie Iao (Jajo), graikiško žydų Jahvės atitikmens, prigimtį, – jis buvo žinomas populiariose burtų ir raganavimo praktikose. Žmonės aiškiai užduodavo klausimus apie žydus, ir sunku patikėti, kad nė vieno iš teologinių klausimų apie „Dievą" II ir III a. miestuose nebuvo paskatinusios įtakingos žydų grupės.[48] Jeigu graikakalbiai žydai lankėsi Mileto teatre, tai jie galėjo ir diskutuoti bei ginčytis su piliečiais pagonimis. Apolono tekstai neabejotinai pagoniški, tačiau juose apie Dievą samprotaujama kalba, po kuria būtų galėję pasirašyti ir žydai. Visiškai tikėtina, kad kartkartėmis šiuos klausimus kelti paskatindavo žydų grupių ir jiems prijaučiančiųjų buvimas, aiškiau iškylantis daugėjant įrodymų iš II ir III a. graikų Azijos miestų.

Ne tik žydai šiais metais reiškėsi kaip alternatyva; atsivertėlių laimėdavo ir krikščionys. Šiuo požiūriu Oinoandai skirtą orakulą galima vertinti kaip Apolono pastangą kompromisiškai atsakyti į klausimą, pradedantį pagonių ginčus su bedieviais krikščionimis.[49] Tekste išties yra vartojama kalba, kurią vėliau mielai perėmė krikščionys, jai reikėjo tik mažos krikščioniškos pataisos; dievus ji vadino „angelais" ir neliepė jų garbinti aukojant aukas. Vis dėlto kitų orakulų žodžiai perša mintį, kad nė vienas logiškas kompromisas nebuvo

sąmoningas. Veikalo *Apie tikrąjį tikėjimą* autorius krikščionis cituoja tekstą, kuriame Apolonas išpranašavo nelaimę „tiems, kurie išsižadėjo savo protėvių kelių". Jis cituojamas kaip dievo priekaištas klausiantiems žydams, tačiau ar negalėjo tai iš pradžių būti priekaištas atsivertėliams krikščionims?[50] Apolonas tikrai šia tema kalbėjo; Porfirijo knyga mums perdavė įtikimą tekstą, kuriame Apolonas atiduoda tam tikrą garbę Kristui. Jis buvęs išminčius, daręs stebuklus ir miręs „baisia" mirtimi; piktadariai buvo krikščionys, atkakliai garbinę jo mirtingą kūną, sudraskytą ir subjaurotą vinių. Jų kultas esąs absurdiškas: Įsikūnijęs Dievas, pasak Apolono, esąs mitas.[51] Porfirijas dar žinojo apie sielvarto apimtą vyrą, kuris orakulą klausė, kaip jam atkalbėti žmoną nuo krikščionybės. Apolonas vilties mažai tesuteikė: pasak jo, lengviau rašyti vandenyje ar skraidyti paukščiu negu atitraukti žmoną nuo tokios bedievystės, garbinančios žmogų, kuris buvo pasmerktas mirti sukaustytas. Nemirtinga buvo Kristaus siela, bet ne jo kūnas, tad kultas buvo visiškai klaidingas.

Mūsų laikais tokioms pažiūroms gali pritarti patys Bažnyčių vyskupai, tačiau tuo metu kompromisui nebuvo pagrindo. Apolonui žydų religija atrodė labiau tinkanti į draugiją nei krikščionybė. Savo kalba ir siūlomomis priemonėmis, aiškinimais ir maldomis orakulai buvo grynai tradiciniai; už tai juos ir vertino. Plutarcho dialoguose būtent jo draugas Serapionas, stoikas ir poetas, gynė dievišką kilmę lygiai tais pačiais žodžiais kaip orakulų tekstai.[52] „Mes neturime kovoti prieš dievą, – sakė šis pažodinis kartotojas, – nei atmesti apvaizdos ir dieviškumo kartu su pranašavimu. Turime stengtis rasti išeičių iš tariamų sunkumų ir neišduoti savo tėvų tikėjimo". Ir graikai, ir romėnai pritarė šiam didžiai konservatyviam jų kulto gynimui. Apie 200 m. Didimuose Apolonas ją kaip savaime suprantamą pakartojo klausiančiam iždininkui Hermijui. III a. šeštajame dešimtmetyje jis liaupsino tokius pranašus kaip Makras ir Ulpianas, žmones, „kuriems savaime buvo aišku, jog niekas negali būti sykiu ir nauja, ir teisinga".[53] Orakulų pagarba „protėvių praktikai" buvo sumišusi su stipriu pagarbios baimės ir galimo dievų pykčio įsisąmoninimu. Šios pažiūros, kaip pamatysime, skatino miestus vykdyti krikščionių „bedievių" persekiojimus. Kai orakulai diagnozuodavo dievų pyktį, kaip permaldavimo priemonę jie savo klientams nurodydavo archajines aukojimų apeigas, tačiau šių miestų krikščionys negalėjo dalyvauti vykdant šiuos dieviškus „įsakymus". Nuo mūsų dažniausiai lieka paslėpta miestų vietinių protrūkių, nukreiptų prieš krikščionis, pirminė priežastis, tačiau ji gali būti iš dalies susijusi su ankstesniu orakulo patarimu atlikti tam tikras garbinimo apeigas. Kai Lukianas tvirtino, kad Abonuteiche „netikras" pranašas liepė akmenimis apmėtyti „bedievius" krikščionis ir epikūrininkus, jam tai atrodė visai tikėtinas dalykas. Apie 250 m. orakulų ir persekiojimo sąsaja yra aiškiai paliudyta.

Ši orakulų veikla, kaip pamatysime, nenutrūksta ir po III a. vidurio, ir ją pasitelkdami galime patikslinti vieną perspektyvą iš neprilygstamosios Gibbono studijos apie krikščionybės augimą Imperijoje. „III amžiuje, – tikėjo jis, – žmogaus protas jau buvo pasiekęs nesunkią pergalę prieš pagonybės beprotystę...

Vis dėlto senojo prietaringumo nuosmukis didžiulę žmonijos dalį paliko neapsaugotą nuo skausmingos ir nepatogios padėties pavojų". Jie galėjo neatlaikyti proto triumfo padarinių: atsikratę savųjų prietarų, pernelyg linko jų susirasti bet kur. Buvo „beveik išsilaisvinę iš savo nenatūralaus prietaringumo, tačiau taip pat greitai įpuolantys į dievotą prisirišimą ir jo trokštantys..." Krikščionybė susidūrė su šia reikme: „Tie, kurie yra linkę tai apsvarstyti, užuot stebėjęsi greita krikščionybės pažanga, galbūt nustebs, kad jos sėkmė nebeatrodo tokia greita ir tokia visuotinė."[54]

Kelių netipiškų mąstytojų pažiūras apie „tuštumą" klaidingai supratęs Gibbonas jos sampratą priskyrė daugeliui. Nuo Listros iki Oinoandos gyventojų matėme kitokį pasaulį, kuriame dievai vis dar buvo „aiškūs", stovintys šalia savo klientų sapnuose ir vadovaujantys jiems savo valios žodžiais ar ženklais. „Išsilaisvinusios" daugumos nebuvo: buvo tie, kurie pagoniškąjį garbinimą perėmė tiesiogiai, ir tie, kurie reiškė stipriau išreikštą pamaldumą. Pagonims jų dievai buvo „gelbėtojai" ir pagalbininkai, aiški draugija, galėjusi žmogų lydėti „visada". Galėdami ateiti į pagalbą, jie neprarado savo senojo homeriško gebėjimo staiga sukelti baimę ar pratrūkti pykčiu. Jų draugija galėjo nuraminti miestą ar žmogų, tačiau jų nuolatinio „švelnumo" ar galimybės juos „susitikti" nederėjo pervertinti. Jų kultuose svarbus tebebuvo „tradicinis tikslas", kurį skelbė pačių dievų kalba. Finansuojamas miesto geradarių, jis padėjo stiprinti patvarios, savo praeičiai ištikimos bendruomenės įvaizdį. Nuolatine lankytojų apykaita jis jungė miestą ir kaimą.

Pagarba „tradicijos" idealui netrukdė tikrovės pokyčiams, ir mūsų turimuose II a. šaltiniuose išryškėja tam tikros tendencijos. Atsirado daugiau technologijų, skirtų išsirūpinti ir prijaukinti dievų „buvimą"; daugiau technologijų, kuriomis stengtasi išsiaiškinti ateitį ir ją pakreipti kuo palankesne linkme. Prie namų kultų ir miestų kultų prisidėjo mažų bendruomenių kultai, – tokio modelio raida turėjo ilgą istoriją, tačiau jis atspindi tam tikrą Imperijos laikotarpio įrodymų stiprumą. Dabar žmonės galėjo kreiptis į tam tikrų religinių kultų grupes, savo miestų gyvenime užsiėmusias savo specializuota veikla. Daugiausia Imperijos laikotarpio šaltinių liudija apie šiose grupėse vykdytas religines misterijas, ypač Dioniso kulto draugijų misterijas. Tuo metu atsiranda liudijimų apie kitų kultų misterijų apeigas – Izidės ir Sarapido, Klaro orakulo, netgi imperatoriaus garbinimo. Kai kurie iš jų, nors ir ne visi, žadėjo sielai lengvesnę ateitį po mirties, malšindami pagonių nerimą, kuris buvo paplitęs, tačiau ne visuotinis. Būta ir garbintojų, kurie jautėsi dievo ginami nuo fortūnos kaprizų, piktavalių burtų ir pavydo bei suvaržančių žvaigždžių įtakos apribojimų: naujesniosios technologijos šias jėgas išnaudodavo arba užsisakydavo, tačiau dėl to nenustota kreiptis į dievybes „globėjas", esančias sapnuose ir atvaizduose. Kol žmonių įsivaizdavimą apie dievus ir toliau formavo dailė bei senovinio kulto statulos, filosofija toliau aptarinėjo Aukščiausiojo dievo sampratą, jo savybes ir santykį su kitomis dievybėmis. Tada orakulai šią kalbą pavertė pačių dievų kalba: ar tikrai jie rūpėjo tik keliems entuziastams ir labai siauram

mokytų žmonių elitui? Galbūt tokio požiūrio ir neįmanoma visiškai paneigti, netgi viešaisiais teologijos įrašais, kurių daugelis žmonių gal ir nebuvo skaitę ar svarstę. Galų gale telieka nujausti, kuo rūpinosi ir apie ką diskutavo žmonės Viduržemio jūros kraštų miesteliuose, kur nedirbama kasdien nuo ryto iki vakaro, o pasakytas žodis kur kas įtaigesnis už parašytą. Nėra sunku perimti didingus Dievo epitetus ten, kur žmonės susiduria su graikų kalba ir ją išmoksta: klausimai apie apvaizdą ir Aukščiausiąją jėgą, dangaus prigimtį ir įvairias garbinimo formas domina ne tik profesorius ir visiškai dera ilgoms popietėms tarp darbymečių ar drėgnai žiemos dienai. Šie ginčai aukštosios teologijos temomis mažų mažiausiai liudija apie nuolatinį netikrumą: kas pasakys, koks gali būti Aukščiausias dievas? Jei Aukščiausiasis dievas nepažinus, kas pasakys, kuris iš daugybės skirtingose tautose paplitusių kultų yra teisingas, kuris klaidingas? Taigi savo esme pagoniškoji teologija į taikingą sambūvį galėjo priimti bet kurį garbinimo būdą, kuris savo ruožtu troško taikiai sugyventi.[55]

Buvome apsistoję ties ilgalaikiu tradiciniu „religingumu" ir neišsenkamu jo gyvybingumu bent jau iki III a. vidurio. Vis dėlto neturėtume jo laikyti „religija" griežtai krikščioniška prasme. Imperijos laikotarpiu kai kurie miestų žmonės, ieškodami šios naujos alternatyvos, kreipdavosi į žydų sinagogas ir krikščionių bažnyčias. Abi šios religijos, ypač krikščionių tikėjimas, ir toliau traukė pašaliečius. Jų atsivertėliai, kaip matėme, nebėgo nuo statiškos ar mirštančios religinės kultūros. Veikiau jie rinkdavosi labiausiai kraštutinį variantą tuo metu, kai religinės problemos buvo labai gyvos; jų pasirinkimas aprėpė kultą ir filosofiją; jis siūlė aiškų elgesio modelį; jis žadėjo viltį ir visuotinę pergalę prieš mirtį bei Likimą. Aukščiausiasis platonikų ir orakulų dievas galų gale yra tolimas atvaizdas, veikiau neigiamas nei teigiamas; pajausti jo atsitolinimą ir šaltumą geriausiai padeda apdairių įpėdinių pastatyto Paryžiaus Panteono stilius. Pasaulyje, kuriame plačiai buvo gerbiami praeities orakulai, pranašystes cituoti galėjo ir krikščionys; atsargaus netikrumo amžiuje jie tiksliai žinojo, kas yra Dievas: jų Dievas buvo istorijos Dievas, patvirtintas įvykiais; svarbiausia, jis buvo pasiuntęs Sūnų, kad šis visiško pasiaukojimo veiksmu atpirktų žmones. Tad atėjo laikas atsigręžti į krikščioniškąjį pasirinkimą, į metus po 250 m.; tada galime jį palyginti su pagoniškais kultais bei orakulais ir sekti abiejų pėdsakais per sunkiuosius metus iki pat Konstantino.

ANTRA DALIS

Karaliau, krikščionys surado tiesą eidami ir jos ieškodami... Jie nedaro kitiems to, ko nenorėtų, kad jiems būtų padaryta. Jie guodžia tuos, kurie jiems daro pikta, ir padaro juos savo draugais: jie vargsta, kad darytų gera savo priešams... Turintis dosniai duoda neturinčiam. Jei jie pamato svetimšalį, jie atsiveda jį po savo stogu ir džiaugiasi juo taip, kaip savo tikru broliu: jie vadina save broliais – ne pagal kūną, bet pagal Dvasią ir Dieve...

Aristidas, *Apologija*, 15 (imperatoriui Hadrianui, apie 130 M. po kr.)

Labai retai nutinka ar netgi niekados nenutinka taip, kad kas nors pas mus ateitų norėdamas tapti krikščioniu – ir nebūtų kaip nors paliestas Dievo baimės.

Augustinas, *Apie nemokytų katekizavimą*, 5, 9 (400 M. po kr.)

Man nerūpi, ar šiandien jūs tikitės kokių dailiai susuktų frazių. Mano pareiga – deramai jus perspėti pacituojant Šventąjį Raštą. „Nedelskite atsigręžti į Viešpatį, nei negaišuokite iš dienos į dieną, nes Jo rūstis ateis, kai jūs nežinote..." Negaliu tylėti, esu priverstas apie tai skelbti pamoksle. Pats prisipildęs baimės, jus pripildau baimės.

Augustinas, „Pamokslas", *Miscellanea Agostiniana*, i (1930) 199

6 SKYRIUS

KRIKŠČIONYBĖS PLITIMAS

I

III A. VIDURYJE, kai tebekalbėjo orakulai ir savo klientams vis dar atsakinėjo Apolonas, Egipto Arsinojos nomo kaimų gyventojams ramybės nedavė kitokie klausimai. Kuomet po šešių tūkstančių metų Dievas užbaigs šį pasaulį, ar jie savo pačių kūnais tūkstantį metų mėgausis kūniškais malonumais, ar šventųjų karalystė bus bekūnė ir ne tokia apčiuopiama? Šis klausimas skaldė jų bendruomenes ir kėlė nesutarimus. Vietos vyskupas argumentuotai gynė kūnišką prisikėlimą, kruopščiai jį grįsdamas Apreiškimo Jonui knyga. Savo argumentus jis paskelbė kaip iššūkį mokytojams, pavertusiems tekstą alegorija, tie argumentai liko gajūs po jo mirties ir sulaukė pritarimo tarp vietinių krikščionių mokytojų. Gal būtų ir amžinai gyvavę, jeigu ne nenuilstantis vizitatorius. Aleksandrijos vyskupas Dionisijas, atvykęs į kraštą kitu reikalu, nugirdo argumentus, nesusižavėjo jais ir sušaukė „vyresniuosius bei mokytojus" krikščionių „savanorių" akivaizdoje. Šie jam atnešė savo vyskupo knygą „tarsi ginklą ar nesugriaunamą sieną", Dionisijas paėmė ir ištisas tris dienas, nuo ryto iki vakaro, paeiliui nagrinėjo jos teiginius, kol įrodė juos buvus nepagrįstus. Galiausiai žengė į priekį jų doktrinos vadovas ir prisipažino esąs įtikintas. Buvo apibrėžta priešinga nuomonė; klausytojai sutartinai atsikvėpė: visi sutiko, kad seksas po mirties nieku gyvu neįmanomas.[1]

Šis nutikimas atitolina mus nuo pagonių kultų ir pažiūrų, su kuriais susidūrėme. Mąstantiems pagonims pasaulio pradžia rūpėjo labiau nei galima jo pabaiga. Nekilo klausimų apie kūno „prisikėlimą": tikrovė akivaizdžiai bylojo bet kam, galinčiam atverti kapą ir išvysti plikus kaulus. Nebuvo jokių tris dienas trunkančių debatų, nereikėjo atmesti „eretiškų" pažiūrų. Joks pagonių filosofas nekeliaudavo, palikęs savąjį miestą, po mažus miesteliūkščius, aiškindamas vietos gyventojams graikiškų tekstų prasmę. Šiuos kaimus, – rašė Dionisijas, – ilgai draskė „schizmos ir ištisų bažnyčių atsimetimai": schizma, kaip ir erezija, mūsų tyrinėtam pagoniškajam religingumui buvo visiškai svetimos sąvokos. Vizituojantis vyskupas Dionisijas buvo didžiai išsilavinęs mokytojas, išmanantis filosofijos mokslą ir retorikos meną. Be to, jis atsižvelgė į tai, kas rūpėjo kaimo gyventojams. Grakščiai komentavo jų „tiesos meilę", „protingą laikyseną", „vadovavimąsi argumentais", – šių žmonių savybėmis, kurios, pasak jo, jį „nepaprastai žavėjo". Krikščioniškasis mokymas šiose bendruomenėse pasiekdavo ir skaldė paprastus vyrus ir moteris, niekuomet nepažinusius aukštesnio išsilavinimo. Kad išmoktų filosofijos, šiems žmonėms būtų prireikę pinigų ir laiko keliauti į Aleksandriją. Kad išmoktų krikščioniško tikėjimo, jiems pakako

lankyti vietinius vyresniuosius ir mokytojus, pamokslavusius jų kaime be jokio užmokesčio. Jeigu jie imdavo klaidžioti, didysis Aleksandrijos vyskupas, vizitatorius iš miesto, galėjo skirti tris dienas jų klaidoms taisyti.

Šia proga jiems išgvildento įsitikinimo istorija buvo ilga ir garbinga.[2] Iš pradžių šis įsitikinimas priklausė žydams, vienai iš įvairių pasaulio pabaigos chronologijų. Pagal ankstyvuosius šaltinius, sudėtingas Jėzaus „pasakymas" buvo cituojamas patvirtinti kūniškosios tūkstantmetės karalystės sampratai, nors evangelijos jo žodžių neišsaugojo. II a. ketvirtame dešimtmetyje šią nuomonę su įkarščiu gynė filosofiškasis krikščionis Justinas; tą patį šimtmečiu vėliau darė Ireniejus. Vis dėlto ši pažiūra bendratikiams krikščionims tebekėlė nerimą. Dionisijas tiesioginius žodžius apie Apreiškimą išaiškino kaip alegoriją, o kai V a. pradžioje į lotynų kalbą buvo išverstas Ireniejaus traktatas „Prieš erezijas", vertėjas tekste tūkstantmetę karalystę praleido.

Tie, kurių dėmesys krypo į pasaulio pabaigą, linko ginčytis dėl jo pobūdžio, buvo nusivylę griežtai nustatytomis jo laiko ribomis. Pasitelkdamas puikų įvaizdį, Paulius pasaulio galą lygino su motinos gimdymo kančiomis. Jo įvaizdis piršo mintį, kad pabaiga neišvengiama pasaulyje, jau nešiojančiame įsčiose savo žlugimą, tačiau niekas nežino, kada jis ištiks. Kai Salonikuose imta persekioti jo atverstuosius, savo kentėjimus jie klaidingai palaikė Pauliaus minėtaisiais išmėginimais. Jų suklydimą skatino suklastoti neva Apaštalo laiškai. Vėlesniais amžiais būta kitų klaidingų pavojaus signalų, gausybės nuolatinių klastočių, tačiau nė vienas nebuvo toks tragiškas, kaip šis, pirmasis dokumentuotas. Tuo tarpu pasaulio pabaiga atrodė nenuspėjama. „Apie šiuos dalykus girdėjome jau savo tėvų dienomis, – jau paskutiniame V a. dešimtmetyje kalbėjo krikščionys, – ir štai spėjome pasenti, o nieko panašaus mums nenutiko." II a. ketvirtame dešimtmetyje Justinas „kultūringiausiam ir filosofiškiausiam" imperatoriui, Pijui, dedikavo knygą, kurioje gerokai praplėtė pasaulio laiko ribas: Dievas, jo aiškinimu, atidėjo pabaigą, trokšdamas, kad krikščionys pasklistų po visą pasaulį. Apie 200-uosius Tertulijonas pripažino krikščionis meldžiantis, kad pasaulio pabaiga neištiktų jiems gyvenant. Maždaug III a. viduryje gimdymo kančios pakrypo netikėta linkme. Kiprijonas, Kartaginos vyskupas, kolegoms Šiaurės Afrikos vyskupams aiškino, kad jų neturėtų pernelyg liūdinti netinkamas krikščionių elgesys. Tai esanti tiesiog nemaloni pradžia, patvirtinimas, kad pabaiga jau arti.[3]

Persekiojimai vis dar atgaivindavo staiga kylančią viltį ar baimę, tačiau III a. viduryje dauguma žmonių manė pasaulio galą esant anapus jų akiračio. Jėzus buvo pasmerkęs bet kokias pastangas pažinti „dienas ir valandas", o krikščionių vadovai atmesdavo įvairius futulorogijos mokslus. Vis dėlto netrukus pabaigai dar sykį buvo nustatyta data, remiantis tuometėmis žydų tradicijomis.[4]

Viena diena, skelbė Psalmės, buvo „kaip tūkstantis", o Sukūrimas truko šešias dienas. Vadinasi, pasaulis turi gyvuoti šešis tūkstančius metų, kad būtų pagerbtas septintąja poilsio diena, tūkstančiu šventųjų karalystės žemėje metų. Tačiau kada turi baigtis tie šeši tūkstantmečiai? Ar jau baigėsi, ar laiko dar liko?

Atidžiai knaisiojantis po Raštą, įrodymams nebuvo ribų.[5] Romos vyskupas Hipolitas III a. pasitiko išmoningų argumentų virtine. Nuodugniais skaičiavimais, žydų Sandoros skrynios matmenys siekė iki penkių su puse uolekčių, taigi simbolizavo pusšešto tūkstančio metų. Be to, argi Jonas nerašė, kad Kristaus gimimas įvyko apie „šeštą valandą", pusiaudienį? Pasak Apreiškimo, penkios karalystės jau žlugo, jos prilygo penkiems tūkstančiams metų; Viešpaties „pusiaudienis" – tolesniems penkiems šimtams metų. Kai Jėzaus kūno „nesuardoma Sandora" pakeitė senąją žydų Sandorą, buvo praėję penki su puse tūkstantmečio ir iki 500 m. po Kr. ateisiančios Pabaigos buvo likę penki šimtai metų. Tokia chronologija nebuvo betikslė. Pagal alternatyvų datavimą šeši tūkstančiai suėjo 202 m., kas ir davė dingstį Hipolito skaičiavimams. Tais metais keliskart apsirikta dėl įvykių pradžios, bet kai metai baigėsi ir nieko panašaus neįvyko, viltys atidėtos iki alternatyvios datos, 500 m. III a. vidurio krikščionims tai reiškė: anapus jų akiračio.

Kol Pabaiga vis dar neskubėjo prasidėti, kaip buvo pasiskirstę krikščionys? Arsinojos nomo įvykiai iškėlė esminius klausimus, susijusius su jų klasine ir kalbine tapatybe, geografija bei paplitimu. Vyskupas Dionisijas pamokslavo graikiškai, tačiau daugelis kaimų gyventojų kalbėjo koptiškai; jis kreipėsi į „kaimų" vyresniuosius ir mokytojus, bet pats atvyko iš didelio miesto. Ar jo auditoriją sudarė labiau pasiturintys didesnių nomo miestelių, – aleksandriečio akimis, tik „kaimų", – gyventojai graikai, ar jie irgi buvo kilę iš varganų, daugmaž vienodų „kaimų", kuriuos pažįstame iš kasinėjimų ir kuriuose penkiasdešimčia metų vėliau, Konstantino epochoje, bus krikščionių bažnyčių? Šis kraštas izoliuotas nebuvo. Iš III a. penkto dešimtmečio, netrukus po Dionisijo vyskupavimo, turime papiruso fragmentais išlikusį laišką, pasiturinčio krikščionio iš Romos miesto rašytą Arsinojos nomo „broliams".[6] Laiškas patvirtina, jog perkami lino audeklai, ir tai dera su mūsų žiniomis apie lino dirbtuves, buvusias Arsinojos mieste. Minimas „tėvas" ir žmogus Aleksandrijoje, turėjęs saugoti pajamas, gaunamas pardavus lino dirbinius. Kitas žmogus Aleksandrijoje turėjęs laikyti pinigus laiško autoriaus išlaidoms padengti. Šis trišalis verslas sieja krikščionį Romos svečią su Arsinojos nomo krikščionimis: dviejų Aleksandrijos žmonių vardai sutampa su III a. vidurio vyskupo ir jo įpėdinio vardais; galbūt jie ir yra būtent šie garsieji Bažnyčios vadovai. Tekstas mums leidžia suprasti, kokių plačių ryšių turėjo šio krašto krikščionys netrukus po Dionisijo apsilankymo. Tai vienas iš būdingų mūsų turimų dokumentų, patvirtinančių krikščionybės buvimą: slėpiningų, miglotų, tačiau sietinų su nepaliaujamomis žmonių kelionėmis, prekėmis ir idėjomis Romos imperijoje ir su ja susijusiuose kraštuose.

Iki Konstantino epochos krikščionių skaičius ir tapatumas – ginčytini dalykai, nes dauguma tinkamų paliudijimų yra panašaus pobūdžio. Turime informacijos atplaišėlių, leidžiančių numanyti galimą padėtį, ir šiame skyriuje mėginsiu po jas panaršyti ir pasirankioti, pacituodamas tas, kurios atrodo svarbiausios. Sunkiausia atsakyti į pagrindinį klausimą – apie skaičių, nes turime tik vienus statistinius duomenis.[7] 251 m. Romos vyskupas mini 154 įvairaus

rango dvasininkų (tarp jų – 52 egzorcistai) kolegiją, kuriai reikia Romos krikščionių paramos. Statistiniai duomenys gaunami bent jau iš paties vyskupo rašyto laiško. Remdamasis šiais skaičiais Gibbonas spėjo, kad Romoje, milijoniniame mieste, krikščionys sudarė 50 000, ir numanomas santykis buvo vienas krikščionis dvidešimčiai pagonių. Spėjimas pernelyg drąsus, bent jau dėl to, kad tarp Bažnyčios narių stiprias pozicijas užėmė našlės ir vargšai. Net jeigu skaičius daugmaž tikslus, negalime pagal sostinės Romos skaičius matuoti kitų imperijos populiacijų. Roma buvo išskirtinis miestas, traukte traukiantis imigrantus ir keliautojus, krikščionys joje labai sparčiai leido šaknis. Kitur krikščionys buvo pasiskirstę netolygiai, jei apskritai jų buvo: III a. viduryje vyskupo nė bažnyčios vis dar nebuvo Salonoje (Splite), o iki to paties amžiaus vidurio – jokių krikščionių Libijoje ar kai kuriuose Mareotidės srities kaimuose, kelio jungiamuose su Aleksandrija, su kuria jie beveik ribojosi.[8]

Autoriai krikščionys, pradedant Apaštalų darbais ir vėliau, aprašydami savo tikėjimo triumfą, gana nekritiškai vartojo tokius žodžius kaip „visi" ir „visur". Šis įprotis ypatingo svorio suteikia priešingam tvirtinimui: III a. trečiame dešimtmetyje krikščionis intelektualas Origenas pripažino, jog krikščionys tesudaro mažytę pasaulio gyventojų dalelę. Jo pastabą galime paremti dviem paprastais argumentais, – vieną siūlo tyla, kitą – archeologija.

Nors ir turime tokią gausybę šalutinės medžiagos apie gyvenimą imperijoje, vis dėlto įrašai, pagonių istorijos veikalai, tekstai ir papirusai iki 250 m. beveik nepateikia nuorodų apie krikščionis: dviejose išsamiausiose istorijose, parašytose III a. pradžioje, jie netgi neminimi.[9] Jei krikščionių išties būta tiek daug, galėtume tikėtis ir kokių nors paliudijimų apie jų susirinkimų vietas, galbūt pritraukdavusias tokią daugybę maldininkų. Tuo metu bažnyčios nebuvo statomos valstybei priklausančioje žemėje, vis dėlto tradicija nuolat lankytis pamaldose buvo stipri. Krikščionys susitikdavo privačiuose namuose ar patalpose.[10] Mieste galėjo būti keletas susirinkimų vietų, tačiau kiekviena kongregacija vargu ar turėjo tam labai daug erdvės. Apie 200 m. puikiame krikščioniškame romane buvo pasakojama, kaip tokiam Teofilui, turtingam patronui iš Antiochijos, teko kviestis statybininkus, kad praplėstų priimamuosius kambarius, nes jo namuose ėmė lankytis krikščionys ir jų vis gausėjo. Sceną įsivaizduoti gana lengva, tačiau kaip smarkiai reikėjo kambarius praplėsti? Dūra Europe[11], į rytus nuo Eufrato, tokį praplėtimą galima atsekti tiesiog vietoje. Krikščionys ėmė naudoti tinkamą privatų namą, neseniai pastatytą aplink vidinį kiemelį, su kambariais, išdekoruotais pagal pagonišką madą, – čia buvo ir frizas su dievo Dioniso žygių vaizdais. Taigi tikėtina, jog anksčiausias jų susirinkimas vyko kuriame nors nedideliame už vidinio kiemo esančiame namų kambaryje, talpinančiame apie trisdešimt žmonių. Ketvirtame dešimtmetyje kiemo vakarinėje pusėje, du kambarius sujungus į vieną, lygiai kaip minima krikščioniškame romane, buvo įrengta didesnė salė šešiasdešimčiai ar apie tiek žmonių. Galbūt ankstesnysis kambarys dabar buvo paliktas mokymui, tuo tarpu nedidelėje baptisterijoje sudėtos naujos durys, ji ištapyta simboliniais pa-

veikslais. Durys iš gatvės pusės buvo pažymėtos raudonu kryžiumi, nurodančiu „bažnyčios namą", privatų, tačiau skirtą bendruomenės reikmėms.

III a. ketvirtame dešimtmetyje Dūroje krikščionių susirinkimų plotas nuo tinkamo trisdešimčiai asmenų buvo praplėstas iki tokio, kuriame tilpo šešiasdešimt. Be abejonės, bendruomenės nariams darė įspūdį jų „didžiulis" pagausėjimas. Krikščionių teiginius apie jų „augimą" reikėtų skaityti labai kritiškai vertinant pradinius skaičius. Tai patvirtina biografija, kurios tikslumą temdo nemenkos kliūtys, užtat neabejotinas jos polinkis į stebuklingus dalykus. V amžiaus krikščionių imperijoje turime įvairių Gazos vyskupo Porfirijo „gyvenimo" versijų, spėjamai parašytų diakono Marko. Galbūt spėjimas teisingas, kalbant apie originalo tekstą sirų kalba, tačiau klausimas lieka neišspręstas.[12] Kad ir koks būtų požiūris į teksto autorystę, juo siekta atkreipti dėmesį į stebuklus, stulbinusius pagonišką Gazą tarp 392 ir 420 m., po Konstantino atsivertimo praėjus nuo aštuoniasdešimties iki šimto metų. Sakoma, kad pirmojo stebuklo padarinys buvo 127 atsivertimai mieste; po antrojo atsivertė 64 žmonės; graikiškojoje teksto versijoje tęsiama, pasakojant, kaip vėlesni stebuklai atgręžė į Dievą dar du šimtus žmonių. Mums čia nėra itin svarbu, ar tai istoriškai pagrįstas tekstas: reikšmingas būtent autoriaus manymas, jog atsivertimo mastas buvo tikrai įspūdingas. Gaza buvo užkietėjęs pagoniškas miestas, tačiau kitų vietų niekas nepamalonino pasakojimais apie akivaizdžius „ženklus ir stebuklus". Jeigu šimtas ar pora šimtų atsivertimų reiškė stulbinamą stebuklo pasėtą derlių, galime tik spėlioti, kiek laimėjimų būta ten, kur ne taip paslaugiai reiškėsi stebuklai.

Nors krikščionių skaičių nuspėti sunku, į akis krinta jų raštų kiekis. II a. pabaigos ir III a. išlikusi geriausioji graikų ir lotynų literatūra daugiausia yra krikščioniška, o dar daugiau jos neišliko. Jos autoriai pirmiausia rašė skaitytojams krikščionims, tačiau iškalbingumo neturėtume klaidingai palaikyti kiekybine persvara. Bendri įrodymai vis tiek rodo kita kryptimi. Skaitant šias knygas susiduriama su negausia, bet nepaprastai raiškia mažuma.

Šios mažumos nuopelnas, kad išliko tiek daug istorijų apie krikščionių paplitimą ir misijas, tačiau beveik nėra pastabų apie žmones, kurie stengėsi būti krikščionimis, bet netesėjo ir atsimetė. Krikščionys rašė savo istoriją taip, lyg tai būtų tiesus, platus, nesišakojantis kelias; tai tarsi turėjo reikšti, neva „pagonybė" ir judaizmas buvę tokie atgrasūs, jog niekas nebūtų panorėjęs prie jų sugrįžti. Tačiau apie 110 m. Plinijus savojoje Bitinijos ir Ponto provincijoje buvo didžiai sujaudintas buvusių krikščionių, atsimetusių prieš dvidešimt metų ir vėliau. Būtent dėl jų jis rašė Trajanui ir išgavo jo įsaką, reglamentuojantį krikščionių teismus. Jis mums neužsimena apie tai, ką spėja šiuolaikiniai istorikai, – kad šie krikščionys atsimetė tik dėl persekiojimų baimės. Žinome, jog kai kurie žmonės atsimetė dėl kitų priežasčių: aukštakilmis Peregrinas, tapęs filosofu kiniku; Amonijus, savo filosofijos mokęs Origeną; galbūt Akvila, apie kurį sakoma, kad buvęs pakrikštytas, bet grįžęs prie judėjų tikėjimo ir pervertęs į graikų kalbą Šventąjį Raštą, išmesdamas klaidingus krikščionių aiškinimus;

ir jaunasis imperatorius Julianas, metęs krikščionybę dėl platonikų filosofijos ir kulto.[13] Nėra žinių apie nė vieną, kuris būtų metęs krikščionybę dėl grynos pagonybės, be jokios ją papildančios filosofijos; galbūt ši tyla daug pasako ir atsimesti nuo krikščionybės visuomet paskatindavo koks nors susistemintas tikėjimas. Bene patraukliausias tikėjimas buvo brandus judaizmas. Labai mažai težinome apie žydus, tapusius krikščionimis po apaštalų amžiaus, tačiau kur kas daugiau esame girdėję apie krikščionis, koketavusius su žydų mokymu: pažiūras ypač lengvai kaitaliojo moterys, galėjusios atsiversti nesibijodamos apipjaustymo. Krikščionių imperijos Bažnyčios susirinkimų dokumentai vėl iškelia aikštėn nuolatinę šių krikščionių problemą, krikščionių persekiojimams jau seniai pasibaigus. Krikščionybės istorijos tebepasakoja apie nenutrūkstamą augimą, tačiau vaizdas kur kas sudėtingesnis, kai atsižvelgiama į ribinius momentus. Būta ir praradimų, ir laimėjimų, nors krikščionybė, kaip ir visi besiplečiantys „judėjimai", turėjo daugiau ką pasakyti apie laimėjimus. Toli gražu ne kiekvienas, ėmęs domėtis krikščionybe, „tapo" krikščioniu ir mirė juo būdamas. Bandant įsivaizduoti krikščionių skaičių, reikia turėti omenyje „tapsmo" proceso ilgumą ir nuolatinius praradimus paribiuose.

Vis dėlto krikščionys sklido, jų vis daugėjo: nė vienas kultas imperijoje neaugo bent kiek panašiu greičiu; krikščionių, nors ir sudarančių mažumą, sėkmė kelia rimtus klausimus apie pagonių kulto ir visuomenės tamsiąsias vietas. Aiškiausią įspūdį apie jų augimą galima susidaryti iš Bažnyčios istoriko Euzebijaus, rašiusio po Konstantino atsivertimo, ir iš žemėlapių, kuriuose pažymėtos Šiaurės Afrikos krikščionių bažnyčios: šie žemėlapiai pagrįsti vyskupų, 256 m. dalyvavusių svarbiame Bažnyčios susirinkime, sąrašu.[14] Yra išlikę susirinkimo nutarimai, nors visas Šiaurės Afrikos bažnyčių sąrašas juose ir nepateikiamas, nes kai kurių regionų vyskupai susirinkime nedalyvavo.[15]

Euzebijus daugiausia prisidėjo prie krikščionių ekspansijos suskirstymo fazėmis. Pirmasis kilimas, jo įsitikinimu, vyko drauge su apaštalų misijomis, antrasis – devintame II a. dešimtmetyje, trečiasis – prieš pat Konstantino atsivertimą. Šiame skyriuje mums labiausiai rūpi antroji iš šių fazių. Pasitaiko žinių apie II a. devinto dešimtmečio krikščionis žymesnėse vietose, panašu, kad būta tokių žmonių pagausėjimo Romoje, Kartaginoje ir Aleksandrijoje.[16] Galbūt Euzebijui per didelį įspūdį padarė jų vardų paminėjimas, ir jis pamanė, kad auga bendras skaičius: kaip ir mes, jis neturėjo statistinių duomenų pagrįsti savo prielaidoms apie visuotinį augimą. Vis dėlto įžymių krikščionių prieaugis pats savaime yra įdomus pokytis, vertas aptarti platesniame kontekste.

Šių fazių įsivaizdavimas neaiškų daro paprastesnį klausimą: ar krikščionybė sparčiai plito ir miestuose, kuriuos buvo pasiekusi šv. Pauliaus laikais, ar jos plitimas nebuvo susijęs tik su žymių žmonių mažuma, ar ji nelyg riedanti sniego gniūžtė be paliovos augo tarp anoniminės daugumos, žmonių, kurie ištvermingai atsilaikydavo ir deramai būdavo pakrikštijami? Ar ji įžengdavo į vis daugiau miestų, ar tikrai per pirmus dešimt metų ten laimėdavo apie pora šimtų žmonių, kurie tuokdavosi tarpusavyje, lankydavo vieną ar dvi mažų na-

muose įrengtų bažnyčių, išsirinkdavo vyskupą ir žemėlapį papildydavo dar vienu nuolatiniu krikščionių tašku? Akivaizdu, kad nuo Pauliaus mirties iki ilgo 251 m. sudaryto vyskupų ir žemesnio rango dvasininkų sąrašo Romoje skaičius augo. Kituose dideliuose miestuose, Kartaginoje ar Aleksandrijoje, galima numanyti panašų augimą, nors jo greitis ir mastas sunkiai nuspėjamas. Kitur krikščionys buvo plačiai išsibarstę, ir jų išsisklaidymas pats savaime sudarytų bendrą jų gausėjimo įspūdį. 256 m. dvi iš trijų Šiaurės Afrikos pasaulietinių provincijų turėjo mažiausiai 130 vyskupų: pažymėti žemėlapyje, jie pasiskirsto daugumoje žinomų gyvenviečių ir dažnai gyvena miestuose mažesniu nei dešimties mylių atstumu vienas nuo kito.[17] Toks tankus vyskupijų išsidėstymas nepaprastai įspūdingas, tačiau jis nepaverčia krikščionių vietine dauguma. Nors jis rodo, kaip plačiai pasklidę jie buvo, tokį ypatingą išsidėstymą galėjo nulemti jų vietinės istorijos ir tvarkymo ypatumai. Pats faktas taip pat prašosi konteksto, tačiau tai nebūtinai reiškia stulbinamą, nuolatinį augimą.

Ankstyvąją krikščionybę tyrinėti geriausia atsižvelgiant veikiau į jos išsibarstymą nei į tankumą. Nors esama daugelio neaiškumų, pakanka ir įrodymų, kad galima būtų pagilinti aiškinimus, atmesti senąsias teorijas ir apmažinti galimų atsakymų. Esama netolygumo tarp Rytų, kur šiokių tokių žinių turime, ir lotyniškų Vakarų, kur nežinome beveik nieko. Yra buvę prielaidų, kad Vakaruose krikščionybei skleistis ypač padėję prekeiviai iš graikiškų Rytų, o Šiaurės Afrikoje ji plitusi daugiausia iš esamų žydų bendruomenių ir suklestėjusi dėl šio stipraus semitinio paveldo, kurį perėmė pūniškai kalbantys Romos provincijos gyventojai.[18] Šiandien nė viena teorija pakankamai neįtikina, nors nėra aišku, kuo jas pakeisti. Beveik nieko nežinome apie pirmuosius krikščionis Ispanijoje, Germanijoje ir Britanijoje; II a. devintame dešimtmetyje Ireniejus Lionietis užsimena apie Ispanijoje, Galijoje ir Germanijoje „įsikūrusias" bažnyčias, tarsi jos jau būtų oficialiai įsteigtos. Vargu ar galima pasikliauti Tertulijonu, apie 200 m. tvirtinusiu, jog krikščionių galima rasti tarp „visų" germanų ir šiaurės genčių ir kad jų esama šiaurės Britanijoje, kur jau nesiekė Romos valdžia. Užtat galime spėti, kad jų būta bent jau pietų Britanijoje, nors pirmojo britų „kankinio", šv. Albano, gyvenimo datos ir istoriškumas yra gerokai ginčytini.[19]

Prekiautojų ir persikėlėlių iš Rytų į Vakarus teorija susiduria su tomis pačiomis problemomis. Tiesa, Romoje ir Lione esama paliudijimų apie graikakalbius krikščionis graikiškais vardais, ir tikrai Romą tikėjimas pasiekė iš Rytų dar iki šv. Pauliaus. Tačiau mes nežinome, ar šie krikščionys graikai prieš atvykdami į Vakarus jau buvo atsivertę, ar pirmiau įsikūrė, o atsivertė jau po to: „pirklius" atskirti sunku. Neseniai buvo argumentuota, kad į Lioną krikščionybė iš esmės atkeliavo iš Romos, ne iš graikiškų Rytų, o tai dar labiau susilpnina teorijos patikimumą.[20]

Dėl Šiaurės Afrikos spėjimas, kad pagrindinį miestą, Kartaginą, krikščionybė pasiekė su graikakalbiais išeiviais, tikėtinas: Bažnyčios liturgijos vėlesnės detalės paremia graikiškos kilmės versiją ir neatitinka Romos praktikų.[21]

Labiau į vakarus esančiame Mauritanijos regione krikščionybės ištakos yra kur kas labiau miglotos; neseniai buvo iškelta prielaida, kad čia bažnyčios dairėsi į Romą, o ne Kartaginą ar Rytus.[22] Tebėra neįrodyta teorija, kad visame Afrikos regione stipriai būtų veikę kontaktai su žydais ir jų palikimas. Tai susiję su dideliu neaiškumu. Romos Vakaruose, Šiaurės Afrikoje, Galijoje ir Ispanijoje nėra nė pėdsako įrodymų, kad apaštalų amžiuje ten apskritai būtų buvę kokių nors nuolatinių žydų bendruomenių. Esama kelių netiesioginių nuorodų, kad ši tyla neatsitiktinė.[23] Visai gali būti, kad žydai po karų, 70 ir 135 m. sunaikinusių jų tėvynę, iš tiesų sklido į Vakarus, tačiau net jei taip, vis tiek negalime atmesti alternatyvos, kad krikščionys ir žydai į Vakarus atvyko vienu metu, varžydamiesi jei ne dėl atsivertėlių, tai bent jau dėl užtarėjų ir vietų įsikurti. Mintis apie stiprų žydų paveldą Afrikos krikščionybėje, paremta pūniškai kalbančiais semitais, yra visiškai neįrodyta, o lingvistinės prielaidos, kaip pamatysime, neįtikina.

Trumpai tariant, ankstyvosios krikščionybės Vakaruose istorija pasimetė, bet dėl vieno bendro dalyko galime būti labiau tikri. Senesnioji nuomonė teigė, kad krikščionybės eretiškosios atmainos daugelyje vietų pasireiškė tada, kai krikščionybė dar visai nebuvo įsitvirtinusi, išskyrus nebent vieną Sirijos miestą, Edesą.[24] Lione ir Šiaurės Afrikoje nėra šios pirmosios eretiškosios fazės įrodymų, o labiau tikėtina pradžia atrodo visai priešinga. Egipte anas argumentas buvo visiškai atmestas, remiantis papirusų šaltiniais. Praktikų ir vadovavimosi detalės plačiai įvairuoja, tačiau vėlesnis gausybės erezijų buvimas neturi nustelbti visam krikščionių pasauliui bendro istorinio branduolio ir esminio mokymo.

Imperijos Rytuose krikščionių sklidimas atrodo šiek tiek aiškesnis, nors vietinių bažnyčių pradžia labai miglota. Joms teko susidurti su ryškia vietovių ir kalbų įvairove, didžiuoju Graikijos miestu Efezu, Egipto miestų šeimų kraujomaiša, karališkuoju Petros slėniu, genčių stovyklomis gretimoje dykumoje, didžiule žmonių ir namų konglomeracija anapus sienos, partų Ktesife; nuolat viliojančiais tolin keliais, vedančiais į Iraną ir Rytus, ir jūros maršrutais po Persijos įlanką, kur vienas žvilgsnis į horizontą galėjo aprėpti visos dienos kelionę. Susipažindamas su šiomis vietovėmis nepaliauji stebėtis, kaip krikščionys įsigudrino prasiskverbti į jas: išdailintas pagoniško Pergamo šventyklas, karštesnę ir sunkiau nuspėjamą bendruomenę Sirijos Edesoje, makedoniško vardo mieste, kurio gatvėse kalbėta arabiškai; mažesnius vidurio Frigijos miestelius, kur dievai buvo iššaukiami skeptrais, o žmonės garsėjo rimta morale ir netgi pasibjaurėjimu priesaikomis.

Geriausiai ankstyvąjį krikščionybės plitimą į Rytus paliudija eiliuota aliuzijų kupina Frigijos vyskupo Abercijaus epitafija ir jo užuominos į savo keliones: „į Romą jis mane pasiuntė pamatyti karalystės ir išvysti karalienę auksiniais sandalais ir drabužiais: regėjau ten žmones, turinčius puikų antspaudą; taip pat mačiau Sirijos lygumą ir miestus, ir Nisibę rytuose už Eufrato. Visur mačiau artimųjų [bendratikių], laikančių Paulių mano [globėju]..." Abercijaus

kelionė kaip tik priklauso antrai II a. pusei, jis duoda suprasti, kad krikščionių sutikęs „visur", kur tik keliavo. Nisibė išsidėsčiusi toli anapus Eufrato upės, Adiabenės srityje, kurios karalienė motina ir sosto įpėdinis ketvirtame dešimtmetyje po Kr. atsivertė į žydų tikėjimą.[25] Ar šis žydų buvimas padėjo krikščionybei įsitvirtinti? Žinoma, turime atsižvelgti į tokio pobūdžio bendravimą bendroje sirakalbėje kultūroje, nusidriekusioje nuo Antiochijos iki Adiabenės, tačiau kontaktai su žydais nebuvo vienintelis krikščionybės įžengimo aspektas.

165 m. Nisibę atsiėmė Roma ir pajungė savo valdžiai: 196 m. ji gavo garbingą „kolonijos" vardą. Abercijui lankantis ji priklausė Imperijai. Galime palyginti kariuomenės įgulą Dūroje, į vakarus nuo Eufrato. Jos krikščionių bendruomenė III a. trečiame ir ketvirtame dešimtmetyje buvo susijusi su graikakalbių Romai tarnaujančių dalinių buvimu, o ne su senbuviais ar vietiniais žydais: krikščionių namo-bažnyčios įrašuose rasta keletas įrašų, beveik visuose minimi graikiški arba lotyniški, ne vietiniai Dūros vardai.[26] Rasti ankstyvosios Šventojo Rašto versijos graikų, ne sirų kalba, fragmentai: bažnyčios sienų tapyba nelabai panaši į žydų sinagogų tapybą. Tokie ženklai tėra užuominos į galimus sprendimus, nieko daugiau, bet jie perspėja nesieti kiekvienos bendruomenės branduolio su žydų ir vietinių šeimų konvertitais. Ir krikščionių atsiradimą Nisibėje Romos dalinių buvimas galėjo lemti nė kiek ne mažiau, kaip ir bet kuris žydų ar vietinis veiksnys. Dūroje ir toliau augo žydų sinagogos, atrodančios kur kas įspūdingiau negu krikščionių namas-bažnytėlė.[27]

Vienas iš labiausiai stulbinamų Romos rytinio pasienio bruožų yra žmonių ir idėjų judėjimas skersai sienos: krikščionybė nebuvo išimtis, ir joks bendras perėjimo modelis nepaaiškins jos atsiradimo regionuose, regėjusiuose tokią daugybę keliautojų, prekeivių ir žmonių kraustymosi drauge su jų dievais. Dūros krikščionys graikiškais vardais tebuvo vienas iš daugelio galimų pavyzdžių. Toliau į pietus jau galime rasti krikščionių su stipriu žydų paveldu, gyvenusių anapus Romos valdžios ribų. II ir III a. krikštytojų grupių buvo galima rasti srityje tarp Eufrato ir Tigro upių žiočių, kur jie gyveno formaliai valdomi partų. Jie pripažino krikščionių mokymą kartu su griežtomis pažiūromis, kurios susideda veikiant žydams. Gali būti, kad čia jie pradėjo kaip nuo žydų kolonistų atskilusi grupelė, ir tik neseniai mes ėmėme nutuokti, kaip jie derino Jėzaus garbinimą su ryškiu žydų praktikų antspaudu ir pagarba savo pradininkui, pranašui Elchesajui, kuris mokė Mesopotamijoje 100–110 m. po Kr.[28] Taigi jų sekta buvo gana sena, kildintina iš eretiško krikščionio mokytojo, veikusio šiame regione ankstyvuoju laikotarpiu. Tai yra užuomina, kad Mesopotamijos regione galėjo daugėti įvairių sektų ir grupelių, nepatenkančių į Romos ir Graikijos istorijų akiratį: krikščionių grupės jau tada neapsiribojo Romos valdomomis teritorijomis.

Šių krikštytojų rajoną dažnai lankydavo prekeiviai ir keliautojai, laisvai judėję tarp romėnų Sirijos miestų, Persijos įlankos ir Indijos. Naujoji religija galėjo keliauti dar toliau į Rytus, ir krikščioniškoji tradicija apie jos judėji-

mą pateikia du skirtingus pasakojimus. Šis ruožas sudarė foną pramanytiems apaštalo Tomo „darbams", sukompiliuotiems Sirijoje, galbūt Edesoje, iki maždaug 250 m. Jie pasakoja, kaip Tomas, dailidė, regėjime išvydęs Kristų ir buvęs parduotas tarnauti karaliui Gundofarui, partų valdovui, mūsų turimomis žiniomis, valdžiusiam Pendžabo mieste Taksiloje I amžiaus viduryje. Istorija buvo gerai sumanyta.[29] Kaip ir Tomas, prekės ir meno dirbiniai iš romėnų Aleksandrijos ir Sirijos valdant Gundofarui pasiekdavo Indo upę ir jos aukštupį. Tačiau nežinome, ar legendoje apie Tomo misiją esama bent kiek tiesos. Galbūt Pendžabe buvo įsikūrusių krikščionių grupių, ir tai paskatino rastis pasakojimą apie apaštalo vizitą jų pradžiai paaiškinti. Jei taip, istorijai tai yra liūdnas praradimas. Taksiloje I ir II a. jie galėjo gyventi turtingų ūkių šeimininkų bendrijoje; kai kurie iš jų namų buvo sujungti su didžiule Budos šventykla. Čia turėtume įsivaizduoti dviejų religijų susitikimą, kuriam įvykti pagonių dievai neužkirto kelio.

Antrajame pasakojime apie misiją į Indiją esama nemažai tiesos. Euzebijus praneša, kad išsilavinęs krikščionis, Pantenas, greičiausiai apie 180 m. išvyko iš Aleksandrijos ir kaip misionierius atvyko į Indiją, kur rado krikščionių, jau kildinusių save iš šv. Baltramiejaus.[30] Jie turėjo Evangelijos pagal Matą nuorašą „hebrajiškais rašmenimis", kurį, kaip manyta, jiems buvo palikęs apaštalas. Dėl kontaktų, buvusių tarp Aleksandrijos ir Indijos pietvakarinės pakrantės, šiuo apsilankymu nesunku patikėti. Euzebijus tai pateikia kaip „pasakojimą", tačiau jis atrodo reiškiąs nuostabą dėl šios avantiūros, o ne abejonę jos šaltiniu. Evangelija „hebrajų rašmenimis" nebūtinai ją paneigia: „hebrajų rašmenys" gali būti susiję su sirų raštu, ir negalime atmesti galimybės, jog Rytuose naudotasi ankstyvuoju Evangelijų vertimu į sirų kalbą.

Jei krikščionys patys išnaudojo šiuos plačius horizontus, tarp Romos rytinio pasienio keliauninkų jie nebuvo vieniši: truputį vėliau krikščionių mokytojas Bardaisanas iš savo požiūrio taško gebėjo pateikti mums geriausią senovinį Indijos brahmanų Sirijos Edesoje aprašymą. Mokinio užrašuose apie jo mokymą jis taip pat užsimena apie krikščionis „Baktrijoje", anapus Hindukušo kalnų, nors ne konkrečiai Pietų Indijoje.[31] Jo nutylėjimas dar nepaneigia pasakojimų apie krikščionis šiame regione: viso bažnyčių sąrašo jis nepateikė. Užtat jis nušviečia krikščionybės padėtį savojoje Edesoje, kur ji pritraukė šį tą svarbiau: karaliaus prielankumą.

Senasis Edesos miestas plyti anapus Eufrato, į vakarus nuo Nisibės; jos pasakojimai krikščionių istorijoje paliko patvarią žymę. Buvo tikima, kad jos karalius, Abgaras V, susirašinėjęs su Jėzumi; laiškų „nuorašai" sirų kalba III a. buvo rodomi miesto archyvuose: manyta, jog mokinys „Judas Tomas" buvo šitą Abgarą aplankęs, išgydęs jį bei daugelį kitų dvaro žmonių, o paskui jį atvertęs. Vėliau surašyti „laiško" Abgarui nuorašai plito po Imperiją, pasiekdami net Ispaniją. Jie tapo piligriminių kelionių objektais ir ypatingu savo miesto pasididžiavimu; Edesoje juos ilgainiui papildė „stebuklingas" Jėzaus veido paveikslas, suklastotas „portretas", atsiradęs VI a. viduryje.[32] Šios legendos kilmė

lieka intriguojanti ir atvira istorinei analizei. Vėlesnįjį karalių, Abgarą VIII, kaip „šventą vyrą" aprašė Afrikietis (Africanus), mokytas krikščionis, lankęsis jo dvare; kitas mūsų pažįstamas, Bardaisanas, mini Abgarą, kuris „tikėjo" ir „paskelbė įsaką, kad kiekvienam, kuris išsikastruos, būtų nukirstos rankos". Galbūt šis Abgaras ir yra Abgaras VIII. Jo įsaku siekta konkretaus tikslo, suduoti smūgį vietiniam pagoniškam papročiui, tačiau vargu ar galima sutikti, jog du vietiniai krikščionys būtų aprašę jų asmeniškai pažįstamą karalių kaip „tikintį", ką jau kalbėti apie „šventą", jei jis nebūtų prijautęs krikščionims.[33]

Karaliaus Abgaro VIII simpatijos juolab intriguoja, nes per savo gyvenimą jis buvo įpuolęs į konfliktą su Roma, o paskui su ja glaudžiai bendravo. Vėl grįžęs į karaliaus sostą, gyvenimo pabaigoje galiausiai nukako į Romą, kur galėjo džiaugtis puikiu priėmimu.[34] Nežinome, ar savo vizito metu jis jau buvo, ar dar tebebuvo krikščionių rėmėjas. Tačiau jo simpatijos visiškai galėjo įkvėpti legendą apie ankstesniojo Abgaro gautus Jėzaus laiškus. Karaliaus krikščioniškumas buvo vertas kildinimo iš didingų protėvių, taigi edesiečiai ir sukūrė istoriją. Turbūt galime nustatyti jų pabrėžiamą „Judą Tadą", spėjamą miesto evangelizuotoją. Neseniai išsiaiškinome, kad pranašas eretikas Manis III a. viduryje susirašinėjo su Edesos žmonėmis ir siuntė jiems savo „apaštalą" Adają, taip pat vadinamą „Tomu", kaip jo naujosios misionieriškos evangelijos skelbėją. Galbūt šis eretikas Tomas išnaudojo edesiečių susidomėjimą „Judu Tomu", spėjamu Kristaus „apaštalu". Dar labiau tikėtina, kad Edesos krikščionys atsiliepė į šio eretiko buvimą pabrėždami savuosius ryšius su „tikruoju" Judu Tomu, krikščioniu evangelizuotoju.[35]

Nežinome, kiek stipriai karalius Abgaras VIII prijautė krikščionims ir kokie buvo tų simpatijų padariniai: apie tai neliko jokių žymių jo monetose ar jo miesto paminkluose. Šiaip ar taip, tai pirmoji užuomina apie krikščionių patikimą valdovui. Vietos mastu tai puikiai pasitarnavo Edesai. Kadangi Nisibė neturėjo karališkų sąsajų su Jėzumi, Edesa galėjo puikuotis laiškais ir apaštalo vizitu. Už trisdešimt mylių jos senas varžovas Haranas (arba Karos) liko visiškai pagoniškas; gal iš dalies tai buvo atsakas į naująją Edesos tapatybę. Tuo tarpu, kai pramanyti Edesos pasakojimai traukė piligrimus ir keliautojus iš viso krikščionių pasaulio, Haranas ir toliau buvo pasirengęs likti pagonybės tvirtove, gožiamas savo kaimynės, kol išmoningai ėmė pelnytis iš musulmonų pergalių. Tada jo pagonys paskelbė buvę pražuvę „Sabos" garbintojai, paminėti arabų Korane. Edesos iškilimas – tai dar vienas skyrius gyvoje vietinių miestų konkuravimo istorijoje.[36] Kaip ir naujajame Jonopolyje, religija pareiškė naujas pretenzijas į garbę. Kaimynų priešiška reakcija dar sykį patvirtina ankstyvųjų atsivertimų krikščionybėn fragmentiškumą: vieno miesto tikėjimas galėjo kelti kaimyno neapykantą.

Rytuose, tegu ir miglotai, matėme šiokių tokių būdų krikščionybei plisti: su keliautojais ir galbūt su prekiautojais, per kariuomenės dalinius iš romėniškųjų Rytų ir tarp grupių, kurios laikėsi žydų praktikų. Iki 210 m. ji nuo kuklių krikštytojų išsiplėtė iki vietinio karaliaus rūmų. Šias priemones krikščionybei

įžengti papildė dar dvi: karas ir persekiojimai. Persekiojimai krikščionis visada išsklaidydavo, ir III a. viduryje žinome apie daugelį bėgusių į kaimo vietoves, kad jų išvengtų.[37] Tuo pat metu tarp pačių krikščionių ėmė kilti schizmos, ir vėlgi „tikrųjų" krikščionių mažumos linko pasitraukti nuo bendratikių krikščionių, kad išlaikytų savo sektą veikiančią. Pagonių ir krikščionių netolerancija buvo nuolatiniai išsisklaidymą lemiantys veiksniai, tad būtent iš jų geriausiai tiktų kildinti tankų vyskupų išsibarstymą Šiaurės Afrikos miestuose. Kartais bendruomenė galbūt prašydavo skirti jai savą vyskupą, kad neatsiliktų nuo kaimynų, tačiau tokia vyskupų daugybė buvo ypač rekomenduotina provincijoje, kur erezija ir schizma išgyveno savo ankstyvojo žydėjimo metą.

Jeigu persekiojimai galėjo nugrūsti krikščionis į atokias gyvenvietes, galėjo juos nugrūsti ir anapus Romos imperijos sienos. IV a. viduryje kai kurie Mesopotamijos miestai tvirtino, jog jų bažnyčios pritraukė krikščionis tremtinius iš Romos imperijos, bėgusius nuo persekiojimų valdant Hadrianui. Ar šis tvirtinimas pagrįstas, patikrinti neįmanoma, tačiau panašus spaudimas galėjo netrukus atvesti krikščionis į kitą Rytų karalystę: į Armėnijos tyrus. Vėlgi neseniai išsiaiškinome nuomonę, jog krikščionys III a. viduryje buvę žinomi jos karaliaus aplinkoje. Šio požiūrio šaltinis yra vėlesnis eretiko Manio sekėjų pasakojimas, vaizdavęs jų pačių misiją tame ruože.[38] Galbūt remiantis šia detale būtų teisinga numanyti karalystės atsivertimą Konstantino amžiuje: galbūt čia krikščionys ieškojo saugaus prieglobsčio.

Mums taip pat žinoma, kad karai veiksmingai padėjo tikėjimą skleisti kitur, tarp Romos ir jos rytinių kaimynių. Artimuosiuose Rytuose III a. penktas ir šeštas dešimtmečiai regėjo plačiai nuskambėjusias Persijos valdovų pergales ir jų nulemtą belaisvių grąžinimą anapus jų sienų su karo grobiu. Tarp jų belaisvių būta krikščionių, netyčia įvežtų iš Vakarų. Garsiame įraše pagrindinis Persijos dvaro žynys vėliau pasakojo, kokie „demoniški" mokymai buvę sunaikinti Persų imperijoje (apie 280–293), tarp jų – ir „nazariečių bei krikščionių"; atrodo, kad tie terminai nurodo dvi skirtingas krikščionių atmainas. Arčiausiai tiesos aiškinimas, kad „nazariečiai" buvo vietiniai aramėjiškai kalbantys krikščionys, kurie atsivertė Persų imperijos ribose, paveikti nenustatytų kontaktų; tuo tarpu „krikščionys" buvo karaliaus įsivežtiniai, iš pradžių buvę belaisviai iš graikakalbių miestų. Tai, kad kalbėjo graikiškai, atskyrė juos nuo platesnių kontaktų su Irano visuomene; vis dėlto net ir čia pasitaikė keletas keistų progų.[39] Devintame III a. dešimtmetyje viena belaisvė, žavioji Kandida, kaip teigiama, aukštai iškilo dėl savo asmeninių talentų. Ji buvusi paimta į nelaisvę ir atgabenta į šacho haremą; jeigu galime tikėti nuodugnia siriška jos kankinystės versija, jos „pritrenkiantis grožis" pelnė didžiausią karaliaus Vahramo palankumą. Įvairiomis karalienės ir sugulovės karjeros pakopomis ji vieną po kito palydėdavo į Persijos dvarą krikščionių šalininkus. Jos sėkmė nebuvo beprecedentė. II a. devintame dešimtmetyje imperatorius Komodas Romoje jau buvo parodęs palankumą sugulovei, Marcijai, kuri naudojosi savo slapta įtaka užstodama krikščionis, nuteistus sunkiam darbui kasyklose. Vyrai buvo didesni

kietaširdžiai: pasikeitus valdžiai dvare, Kandida naujųjų šacho patarėjų buvo pasmerkta mirti.

Visi šie skirtingi krikščionybės sklidimo keliai yra neoficialūs, tačiau jie vėl pasirodo vėlesnėje krikščionių istorijoje, atsikartodami nuo IV iki IX a. Mums trūksta tikslesnių žinių, kokio nors ženklo apie Bažnyčios vadovų inicijuotą misiją. Išskyrus Panteną Indijoje ir dar vieną kitą atvejį, kuriuos aptarsime tolesnėje dalyje, tarp šv. Pauliaus ir Konstantino amžiaus negalime įvardyti nė vieno aktyvaus krikščionių misionieriaus.[40] Ar be pačių krikščionių požiūrio turėtume ieškoti kitų kliūčių? Artimuosiuose Rytuose ir ruožuose anapus Eufrato misionieriškos religijos susidurdavo su akivaizdžiais kalbos barjerais. To padarinius galime matyti III a. viduryje, kai imta skelbti naują ir ryžtingą ereziją, „Šviesos Evangeliją", skleidžiamą jauno misionieriaus Manio. Kitaip nei Jėzus, Manis įsivaizdavo savo religiją tapsiant visuotiniu tikėjimu artimiausiu šio pasaulio gyvavimo metu. Jau seniai jis ir jo bendrai apaštalai Artimuosiuose Rytuose mokė graikų ir sirų, koptų ir persų kalbomis. Priešingai, kai kurie krikščionys daro stiprų įspūdį tuo, kad savo tikėjimą tapatina vien su graikų kalba. IV a. pabaigoje krikščionių dauguma laikėsi požiūrio, kad Sekminių stebuklas paveikęs minią, o ne apaštalus. Taigi užuot suteikęs krikščionims kalbų dovaną, jis leidęs jų klausytojams suprasti graikiškai.[41]

Antikoje atsisakymas suprasti įsitikinimus ar kultūrą buvo aukštosios valdžios privilegija: Aleksandras ir jo įpėdiniai vartojo graikų kalbą, kurią primetė savo šalininkams ir netgi savo makedoniečiams; romėnai įstatymus leido ir teisės mokė lotynų kalba; arabai savo įstatymus ir religiją perteikdavo arabiškai. Kalba pati savaime pasirodė „puikus Imperijos įrankis", kaip vėliau tai apibūdino krikščionys Naujojo pasaulio užkariautojai. Krikščionys nepasirodė turintys aukštosios valdžios užnugarį ar ilgą užkariavimo istoriją; apriboti mokymą savo Evangelijų graikų kalba būtų netikę prie tokio kalbinio ir kultūrinio modelio. Taigi nelabai stebina, kad krikščionys netrukus pradėjo savo tekstus versti.[42] Šventojo Rašto knygos lotynų kalba yra paliudytos nuo 180 m.; galbūt kai kurios jų dalys arba visas tekstas buvo daug senesnės. Iki maždaug 180 m. paliudytos Evangelijos sirų kalba, kuri buvo įprastinė tarpininkė nuo Sirijos pakrantės iki vakarų Irano. Yra žinoma, kad Egipte iki III a. aštunto dešimtmečių Evangelijų klausytasi koptų kalba; 303 m. mažoje Egipto bažnyčioje „skaitytojas" buvęs „nepažįstantis rašto", tikriausiai graikų, todėl skaitęs Bibliją iš koptiško teksto; jo tėvo vardas, Koprėjas, reiškė „iš mėšlo krūvos", vadinasi, žmogus, kurio žema padėtis buvo akivaizdi gimstant, tačiau kitų išgelbėtas nuo mirties. Mokymas šiomis visuotinėmis kalbomis buvo senesnis, nei siekia pirmieji mūsų turimi liudijimai; tai nustatyti mums gali padėti per mažai išnaudotas Origeno pateikiamas Platono ir krikščionių palyginimas. Rašydamas III a. penkto dešimtmečio pabaigoje, jis užsiminė, kad jeigu Platonas būtų norėjęs skleisti savo tiesas barbarams, būtų jas skelbęs sirų arba egiptiečių kalbomis. Taigi jis davė suprasti, kad krikščionys jau vartoja abi.

Ar buvo Imperijoje ir kitų kalbų, turinčių gyvą rašytinę tradiciją?[43] Hebrajų

kalba pasirodė stipresnė, nei kitados manyta, tačiau kitur vaizdas kelia daugiau abejonių. Mažosios Azijos gilumoje nuolatos randame įrašų, kuriuose frigai savo dievų šaukiasi užkeikimais gimtąja frigų kalba, tačiau šios nusistovėjusios formulės frigų kalbos dar nedaro rašytine kalba, pajėgiančia susidoroti su rašytiniu Šventojo Rašto vertimu. III a. pradžioje teisininkas Ulpianas užsimena, kad laidavimas pagal Romos įstatymus turi būti priimtinas, nesvarbu, ar jis būtų surašytas „graikiškai ar lotyniškai, pūniškai ar keltiškai, ar kokia nors dar kita kalba". Šie žodžiai buvo pabrėžiami norint parodyti, kad turtuoliai surašydavo dokumentus pūnų arba keltų kalbomis, tačiau kontekste jie yra hipotetiniai: jų esmė yra laidavimo priešinimas testamentui, kuris turėjo būti surašytas tik lotyniškai. Mums reikia svaresnių įrodymų, kad kuris nors iš šių dialektų buvo naudojamas kaip rašytinė kalba.

Tiesa, apie pūnų kalbą tokių užuominų galime rasti.[44] Finikiečiai pirmą kartą eksportavo šią kalbą į Šiaurės Afriką, pietų Ispaniją ir Sardiniją apie 800 m. pr. Kr. Jos vartojimo ruožai tapo Romos provincijomis, ir nors paprastų stilizuotų įrašų pūnų kalba Šiaurės Afrikoje išliko bent iki maždaug 200-ųjų metų, jie žinomi tik kontekstuose, kuriuose vartota, ar bent jau galima taip spėti, lotynų kalba. Pagrindinė išimtis yra už Afrikos ribų, tekste, rastame Sardinijoje, kur surašytos „Bitijos žmonių" viešos dedikacijos, imperatoriaus vardas (Markas Aurelijus) ir vietos magistratų vardai. Tekstas buvo išraižytas archajiniu stiliumi, panašiu į VIII a. pr. Kr., iš kurio Sardinijoje, netoli nuo Bitijos, rasta kitų panašių įrašų. Šiaip ar taip, šią užuominą, kad miesto įžymybės vis dar mokėjo skaityti ir rašyti pūniškai, apie 400 m. po Kr. paremia šv. Augustinas. Jis pasakoja, kaip krikščionys Šiaurės Afrikoje mokėjo kurti psalmes pūnų kalba, suteikdami joms akrosticho formą. Žmonės, gebėję pasiekti tokio meistriškumo, tikrai galėjo turėti rašytinius Evangelijų vertimus. Vis dėlto nežinome nė vieno krikščionio, kuris būtų išnaudojęs pamirštą pūnų kalbos potencialą.

Praradimas turbūt nėra pernelyg reikšmingas. Eretiškieji Manio sekėjai nedvejodami vartojo neklasikines kalbas, tačiau taip pat nėra žinoma, jog jie būtų savo tekstams vartoję pūnų kalbą. Kaip ir krikščionių, jų misija buvo nukreipta į miesto žmones, tarp kurių, kaip galime spėti, buvo plačiai pasklidusi dvikalbystė, – lotynų arba graikų šalia pūnų kalbos. Panašu, kad kiekvienas, pakankamai įgudęs skaityti arba rašyti, vis tiek mokėjo graikų arba lotynų kalbą. Nesirūpinimas rašytine pūnų kalba – mažiau iškalbingas negu bendresnis oficialaus paskatinimo trūkumas. Nėra žinių, kad bent vienas iš kitų Biblijos vertimų būtų buvęs skatinamas Bažnyčios vadovų ar pareigūnų: kai Tatianas sudarė savąją „Evangelijų harmoniją" tiek sirų, tiek ir graikų kalbomis, tai buvo jo asmeninis darbas, turėjęs pasitarnauti jo paties eretiškiems interesams. Vis dėlto net ir šio abejingumo nereikėtų pernelyg sureikšminti. Kaip savaime suprantamą įsivaizduojame rašytinį Šventojo Rašto tekstų kanoną, tačiau rašytinių knygų pagrindinio korpuso priėmimas ankstyvosiose bažnyčiose vyko lėtai. Visų pirma, vadovybės domėjimosi rašytiniais vertimais stoka nebūtinai turėjo sukelti misionieriško domėjimosi stoką. XVIII a. Europoje daugelis uo-

lių krikščionių tvirtino, kad Biblija neturėtų būti verčiama iš lotynų kalbos, iš baimės, kad paprasti krikščionys tada galės ją patys sau skaityti ir klaidingai suprasti. Tuo metu, kai „žinovai" buvo monopolizavę Šventąjį Raštą vien mokytųjų kalbai, ir toliau pamokslauta vietinėmis kalbomis. „1713 m. popiežius bule *Unigenitus* teiginį pasmerkė. „Biblijos skaitymas prieinamas kiekvienam"."[45]

Krikščionybės sklaidai svarbus yra ne klausimas, ar savo Šventajam Raštui krikščionys išnaudojo visas įmanomas rašytines kalbas, bet klausimas, ar misionieriškoje veikloje jiems trukdė šnekamųjų dialektų nemokėjimas. Čia mes įžengiame į labai sudėtingą sritį, iš dalies dėl to, kad pati bet kokio „pamokslavimo" prigimtis ar priežastis jau savaime yra miglota. Bažnytinės pamaldos buvo vykdomos viena iš didžiųjų rašytinių kultūros kalbų: netgi V a. aptinkame vertėjų, kongregacijos labui verčiančių tai, kas buvo perskaityta ar pasakyta graikiškai arba lotyniškai, į antrąją, vietinę kalbą.[46] Nesame netgi tikri, ar pamaldų metu buvo įprasta „pamokslauti" ir kas to imdavosi. Neturime istorinio teksto, kuriame po apaštalų amžiaus būtų minimi oficialūs pamokslai atvirame ore, ne bažnyčioje. Taigi „pamokslavimu" iš esmės turime laikyti pavienių žmonių ir grupelių, su kuriais krikščionys susitikdavo savo kelionėse, mokymą. Tačiau keliauninkui nereikėjo vykti į Romos imperijos tolumas, kad susidurtų su Babelio padariniais.[47] Keltiškai buvo kalbama Vakaruose, iberiškai – Ispanijoje, pūniškai ir Libijos dialektu – Afrikoje, koptų dialektais – Egipte ir „arabų šnekta" – Artimųjų Rytų kraštuose. Edesoje ir pagonys, ir krikščionys rašė sirų kalba, tačiau miesto šeimų vardai leidžia numanyti buvus žmonių, kalbėjusių arabų kalbos atmaina. Ponto gilumoje buvo pripažįstama tokia daugybė kalbų, kad antrame dešimtmetyje pr. Kr. didysis Romos priešas, karalius Mitridatas, kaip buvo spėjama, laisvai kalbėjęs dvidešimt dviem; kai kurios, bet toli gražu ne visos, imperijos laikotarpiu išnyko. Išsilavinę miestiečiai nesivaržydami piešė kaimišku dialektu šnekančio užmiesčio paveikslą. Apie III a. vidurį pagonių romane dedamasi, kad atvykusiam į Kapadokiją jo herojui prireikė gimtąja šnekta kalbančio gido. Jis įžengė į kraštus, kurių šv. Paulius niekada nebuvo pasiekęs. Lukianas, kaip matėme, skundėsi, kad „apsišaukėlis pranašas" ir jo gyvatė atsakinėjo į klausimus sirų ir keltų kalbomis, galbūt kreipdamasis į kaimyninius galatus, kurių vardai ir įrašai rodo keltišką kilmę. Nusiskundimas turėjo atrodyti tikėtinas.

Ar krikščionys pamokslavo šiais šnekamaisiais dialektais? Rašytinių krikščioniškų vertimų į šias kalbas nebuvimas nieko neįrodo, juk jie neturėjo jokios rašytinės istorijos, o dažnai – net ir abėcėlės, ką ir kalbėti apie raštingą publiką. Deja, mūsų rašytiniai šaltiniai labai menkai tenušviečia krikščionių kalbos klausimą. Pasitaiko tik viena nuoroda į „barbarų dialektą", įžangoje knygoms apie ereziją, graikiškai parašytoms Ireniejaus Lioniečio apie 180 m. Atsiprašydamas už savo prozišką graikų kalbos stilių, jis užsiminė apie savo „pastangas" pramokti barbarų dialekto; ši pastaba ilgai buvo laikoma įrodymu, kad jis pamokslavęs keltiškai.[48] Išvada nėra įrodyta. Net jei keltų kalbos ir reikėjo kukliame Romos kolonijos užkampyje Lione, Ireniejus viso labo pa-

teikė mokyto žmogaus atsiprašymą už savo literatūrinį stilių. Jo pastaba netgi buvo siejama su „barbariška" lotynų šnekta, vartota lotynakalbėje kolonijoje. Ši kraštutinė nuomonė taip pat neįtikina: nė vienas graikas tuo laikotarpiu lotynų kalbos nevadino „barbarų dialektu". Verčiau tiktų prisiminti sąmojingus Ovidijaus, kito mokyto žmogaus, rašiusio klasikinio pasaulio paribyje, atsiprašinėjimus. Ištremtas į Tomus Ovidijus žaismingai minėjo „kalbėjimą getiškai ir sarmatiškai". Šios pastabos buvo tik smagūs komentarai, rašyti žmogaus, pasimetusio barbarybės, kurią jam norėjosi pabrėžti, jūroje: dialektas Ovidijui visai nerūpėjo. Ireniejaus komentaras buvo įterptas į jo ilgo veikalo įžangą, kurioje atsiprašinėti dėl stiliaus buvo visai įprastas dalykas. Tai buvo literatūrinis išsisukinėjimas, o ne nuoširdus apgailestavimas.

Šią užuominą derėjo aptarti nuodugniau, nes ji tėra vienintelė, išlikusi tarp visos medžiagos apie bažnyčias iki Konstantino. Vis dėlto mūsų rašytiniai šaltiniai kyla iš krikščionių, rašiusių didesniuose miestuose, ir mes negalime būti visiškai tikri, ką vardan savo misionieriškų tikslų išbandydavo smulkesnis pamokslininkas mažuose Afrikos ar Ponto miesteliuose. Negalime atmesti savo išskirtinių asmenų, tokių krikščionių kaip Ulfila, kurio tėvai buvo paimti į nelaisvę gotams užpuolus Kapadokiją apie 260 m. Paskui Ulfila šeštame IV a. dešimtmetyje išrado gotų abėcėlę ir mokė žmones Šventojo Rašto, pasitelkdamas savo paties vertimą, „praleisdamas tik Karalių knygas, nes gotai vis dar buvo pernelyg užsidegę kariauti."[49] Turėdami daugiau šaltinių iš IV a. ir vėliau, aptinkame vienuolių, leidusių savo vienuolynuose plačią kalbų įvairovę. Iš daugybės pavyzdžių tinkamiausias yra tėvas Teodosijas netoli Antiochijos V a. pradžioje. Jis suburdavo draugėn keturias grupes, kad mišių atkarpas jie giedotų savo gimtosiomis kalbomis ir kaip savo bažnyčiose: graikų, armėnų, „besų" ir to nežinomo dialekto, kuriuo šnekėdavo demonų apsėsti pamišėliai. Pasak žmonių, šis gegutės lizdo choras pradėdavęs tobulai darniai. Tęsinys būdavęs mažiau oficialus. Trys sveikųjų chorai pasitraukdavę į vidinį kambarį, tuo tarpu pamišėliai laikydavęsi lauke. Tačiau viduje baigiamoji liturgija buvusi skaitoma graikiškai.

Šių vienuolynų laikotarpiu kaimo krikščioninimas vyko platesniu mastu, ir dialekto problemos tapo nebeišvengiamos. Vis tiek miesto vyskupų pamoksluose išliko stipri snobizmo gaida ir panieka barbariškai kalbai. Ją galime atpažinti net Jono Auksaburnio pamoksluose (apie 300 m.). Antiochijoje ir Konstantinopolyje jis ne itin paisė kalbančiųjų gotiškai ir aramėjiškai, pamokslaudamas jiems graikų kalba.[50] Be abejonės, ikikonstantininiu laikotarpiu panašaus požiūrio laikėsi ir dauguma ne tokių žymių žmonių, miesto bažnyčių vadovų.

Ar toks požiūris užkirto Bažnyčiai kelią, galėjusį atvesti daug atsivertėlių? Čia turėtume būti atsargesni, nes barbarų dialekto patvirtinimai dažnai susiję su laisvos dvikalbystės įrodymais. Likaonijos mieste Listroje žmonės, kaip buvo manoma, džiaugsmingai sveikino Paulių ir Barnabą ir aiškiai suprato pamokslą graikų kalba. Būdamas vyskupu, Augustinas suprato pūniškai kalban-

čių dvasininkų svarbą ir dėjo pastangas paaukštinti jauną kunigą dėl jo gabumų kalboms. Jis taip pat pasakoja, kaip aplink Hiponą esančių kaimo vietovių ūkininkai versdavo pokalbius iš lotynų į pūnų kalbą ir atvirkščiai. Neturėtume dialekto mokėjimo pernelyg sieti su vienu visuomenės sluoksniu: tam tikros „nedrąsios dvikalbystės" tikriausiai būta net ir tarp išsilavinusių graikakalbių, bent jau tarp ūkių savininkų ir prižiūrėtojų, kurie susidurdavo su savo vietine darbo jėga. Tai, kad krikščionys vartojo koptų ir sirų kalbas, Egiptą ir didelį Artimųjų Rytų ruožą darė prieinamą jų mokymui, jei tik jie apsispręsdavo tęsti tai, ką pradėję. Didelė tikimybė, kad dvikalbių klausytojų buvo miestuose ir jų apylinkėse; savaime suprantama, tokia tikimybė kur kas mažesnė atokesniuose kaimuose ir krašto gilumoje.[51] Taigi kalbos barjeras susijęs su dar didesniu – su riba tarp miesto ir kaimo.

Krikščionybės poveikis miestams ir kaimo vietovėms buvo vertinamas skirtingai. Iki Konstantino krikščionybė apsiribojo miestais: ji buvo apibūdinama kaip „prasčiokų" religija, ypač lipusi prie didžiųjų miestų prastuomenės; taip pat manyta, kad tarp maždaug 250 ir 310 m., priešingai, ji „nukariavo kaimą" ir daugiau ar mažiau užsitikrino būsimą paramą valdant Konstantinui.[52] Požiūrių įvairovė atspindi visišką šaltinių trūkumą ir skirtingas teorijas, kada galima brėžti reikšmingą ribą tarp miesto ir kaimo. Kaip ir ankstyvasis islamas, krikščioniškasis tikėjimas numatydavo patogias susirinkti vietas. Jo kongregacijos turėjo nuolatos išlaikyti vyskupą ir jo padėjėjus. Todėl nenuostabu, kad vyskupijos pasiskirstė miestuose ar kad ankstyvoji krikščionybė, kaip ir ankstyvasis islamas, labiausiai žinoma miesto aplinkoje. Senovėje miestai buvo religinių mainų vietos ir veiksniai.

Vis dėlto esama užuominų apie platesnę veikimo sferą. Apie 110 m. Plinijus, būdamas provincijos vietininku, rašė savo imperatoriui Trajanui ir jam pasakojo, kad krikščionių „prietaras" apėmęs vietinius „kaimus ir laukus", ne tik miestus. Su tuo jis susidūrė važinėdamas teisminiais reikalais, galbūt net iki Amastrio Ponte, pietinėje Juodosios jūros pakrantėje (dabar Turkija).[53] Galbūt jis perdėjo? Neseni persekiojimai, vykdyti ir jo paties, galbūt išsklaidė krikščionis po kaimo vietoves, tačiau bendras vaizdas nerodo siauro, miestais apriboto tikėjimo. Mes nežinome, ar vietiniai krikščionys kalbėjo kokia nors kita kalba, ne vien graikų: toliau į vakarus, Plinijaus Bitinijos provincijoje, kaimai aplink Nikomediją iš vietinių įrašų yra žinomi kaip graikakalbės vietovės. Neaišku, kokį plotą aprėpia jo užuomina, tačiau ji mus perspėja, kad riba tarp kaimo ir miesto ne visuomet buvo griežta ir kad krikščionys, kaip ir kiti, galėjo ją peržengti, ypač, ko gero, persekiojimų laikais.

Paliudijimai Plinijumi nesibaigia.[54] 257–258 m. Euzebijus mini tris krikščionis kankinius, kurie, „sako jie", gyvenę kaime prieš atvykdami į gretimą Cezarėjos miestą, kur buvo kankinami; tarp kokių 245 ir 270 m. legendos ir žodinė tradicija pasakoja apie plataus masto atsivertimą „kaimuose" ir „Ponto gilumoje", vykdomą išskirtinių misionierių; 248 m. Origenas priekaištauja Celsui už tai, kad šis išjuokiąs krikščionių uždarumą, ir nurodo krikščionis, kurie

„ėmėsi apkeliauti ne tik miestus, bet ir kaimus bei sodybas, kad laimėtų Dievui daugiau tikinčiųjų"; pirmuosiuose po Konstantino susirinkimuose buvo nustatytos „kaimo vyskupų" Rytuose pareigos ir vaidmuo, – panašu, kad jų jau iki tol būta Anatolijoje ir Palestinoje; anksčiau, Šiaurės Afrikoje, vykusio susirinkimo nutarimai rodo, kad iš daugiau kaip aštuoniasdešimties vyskupų keturi galbūt priklausė kaimo bendruomenėms, o ne žinomiems miestams ar jų dalims.[55]

Tačiau esama skirtumo tarp misijos kaime ir buvimo kaime; laikotarpiu iki Konstantino krikščionys turėjo ypatingų priežasčių trauktis į kaimo vietoves: miestuose jie galėjo būti persekiojami. 250 m. jau girdime apie krikščionis, Egipte pasitraukiančius į kalnus ar dykumą: gali būti, kad Euzebijaus minimi trys kankiniai bėgo iš Cezarėjos ieškodami prieglobsčio, kol juos ėmė graužti sąžinė ir jie sugrįžo „savanoriškai" mirti. Būdami pasitraukę, tokie krikščionys kartais galbūt įtikindavo kitus kaimo žmones taip pat tapti krikščionimis, tačiau tokie padariniai neturėjo nieko bendra su sąmoninga „misija". Epizodai „Ponto gilumoje" kelia istoriškumo problemas, kurias panagrinėsime vėliau; tačiau jų pagrindas iš esmės yra graikakalbiai miestai, sudarę Ponto provincijos „sąjungą". Pasakojimas išskirtinis, ir pamatysime, kaip jis augo eidamas iš lūpų į lūpas. Daugiau neaiškumų kelia „kaimo vyskupai".[56] Patikimų liudijimų apie juos nėra iki metų po Konstantino atsivertimo, kai Bažnyčios susirinkimai Rytuose stengėsi apibrėžti jų pareigas. Iki 325 m. jų buvo Palestinoje, lygiai kaip ir Anatolijos gilumoje bei Ponte; taip pat turime žinių apie vietinius „kaimo vyresniuosius". Mažiau urbanizuotose Anatolijos vietovėse tebuvo keletas miestų, galinčių aptarnauti krikščionis, ir vis dėlto akivaizdu, jog iki IV a. vidurio tame ruože krikščionys buvo įsitvirtinę. Reikšminga tai, kad vienas susirinkimas „kaimo vyskupus" lygina su Jėzaus septyniasdešimt apaštalų, nes „jie tarnauja visiškiems vargšams". Jie veikė nebūdami labai nutolę nuo žinomų miestų, tačiau panašu, kad jie aktyviai reiškėsi vargingųjų sluoksniuose, galimas dalykas, kaimuose, kas paaiškina jų vardą: tas pats rūpestis dėl vargšų juntamas vyskupo Bazilijaus laiškuose, rašytuose IV a. devintame dešimtmetyje centrinės Anatolijos kaimo vietovių vyskupams.[57]

Vis dėlto kada šie „kaimo vyskupai" atsirado? Čia gali padėti Origeno pastaba. Savo minimų kaimo misionierių veiklos jis neapriboja praeitimi. Pabrėžia jų neturtą ir pasiryžimą keliauti pasiėmus vos keletą būtinų daiktų; galbūt jis turėjo omenyje kaimo vyskupus, jau tarnaujančius vargšams Kapadokijoje ir Anatolijoje, jo jau aplankytuose regionuose? Galbūt jis turėjo galvoje ir sirakalbių Artimųjų Rytų krikščionis, kitas aplinkines ir tolimesnes jam pažįstamas vietas. Čia, kaip ir Palestinoje, kalbos barjerai nebuvo atskyrę tokios daugybės miestų nuo juos supančių teritorijų. Remdamiesi kitais įrodymais, galime susidėlioti vaizdą apie čionykščius krikščionis „Sandoros sūnus", klajojančius kaip „svetimieji" po šalį ir jos keliais, sirų šventumo ir atsiskyrėliško gyvenimo tradicijos paveldėtojus.[58]

Kaip ir krikščionių buvimas Anatolijoje, šie įrodymai gerokai paneigia prielaidą, kad krikščionybė buvo vien tik didelių miestų religija. Ar vis dėlto tai

reiškia, jog būta tikrų kaimo misijų? Ir vėlgi sunku brėžti aiškią ribą tarp miesto ir „kaimo", kai tiek daug „kaimų" patys buvo kultūros, atspindėjusios miestiškas formas, centrai. Kraštutiniais atvejais valstietiškas kaimas ir miestas iš tiesų būdavo skirtingi pasauliai, ką ypač galime pastebėti iš siriškų šaltinių. Lieka didžiai abejotina, ar ankstyvieji krikščionys peržengdavo šią kraštutinę skiriamąją ribą: kaimo vietovės aplink tokius miestus, kaip Antiochija ir Apamėja, nebuvo misionierių „nukariautos" anksčiau, nei vieną ar daugiau kartų pasikeitė po Konstantino atsivertimo.[59] Nė viename iš žinomų ankstyvųjų sirų šaltinių nėra jokių išskirtinių nuorodų į kaimo valstietiją. 256 m. Afrikoje žinomi keturi „kaimo" vyskupai nebūtinai yra vyskupai, nepriklausantys kaime susitelkusiai bendruomenei; tik V a. panašiame sąraše nurodomi konkrečių dvarų ar kaimo regionų vyskupai.[60] Nerandant kaimo misijų įrodymų, jau vien panaši tendencija atrodo reikšminga. Vėlyvojoje krikščionių imperijoje atversti kaimo žmones dažniausiai tekdavo vienuoliams ar šventiesiems vyrams. Čia bene iškalbingiausi pasirodo mažai žinomi Simeono, pravarde Kalnietis, darbai; VI a. pradžios jo gyvenimą vėliau sirų kalba aprašė jo draugas Jonas, paskui tapęs Efezo vyskupu. Pats Jonas buvo minimas kaip didis kaimo atvertėjas, todėl jo surašyti Simeono misijos aiškinimai dar labiau domina.[61]

Apie 510 m. Simeonas buvo atsidūręs anapus Klaudijaus valdų, kalnuose pačiame Eufrato vakarinės pakrantės pakraštyje. Jį sudomino didžiulis plačiai išsidriekęs kaimas, kuris matėsi ant kalvų, o paklausinėjęs kelis jį aplankiusius piemenis buvo priblokštas supratęs, kad šie neturi nė menkiausio supratimo apie Šventąjį Raštą. Iš savo tėvų buvo šį tą girdėję, tačiau niekada nematę knygos nuorašo. Bažnyčioje buvo lankęsi nebent pakrikštyti kai kurių savo vaikų; išties pripažino ir patys, kad būdami gyvulių ganytojai „gyvename šiuose kalnuose tarsi gyvuliai". „Gerai pasakyta – „tarsi gyvuliai", – kaip buvo tikima, atsakęs Simeonas, – tik gyvuliai daug geresni už jus..."

Simeonas nepaliovė svarstęs apie šį susitikimą: „Kaip čia yra, kad šie žmonės šiuose kalnuose yra tarsi gyvuliai?" Jį aplankė dieviškosios misijos suvokimas, ir jis nusileido į vieną iš jų vietų, „tarytum kaimą". Išvydo mažą bažnytėlę vynmedžio šešėlyje, tačiau ši pasirodė pilna malkų, akmenų ir dulkių. Vyresnieji, prisiartinę paprašyti palaiminimo, paaiškino neturintys kunigo: „mums tai neįprasta". Simeonas įsikūrė bažnyčioje ir apklausinėjęs pakvietė visas šeimas jo pasiklausyti. Jam pamokslaujant, tie nustebę spoksojo, „it kokie kvaili gyvuliai, – komentavo Jonas, – kurie tik dėbso išsižioję, kai žmogus mėgina juos mokyti." Vyresnieji vėlgi iš nuogirdų šį tą žinojo apie Šventąjį Raštą; kiti nė menkiausios nuovokos neturėjo. Iš pradžių Simeonas juos nugąsdino pasakojimais apie pragarą, po to išsiuntė lauk ir liepė pasninkauti. Paklausti, kodėl savo vaikų nepadarė „Sandoros sūnumis" ir nemokė Bažnyčioje, šie jam atsakė: „Pone, jie neturėjo laiko palikti ožkų ir mokytis".

Tokio priėmimo sukrėstas, Simeonas paskelbė apie didžiąsias šeimynines pamaldas kitą sekmadienį. Joms pasibaigus liepė tėvams išeiti iš bažnyčios, o jų vaikams suteikė ypatingą dovaną. Nuošaly stoviniuoti liko devyniasdešimt ber-

niukų ir mergaičių; Simeonas su draugu jėga atskyrė trisdešimt, uždarė bažnyčioje ir skustuvu nuskuto galvas plikai. Kai šiuos nuskustuosius Dievo vaikus išleido, jų motinos išsigando. Simeonas tik juokėsi; po to juos perspėjo, kad nemėgintų užsitraukti jo prakeikimo; šie šiurkščiai pasiūlė „verčiau prakeikti hunus, mat, sakoma, jie tuoj ateis ir sunaikins kūriniją". Tačiau du iš prieštaravusių Simeonui jo prakeikti beregint mirė, o tada kiti nusileido ir atidavė jam savo vaikus. Simeonas, parūpinęs rašymo lentelių ir Šventojo Rašto knygų, mokė mergaites ir berniukus skaityti bei rašyti, lavindamas juos iki paauglystės metų. Kalvos aidėjo jų naujai išmoktais himnais, o Simeonas dvidešimt šešerius metus laikė kalnų kaimelių valdžią savo rankose. Ši istorija nėra vien puikus pavyzdys, kaip šventas vyras prispyrė kaimiečius prieš jų valią. Ji papasakota taip, kad jos herojaus ir pasakotojo požiūris į kaimiečius nekelia abejonių. Jie buvę grubūs „gyvuliai". Jonas, dažnai kalbėjęsis su Simeonu, girdėjo jį pasakojant apie „tų žmonių žiaurumą, jų sutramdymą ir visas iš jų patirtas kančias." Imame suprasti, kodėl visuotinės kaimo misijos vėlavo.

Tokios pažiūros neatitinka įsivaizdavimų apie Bažnyčios ankstyvąjį „kaimo nukariavimą". Netgi „kaimo vyskupai" susidurdavo su pasibaisėtinais pavojais. Nors kaimo žmonės lankydamiesi netolimame mieste kartais gal ir susipažindavo su naujuoju tikėjimu, buvo kliūčių jiems tą tikėjimą nugabenti. Galimybė pasiekti didesniesiems kaimo dvarams tarnaujančius priklausomus darbininkus priklausė nuo to, kiek aukštuomenės atstovai buvo linkę įsileisti jų tarpininkus, žmones, kurie turėjo būti skatinami statyti privačias dvarų bažnyčias ir savo ūkių darbuotojus atversti krikščionių imperijos naudai.[62] Iki Konstantino toks priėjimas ir parama vargiai tebuvo įmanoma. Tuo tarpu miestuose vyskupai buvo smarkiai spaudžiami palaikyti krikščionių vienybę ir drausmę, nes atsakomybei už jas, kaip manyta, juos įpareigojo pats Dievas. Buvo įsivaizduojama, kad jų pareiga – vykdyti arbitražą, o ne užsiiminėti misionierišku atvertinėjimu; nenuostabu, kad pagonių imperijoje jie nesirūpino plėstis toliau ir susitelkė prie šių pareigų. Sunku būtų visiškai atmesti prioritetus, susijusius su Bažnyčios pajamomis. „Pamokslavimas minioms" bene labiausiai galėjo patraukti vargingesnius atsivertėlius ir dar padidinti Bažnyčios labdaros naštą. Tuo tarpu dvasininkai buvo išlaikomi iš jų kongregacijos aukų dividendų. Norom ar nenorom būdavo pasiekiama riba, ties kuria pernelyg daug kaimiečių ar vergų išsekindavo Bažnyčios išteklius. Naudingiau, nors ir ne taip šventa, buvo pelnyti tris ar keturis turtingesnius konvertitus ir paskatinti juos spraustis pro paslaugiai pasiūlytą „adatos skylutę".

Iš esmės paliudijimų apie ankstyvąjį „kaimo nukariavimą" pasitaiko ne mieste ar kaime, o kur nors tarp jų. Jie susiję ne su kaimo valstietija, bet su daugybe mažų miestelių gyventojų, – su žmonėmis, turėjusiais kokių nors kontaktų su aukštesniosios kultūros formomis. Čia krikščionybė mums ypač akivaizdi Egipto, Frigijos ir Šiaurės Afrikos provincijose. 180 m. Šiaurės Afrikoje grupė kankinių buvo kilę iš miestelių nežinomais pavadinimais, tačiau vis dėlto kai kurie iš jų turėjo pūniškus vardus, visi kalbėjo lotyniškai ir skaitė lotyniš-

ką Bibliją. Jie buvo pasmerkti mirčiai nukertant galvą, – tokia mirties bausmė buvo betampanti „garbingesniųjų sluoksnių" privilegija, ir jeigu gubernatorius skrupulingai to principo paisė, tai tikriausiai savo gimtuosiuose miestuose jie užėmė aukštą socialinę padėtį.[63] 256 m. Šiaurės Afrikos susirinkime dalyvavo daug vyskupų iš keistų miestelių, išsidėsčiusių atokiau nuo pagrindinių kelių; tai nebūtinai buvo aukštos padėties miestai, tačiau iš kitų turimų paliudijimų juos beveik visada įmanoma identifikuoti Afrikos provincijų žemėlapyje.[64]

Azijos gilumoje turime tiesioginių įrodymų – panašaus laikotarpio paminklinių antkapių su įrašais. Kalnuotosios Frigijos miesteliuose jų tekstai apibūdina užsakovus kaip „krikščionis krikščionims". Toks atvirumas nereiškė karingumo ar eretiškų pažiūrų.[65] Šių paminklų užsakovai vartojo tas pačias medžiagas kaip jų amžininkai pagonys, netgi naudojosi tomis pačiomis dirbtuvėmis. Ankstyviausias datuotas tekstas – 248–249 m., o šių graikiškų epitafijų eilė įamžina savo krikščionis tarp atvaizdų su plūgais ir galvijais, vynmedžiais, arkliais ir kerdžiaus lazdomis. Moterys, tiek pagonės, tiek krikščionės, vaizduojamos su verpstais ir vilnomis: kai kurie užsakovai sudėjo net savo rašiklių ir rašymo lentelių atvaizdus, patvirtinimą, kad jie mokėjo rašyti.[66] Ši reikšminga klientūra nebuvo nei iš kaimo, nei iš žemesniųjų sluoksnių, tačiau ją visai tiktų palyginti su kita dokumentine medžiaga – III a. pabaigos krikščionių papirusais iš Egipto. Šie tekstai kilę ir iš mažesnių miestelių, ir iš svarbesnių metropolijų; juose vartojamos graikų kalbos žanras ir stilius yra buvęs priskirtas „pirkliams ir ūkininkams ir žemesniesiems valdžios pareigūnams, žmonėms, kuriems tiesiogiai priderėjo mokėti ir rašyti graikiškai, tačiau literatūrinių interesų jie vargu ar turėjo."[67]

Šiuose mažesniuose miesteliuose krikščionybė nebuvo linkusi naujai „atmesti klasicizmą ir atgaivinti gimtuosius, ikiromėniškuosius papročius." Nebuvo nieko panašaus į tokį „atgaivinimą", jokio rūpesčio pamokslauti frigiškai ar Šventąjį Raštą užrašyti pūnų kalba. Šių mažesniųjų miestelių meną labiausiai tiktų apibūdinti kaip „poantikinio" stiliaus kilimą, stiliaus, išaugusio iš aukštųjų klasikos žanrų nuolaužų.[68] Juo siekta įsilieti į platesnę kultūrą, o ne ją atmesti. Kaip „visuotinės Bažnyčios" tikėjimas krikščionybė prie šio saviraiškos būdo gerai derėjo. Plačiai pasklisdama mažesniuosiuose miesteliuose ji darosi šiuo tuo daugiau nei iš esmės didesniuose miestuose apsistojusi „prasčiokų" religija. Reikšminga yra ne tai, kad ji klestėjo didesniuose, netipiškuose miestų centruose, bet tai, kad būtent čia ji įgavo literatūrinę išraišką. Tarp 100 ir 250 m. visi krikščionys autoriai, išskyrus Ireniejų, rašė viename iš kelių imperijos didžiųjų kultūros miestų, Romoje ir Kartaginoje, Aleksandrijoje, Efeze ir Antiochijoje. Tačiau šie puikiai išsilavinę autoriai nebūtinai geriausiai paliudija ankstyvųjų krikščionių gyvenimą apskritai, ypač jei kreipsime dėmesį vien į jų pačių kaip asmenų reiškiamas pažiūras. Dažnai svarbiau pasirodo tai, kad jie atvirai kritikuoja paprastesnes pažiūras, būdingas krikščionių daugumai – žmonėms, tikėjusiems, jog Kristus sugrįš tiesiogine prasme nužengdamas ant debesies, įsitikinusiems, kad Petras sužlugdė žynio Simono bandymus skraidy-

ti,[69] dariusiems viską, kad tik išvengtų kankinystės, ir nė nemaniusiems kreipti dėmesio į moralistų priekaištus dėl prabangių drabužių ir pagoniškų žaidynių, sporto varžybų, šukuosenų ir moterų viliokiškų įpročių. Mažesniuose miesteliuose aukštesnio išsilavinimo vietoje buvo neįmanoma pasiekti, o didesniuose miestuose labai mažai krikščionių teišgalėjo jį sau leisti.

Taigi krikščionybė gyvavo įvairiausių dydžių bei padėties miesteliuose ir miestuose; III a. viduryje jos Evangelijos buvo skelbiamos pagrindinėmis literatūrinėmis kalbomis, tačiau (kiek mums žinoma) ne smulkesniais dialektais; negalima sakyti, kad miestus supančiose kaimo vietovėse krikščionių visai nepasitaikydavo, bet tai buvo veikiau išimtys. III a. graikų-romėnų pasaulyje tikrai nevyko joks „valstietijos užkariavimas". Kaipgi tad krikščionys buvo pasiskirstę palei kitas didžiąsias amžiaus užtvaras: lyties ir klasės?

II

PAULIUS prisipažino tapęs „visiems viskuo", ir geriausioji mūsų turima krikščionių misijų ataskaita, Apaštalų darbai, jo žodžius patvirtina. Pauliaus bažnyčiose buvo vergų ir žmonių, kuriems reikėjo liepti „nebevogti"; pats Paulius užsiminė apie savųjų Makedonijos krikščionių „baisų neturtą". Tarp jo atsivertėlių buvo net žmonių „iš ciesoriaus šeimynos", vergų, galimas dalykas, tarnavusių imperatoriui. Korinte jis atvertė Erastą, „miesto iždininką", – dar vienas svarbus postas, kurį dažnai užimdavo valstybės vergas: visai neaišku, ar šis žmogus galėjo būti Erastas, kurį to meto įrašas Korinto teatre minėjo kaip laisvėje gimusį magistratą, kolonijos edilį. Paulius traukė nepriklausomos padėties moteris, turinčias nuosavybės, tokius žmones kaip Febė, „padėjusi" daugeliui krikščionių Korinte, ir Lidija, „prekiautoja purpuro drabužiais", prabangos prekėmis. Šios moterys užėmė kur kas žemesnę vietą nei miesto aristokratai, ką ir kalbėti apie imperijos lygį.[1] Bet Darbai priduria aukštesnį matmenį, kurio kitaip galbūt nebūtume nuspėję: Pauliaus pagarbiai klausėsi ypatingojo Atėnų Areopago narys ir Maltos „vyriausiasis valdininkas". Efeze jis buvo draugiškai perspėtas „aziarchų", provincijos visuomenės aukščiausių narių, kurie ėjo didžiulių išlaidų reikalaujančią imperatoriaus kulto žynių tarnybą. Kipre jis padarė įspūdį Romos vietininkui Sergijui Pauliui, jo akivaizdoje įvykdęs stebuklą. Toks ryšys su aukštuomene nebuvo Darbų prasimanymas. Pažintis su Sergiju Paulium yra raktas į tolesnį pirmosios misijų kelionės maršrutą. Iš Kipro Paulius ir Barnabas leidosi į Rytus, į naujai įkurtą koloniją, Pisidijos Antiochiją, kurią ne viena mylia skyrė nuo įprastinių pro Kiprą einančių maršrutų. Šiuolaikiniai mokslininkai remiasi Pauliaus troškimu pasiekti Azijos aukštumas ir pagyti po ligos; Darbai šią keistą kelionę aiškino Šventosios Dvasios vedimu. Tačiau mums žinoma, kad Sergijų Paulių giminė su Pisidijos Antiochija turėjo reikšmingų ryšių: svarbiu viešu įrašu šiame mieste buvo pagerbtas Sergijus Paulius, galbūt Kipro vietininko sūnus. Viena iš jo moteriškųjų įpėdinių, galbūt vaikai-

tė, ištekėjo už mieste labai įtakingo žmogaus; tikėtina, kad dėl jos šeimos paramos jis įkopė į Romos senato aukštumas I a. aštunto dešimtmečio pradžioje. Vietinė Sergijų Paulių įtaka buvo susijusi su jiems priklausančiomis didžiulėmis žemės valdomis centrinėje Anatolijoje: turi pagrindo sena prielaida, kad šie ryšiai eina nuo Pauliaus atversto vietininko laikų.[2] Jie labai tiksliai paaiškina, kodėl Paulius ir Barnabas paliko vietininką ir pasuko tiesiai į tolimąją Pisidijos Antiochiją. Jis nukreipė juos į sritį, kur jo šeima turėjo žemės, valdžios ir įtakos. Darbų autorius matė tik Šventosios Dvasios postūmį, tačiau į Romos Aziją krikščionybė įžengė patariant aukštuomenei.

Apie 110 m. Plinijus rašė Trajanui, kad Ponte krikščionių galima rasti tarp „bet kokios padėties, amžiaus ir lyties" žmonių.[3] Nuo XIX a. paskutiniame dešimtmetyje pasirodžiusių išsamių studijų duomenys apie ankstyvosios bažnyčios socialinę sudėtį beveik nepakito, tačiau šia tema buvo prirašyta gausybė literatūros. Žvelgiant plačiau atrodo, kad žinias gerokai labiau papildė pirmųjų krikščioniškų įrašų, žinomų nuo maždaug 200 m., nuoseklūs tyrimai.[4] Frigijoje turime „krikščionių krikščionims" epitafijas; viena iš jų datuojama apie III a. viduriu. Žinome apie krikščionis, tarnavusius Frigijos miesto taryboje, ir apie krikščionį, kuris padengė miesto žaidynių išlaidas kaip oficialus „agonotetas", o dar jis ėjo Bitinijoje esančio miesto „pirmojo magistrato" tarnybą. Visos šios netikėtos asmenybės priklauso III a. Kultūringajam krikščioniui teisininkui Gajui skirta grakšti eiliuota epitafija (apie 250) pabrėžė jo pasitenkinimą santykiniu neturtu, atsidavimą Mūzoms, tradicines pažiūras į mirtį bei malonumą, jo ypatingą domėjimąsi skaičių simbolika. Jo kapas yra Frigijos Eumenėjoje, mieste, kurio miesto taryboje, kaip žinome, buvo krikščionių; čia gyveno „Rubenas", žydiško vardo krikščionis, kurį Gajus akivaizdžiai gerbė. „Rubenas" liko įtakinga figūra net ir po mirties. Gretimo krikščionio kapo epitafija šaukėsi „Dievo ir Rubeno angelo" prieš kiekvieną, kas sudrums kapo ramybę. Šie tekstai mus supažindina su mažiau žinomomis krikščionių pažiūromis į mirtį: laidojimą kartu su gerbiamu krikščioniu ar šalia jo ir tikėjimą mirusio žmogaus angelu kaip nuolatiniu globėju kasdieniame gyvenime. Jei Rubenas kitados buvo žydas, vaizdas pasirodo dar labiau intriguojantis.

Eumenėjoje taip pat netikėtai randame krikščionį sportininką, pravarde Heliksas (*Helix* reiškia „Vijoklį"), laimėjusį daugybėje pagonių žaidynių, vykusių nuo Azijos iki Brundizio. Kaip ir daugeliui sportininkų, jam patiko būti kelių miestų piliečiu, o Eumenėjoje jis buvo miesto tarybos ir senių tarybos (*gerousia*) narys. Jeigu kitų miestų krikščionys įkvėpė tokią pat daugybę įrašų kaip šios tvirtos asmenybės Eumenėjoje, kokia tik keista įvairovė mums neatsivertų? Iš epitafijos Bitinijos mieste Nikomedijoje žinome apie III a. krikščionį, medžio raižytoją, kilusį iš Finikijos; Frigijoje aptinkame krikščionį mėsininką; Italijos uoste Ostijoje žinome apie krikščionį, kurio vardai gal ir neatsitiktinai sutampa su 192 m. laivų savininkų sąjungos nario vardais. Šie šaltiniai ypač vertingi dėl to, kad jie praplečia krikščionių profesijų ratą gerokai toliau už daugybėje krikščionių traktatų nužymėtų ribų.[5] Jie mums užsimena, kad jų

autoriai nebūtinai laikėsi tipiškų idealų. Tačiau jie mums nieko neatskleidžia apie pačius vargingiausius krikščionis, žmones, kurie nebūtų išgalėję padengti išlaidų už įrašus. Šio pobūdžio šaltiniai susiję tik su turtingesniaisiais, tačiau bent jau ir toliau randame krikščionių skirtingose socialinėse aplinkose.[6]

Platesnę apžvalgą tinka pradėti nuo pačių apačių. Per visą Antiką apačios reiškė vergus, o vergovės atžvilgiu Bažnyčia susidūrė su užtvara, kurios Evangelijų Jėzus nebuvo aptaręs. Trumpame laiške Filemonui Paulius niekur neužsiminė, kad krikščionio priedermė būtų išlaisvinti vergą, netgi vergą krikščionį; laiško komentatoriai krikščionys jo nutylėjimą priėmė už gryną pinigą.[7] Kiti jo laiškai patvirtino požiūrį, kad socialinė padėtis nėra susijusi su dvasine verte ir kad tikintieji turėtų pasilikti tokioje padėtyje, kokioje jie buvo pašaukti. Vergai turėtų „daugiau tarnauti", šlovindami savo aukštesnįjį Viešpatį, arba *kyrios*, Kristų. Tačiau verta ilgiau stabtelėti prie krikščionių pažiūrų į vergovę, galbūt remiantis ne tiek jų tikėjimo sklaida tarp vergų, kiek jo sklaida tarp klasių, vis dar nuo jų priklausiusių. Vergai daugelyje imperijos provincijų buvo itin svarbūs turtuolių namų ūkyje, kasyklose, žemdirbystėje – tiek samdomose, tiek tiesiogiai prižiūrimose žemės valdose. Šiuo požiūriu mes vis dar galime imperiją apibūdinti kaip vergų visuomenę: II ir III a. vergovė buvo įsitvirtinusi daugelio regionų socialinėje santvarkoje.

Krikščionių vadovai nieko nenuveikė, kad ją sutrikdytų. Kai Azijos bažnyčios bendruomenės vergai krikščionys ėmė siūlyti bendruomenės lėšomis išpirkti juos iš vergovės, Ignotas Antiochietis tvirtai pasisakė prieš šį pasiūlymą. Jis rašė bijąs, kad jie tapsią „geidulio vergais". Kaip ir stoikai, šie krikščionių vadovai pradėjo nuo žmonių lygybės principo, tačiau tvirtino, kad pasaulyje įsigalėjusių padėties skirtingumų ir toliau nedera drumsti.[8] Didžioji vergovė buvo žmogaus vergavimas aistroms. Kad tai patvirtintų, krikščionys, netgi vyskupai, ir toliau laikė vergų pagonių. Tertulijonas aptaria įdomų atvejį: krikščionio, kurio vergai pagonys jo namą išpuošė pagoniško kulto atributais, skirtais pažymėti imperatoriaus sėkmę. Nors pats ir nekaltas, krikščionis vizijos metu buvęs griežtai „subartas". Vis dėlto ne visada pavykdavo primesti teisingą religiją. Apie 320 m. Ispanijoje pirmojo žinomo šios provincijos susirinkimo nutarimai krikščionims patarė „uždrausti, jei tik įmanoma, jų namuose laikyti stabus. Tačiau jeigu jie bijo, kad vergai griebsis smurto, privalo bent jau patys likti švarūs." Šis žavus namų ūkyje įsikerojusios pagonybės vaizdelis dera prie fakto, kad net nemėginama patarti krikščionims būtinai atversti savo vergus.[9] Jau Pauliaus laiškai atspindėjo skirtingas praktikas: pasitaikydavo krikščionių „šeimynų", tačiau taip pat krikščionys gyveno nekrikščioniškuose namų ūkiuose. Paulius nėra palikęs nė vieno paraginimo masiškai krikštyti šeimininkų krikščionių „šeimynas".

Ši tyla juolab iškalbingesnė, nes yra priešinga vyraujančioms žydų nuostatoms ir praktikai.[10] Žydų mokytojai Biblijos tekstų citatomis grindė įsitikinimą, kad šeimininkas žydas privalo apipjaustyti savo vergus ne žydus. Jei vergai nesutikdavo, vyraujanti nuomonė leido duoti jiems metus pasvarstyti. Jei ir tada jie atsisakydavo, turėjo būti parduoti šeimininkui pagoniui. Šių įsitiki-

nimų nebuvo visiškai nepaisoma. Po 132–135 m. žydų sukilimo imperatorius Hadrianas apribojo nežydų apipjaustymą – paprotį, kurio pagrindinės aukos turbūt buvo šeimininkų žydų vergai pagonys. Vergų apipjaustymas reikšmingai paveikė žydų tikėjimo sklaidą ir įspūdingą žydų atleistinių kiekį. Apipjaustymas vergus „nunešdavo į Viešpaties sparnų paunksmę". Pagonių gydytojų medicinos vadovėliai primena, kad operacija būdavo nepaprastai skausminga.

Veikalas apie Bažnyčios tvarką, kildintinas iš III a. pradžios, nurodė, kad visi kandidatai į krikščionis, besikreipiantys su prašymu būti mokomi, privalo atsinešti rekomendacijas, ir kad krikščionio šeimininko vergas pagonis negali būti pakrikštytas, jei savininkas nebus parašęs geros charakteristikos. Taigi ne tik vergui reikėjo rekomendacijos, bet buvo išbandomas ir šeimininko sąžiningumas: vergui klausytis tikėjimo tiesų buvo leidžiama tik tuo atveju, jeigu sutikdavo jo šeimininkas. Šis siūlymas atitinka daugelio religinių pagoniškų bendrijų taisykles, kur vergai buvo įsileidžiami tik prieš tai gavus šeimininko pritarimą. Tačiau krikščionys susidūrė su dar viena pretendentų atmaina: pagonių šeimininkų vergais, kurie vis dėlto ateidavo mokytis. Tokiu atveju negalėjo būti nė kalbos apie leidimo prašymą; jo vietoje vergui buvo liepiama „įsiteikti" šeimininkui, idant būtų išvengta „piktžodžiavimo" ir nemalonumų. Kaskart, cituodami šį veikalą, vadinamąją vyskupo Ipolito „Apaštalų tradiciją", susiduriame su tomis pačiomis problemomis: ar tai įrodo, jog būta tokios praktikos, ir ar visi jos laikėsi? Net jeigu ir ne, nekyla abejonių, kad kai kurių krikščionių vadovų pažiūroms tai turėjo įtakos. Pirmenybė čia teikiama dalykams, nesusijusiems su tikėjimu, kuriam rūpėtų išlaisvinti vergus nuo jų šeimininkų ar spausti šeimininkus, kad duotų jiems laisvę.[11]

Dėl vergų elgesio krikščionių tekstuose vieningai sutariama. Pauliaus laiškuose labai aiškiai teigiama, jog vergai privalo paklusti, ir daugumai krikščionių autorių jų žodžių pakako. Papildant tuos žodžius, buvo pabrėžiama: vergai privalo paklusti savo šeimininkams kaip „Dievo atvaizdui". Pauliaus įsakymų pradmenyse yra įžvelgta semitiškos įtakos, tačiau visiškai neaišku, ar panašūs nurodymai jau buvo paplitę tarp žydų jų sinagogose.[12] Taip pat neaišku, ar paprastesnieji krikščionys savaime linko patarimui paklusti. Galbūt nuolatiniai kreipimaisi į vergus perša mintį, kad kai kurie iš jų buvo nusiteikę elgtis priešingai. Mišrių pažiūrų šeimynoje nepaklusnumas galėjo užtraukti krikščionims dar didesnę nešlovę: nurodymai vergams Pirmame laiške Timotiejui skirti pagonių vergams krikščionims ir liepia jiems „labiau" paklusti, kad būtų išvengta piktžodžiavimo.[13] Daugių daugiausia krikščionys vergai buvo guodžiami ir raminami. Užuomina į tokį požiūrį pasitaiko apokrifiniuose Tomo darbuose, tekste, kurį mes panagrinėjome dėl jo ryšių su Edesa. Tomas, išvydęs vergus, nešančius neštuvuose kilmingą ponią, priminė jiems Jėzaus žodžius, paguodžiančius dėl jiems tekusios „sunkios naštos". „Nors jūs esate žmonės, – sakė jis, – jie užkrauna jums naštas kaip gebėjimo protauti neturintiems gyvuliams; tie, kurių valdžioje esate, mano, kad jūs nesate tokios žmogiškos būtybės kaip jie." Tačiau atviro paklusnumo jis neskelbė.[14]

Vėlgi mes galime atmesti šį sirišką dokumentą kaip nebūdingą graikų pasauliui, tačiau tiesioginę paralelę su juo galima rasti Klemenso, išsilavinusio aleksandriečio, raštuose (apie 200). Užsipuolęs ydingų savo amžininkų tingumą ir nenorą mankštintis, baigdamas įtikinėjo juos „nenaudoti vergų kaip nešulinių gyvulių". Jis turėjo galvoje ne vien tai, kad būti nešiojamam neštuvais nesveika. Toliau jis ragino šeimininkus krikščionis elgtis su vergais rodant „kantrybę, teisingumą ir meilę žmonėms". Moralinis pamokymas šeimininkui nebuvo naujiena pagonių filosofijoje, ypač stoicizme, tačiau, kaip mums primena šis tekstas, krikščionys galėjo jį pridurti prie savo dvasinių idealų.[15] Ar pamokymas padėdavo bent kiek sužmoginti santykius, tarsi šeimininkas krikščionis išties jau nebebūtų vergvaldys, o taptų bičiuliu? Toks požiūris, susidūrus su žeminančiais santykiais, idealams suteikia per daug svarbos. Šeimininkai krikščionys nebuvo ypatingai skatinami suteikti vergui laisvę, nors daugiausia krikščionių pasitaikydavo miesto namų ūkių aplinkoje, kur laisvę dovanoti buvo labiausiai įprasta: mūsų pagoniškųjų šaltinių, patvirtinančių šią praktiką, absoliuti dauguma susijusi su miestus ir namus aptarnaujančių vergų paleidimu; kaimo ūkius aprašinėjantys autoriai pagonys neaptarinėja galimybės išlaisvinti kaimo vergus, netgi prievaizdus. Žinome, kad krikščionių aplinkoje laisvė vergams buvo suteikiama bažnyčioje, vyskupo akivaizdoje: ankstyvieji Konstantino įstatymai po jo atsivertimo leidžia tai kaip nusistovėjusią praktiką.[16] Šio viešo akto nelydi joks paraginimas jį atlikti. Apie nieką panašaus nesame girdėję, ir iš tikrųjų išlaisvinimas nesudaro jokių prielaidų vergovės opozicijai. Daug šeimininkų reikalaudavo, kad vergai savo laisvę nusipirktų arba kad jiems paliktų savo vaiką, taigi paleidžiant seną, nuostolingą vergą galėjo būti nusiperkamas arba įsigyjamas jaunesnis. Vergų išlaisvinimas dovanai pasitaikydavo kur kas rečiau, ir tik sykį, veikale, duodančiame patarimų III a. Sirijos krikščionims, pastarieji raginami leisti pinigus vergams išlaisvinti. Nepakako vien atsitiktinių patarimų, kad krikščionys liautųsi išnaudoję bet kokius vergus: pagonis vergus laikyti labiau apsimokėjo, nes jie neprivalėjo nutraukti darbo kartą į savaitę, poilsio dieną. Sardinijoje neseniai buvo ištirti ir datuoti maždaug 400 m. po Kr. vergų antkakliai. Kai kurie iš jų pažymėti antspaudu su kryžiaus ženklu ir iškalbingu vardu: „Feliksas, arkidiakonas."[17]

Tiesą sakant, vienu aspektu krikščionys apribojo kelią į laisvę, labiausiai paplitusį senovėje. Buvo reikalaujama, kad prieš krikštą vyrai krikščionys vestų arba mestų savo suguloves.[18] Jeigu moteris buvo vergė, o tai dažnai pasitaikydavo, ji turbūt pirmiausia turėjo būti išlaisvinta. Po krikšto turėti intymių santykių su verge buvo laikoma paleistuvystės nuodėme ir krikščionims griežtai draudžiama. Vis dėlto šeimininkų pagonių seksualinis domėjimasis savo namų vergais ar vergėmis dažnai būdavo išlaisvinimo priežastis. Pavyzdingo elgesio krikščionims toks kelias buvo uždraustas.

Galime daryti išvadą, kad su bažnyčiomis šios subtilybės nebuvo susijusios. Krikščionių mokymui nerūpėjo pasaulietinis statusas, nes dvasinei vertei jis nebuvo esmingai svarbus. Užuot laikę dvasine priederme išlaisvinti kitus, kai

kurie krikščionys buvo rengiami savo noru pasiduoti į vergiją. I a. paskutinio dešimtmečio Romoje grupė krikščionių pasidavė į vergovę, kad už juos gautais pinigais bičiuliai krikščionys būtų išpirkti iš kalėjimo. Iki IV a. ir vienuolių bendruomenių augimo nerandame jokių aiškių užuominų apie krikščionių pastangas pagerinti vergų padėtį. Gangros susirinkimas grasino ekskomunika ir rūsčia „anatema" kiekvienam, kas kurstys vergus nepaklusti „tikėjimo dingstimi": labai norėtųsi žinoti, ką omenyje turėjo susirinkimas. Žinoma, vienuoliai buvo perspėjami nepriimti į savo bendriją pabėgusių vergų, nes daugelis krikščionių vadovų į bėglius žiūrėjo atsargiai.[19] Pagonių imperijoje šeimininkų skriaudžiami vergai galėjo ieškoti prieglobsčio prie bet kurios imperatoriaus statulos ar tam tikrų šventyklų teritorijose. Jų bylos buvo tiriamos, ir jei skundai pasirodydavo pagrįsti, juos parduodavo kitam šeimininkui arba jie likdavo tarnauti šventyklose kaip dievo vergai. Krikščionių imperijoje vergai galėjo gauti prieglobstį bažnyčioje, tačiau po tyrimo buvo grąžinami tam pačiam šeimininkui. Vienintelė priemonė buvo priekaištavimas to nusipelniusiai pusei; krikščionys siekė reformuoti širdį, o ne socialinę santvarką.[20] Jų tikėjimo patrauklumas nebuvo susijęs su noru nugriauti pagonių visuomenę bjaurojančias užtvaras. Matydami krikščionybę įsitvirtinant tarp aukštuomenės sluoksnių, turime pripažinti šio draugingo nutylėjimo teigiamus padarinius.

Kurgi tuomet slypėjo jos svorio centras? Žinoma, ne tarp vergų, kai tiek atsargumo priemonių buvo patariama imtis prieš priimant juos į Bažnyčią ir kai nebuvo jokių nurodymų apie savaime suprantamą reikiamybę krikščionis vergus mokyti Evangelijų. Turime prisiminti socialinę santvarką, kurią apžvelgėme visuose miestuose, išskyrus didžiausius: ją apibūdina aiškiai išreikštos vidurinės, arba „pirklių", klasės nebuvimas ir aštriai siaurėjanti piramidė, kurioje nedidelė labdarių ir garsenybių grupė apmokėdavo „liaudies", „vargingųjų", miestiško gyvenimo pramogas. Tokioje socialinėje sanklodoje krikščionių bendruomenės, kad ir kokio dydžio, negalima prilyginti plačiai „vidurio klasei" ar vien žinomiems aukštesnės padėties konvertitams. Du ar trys įrašai, kuriuose minimi krikščionys miesto tarybos nariai, Bažnyčios dar nedaro aukštuomenės sluoksniuose vyraujančiu tikėjimu. „Nedaug tarp jūsų tėra išrinktųjų, nedaug galingų, nedaug kilmingų. Bet Dievas pasirinko, kas pasauliui atrodo kvaila". Taip korintiečiams sakė Paulius; turime pripažinti išimtis, tačiau vadovautis „kvaila" dauguma. Pašaliečiams abejonių nekilo.[21] „Mūsų dienomis savo namuose, – tvirtino pagonis Celsas apie 170 m., – regime vilnų verpėjus, batsiuvius, skalbėjus ir visiškus beraščius kaimiečius, kurie privačiai moko vaikus ir kvailas moteris ir skleidžia nuostabą keliančius tvirtinimus, sakydami, kad jie neturi klausyti savo tėvų ar mokytojų, bet privalo jiems paklusti. Jie vieni žino, kaip teisingai gyventi, ir jeigu vaikai jais tiki, būna laimingi. Jie kužda, jog turi palikti savo mokytojus ir leistis į dirbtuves su savo draugais, idant išmoktų būti tobuli..." Krikščionis Origenas atrėmė šį išpuolį, tačiau knygoje, kuri buvo atsakymas Celsui, krikščionių buvimas buvo iškeltas aukščiau už Bažnyčios narių daugumos prasčiokiškumą. Kiti aleksandriečiai rašė panašiai, ir Tertulijonui

beliko pripažinti daugelio krikščionių žemą padėtį ir aiškinti jų netašytą tikėjimą žmogaus sielos „prigimtiniais" krikščioniškais polinkiais. Reikšmingas liudijimas yra ankstyvosios krikščionių literatūros perlas, Minucijaus „Oktavijus", veikalas, kurio data svyruoja tarp Tertulijono ir Kiprijono: veikiausiai tai III a. pirmoji pusė, galbūt apie 230 m.

Šiame žavingame dialoge pasakojama apie tai, kaip žymus pagonis Cecilijus buvo atverstas krikščionio Oktavijaus. Pokalbis vaizduojamas vykstantis Ostijoje, jūros pakrantėje, „vasaros pertraukos", kai Romoje užsidarydavo teismai, metu. Trys garsūs advokatai susitikę kalbasi ir ginčijasi aptardami savo pažiūras, kol galų gale sutaria krikščionių tikėjimo naudai. Ciceroniškas stilius ir dialogo spalvingumas patys savaime rodė, kad krikščionybė gali būti patraukli aukštosios kultūros žmonėms. Tokia buvo ir dialogo išvada; didelė tikimybė, kad Cecilijus buvo vietinės valdžios atstovas iš Šiaurės Afrikos, žinomas iš įrašų Cirtoje. Vis dėlto jam pradžioje nusiskundus, jog krikščionys surenka „žemiausias visuomenės atmatas" ir „patiklias moteris, lengvą grobį dėl jų lyčiai būdingo nepastovumo", krikščionis Oktavijus negali jo visiškai atremti.[22] Jis tik atsako, kad kiekvienas yra pajėgus mąstyti ir ginčytis, kad ir paprastas žmogus gali svarstyti teologijos klausimus, kad grubus literatūros stilius neužgožia aiškios minties ir kad „vargšai mūsų rato žmonės yra atradę tikrąją tiesą". Šio atsakymo prielaidos labai daug atskleidžia. Klemenso raštuose apie 200 m. juntamas aiškus suvokimas, kad Aleksandrijos krikščionys yra pasidalijię į paprastų krikščionių daugumą ir nedaugelį norinčių gauti intelektualesnį tikėjimą, bet nenusiristi į ereziją. Toks pasidalijimas leidžia įsivaizduoti Bažnyčią, sudarytą iš vargingesnių krikščionių minios ir joje įsimaišiusių keleto išsilavinusių bei plačiau mąstančių protų. „Oktavijuje" šį įspūdį sustiprina autorius krikščionis, susiejantis tokią padėtį su socialine aplinka: „daugelis iš mūsų, – pripažįsta Oktavijus, – esame laikomi vargšais."

Tvirtą šių bažnyčių narių branduolį sudaro žemesnieji laisvųjų sluoksniai, žmonės, neturintys jokių aukštesnio išsilavinimo galimybių ir dažniausiai besitenkinantys labai kuklia nuosavybe. Išimtis vertinti reikėtų atsižvelgiant į šią tylią daugumą, nors iš esmės būtent išimtys rašė išlikusius tekstus ir kreipėsi į išskirtinius krikščionis. Ieškodami teksto, kuris po ankstyvojo laikotarpio pabrėžtų vargšų, o ne turtingųjų misiją, turime pasižvalgyti po netikrus „Petro ir Dvylikos apaštalų darbus."[23] Manoma, kad teksto pavidalą jie įgavo apie II a. vidurį ar jo antroje pusėje. Tuo tarpu kai kituose graikiškuose apokrifiniuose tekstuose vyravo tendencija apaštalus vaizduoti provincijų aukštuomenės aplinkoje, kartais įterpiant tinkamai parinktų vardų, šiame kūrinyje pasakojama, kaip Kristus, persirengęs vargšu perlų prekeiviu, leidosi po miestus. Išgirdę pardavėjo šneką, turtuoliai spoksojo iš savo balkonų ir šaipėsi iš jo pretenzijų. Aplink jį spietėsi vargšai nuskurėliai, prašydami leisti bent jau dirstelti į tokią brangenybę kaip perlas: „Mes galėsime pasigirti draugams, kad savo akimis matėme perlą, nes tarp vargšų jų nepasitaiko." Jėzus pažadėjęs ne tik parodyti, bet ir atiduoti perlą tam, kuris seks jį neturto keliu iki šventojo miesto.

Tada perlų prekeivis pasirodė kaip Kristus ir pasiuntė apaštalus į jų misijas, įsakęs neįtaikauti paniekos kupiniems turčiams. Pasakojimas labiausiai prigijo Sirijoje, kur tarp „Sandoros sūnų" itin plito neturto ir atsidavimo Dievo malonei vertybės. Aleksandrijoje, priešingai, intelektualas Origenas nuoširdžiai rašė, kad „net ir kvailys neturėtų be atrankos liaupsinti vargšų: dauguma iš jų yra labai netikusio būdo."[24]

Šia kryptimi linko daugelis mūsų turimų krikščioniškų tekstų. Raiškią vaitojimų prieš turtinguosius tradiciją lėmė žydų apokaliptinės literatūros įtaka.[25] Vis dėlto Paulius nė viename iš likusių laiškų neaptarė temos, kaip deramai gauti iš turtingųjų naudos. Išsilavinę Aleksandrijos krikščionys iš Filono ir jo amžininkų žydų buvo paveldėję senąją alegorizavimo meistrystę; jie įgudo neigti tiesioginę tradicijos reikšmę platindami adatos skylutę, o kupranugarį sumažindami iki segtuko galvutės. Klemeso pamfletas „Ar turtuoliai gali būti išgelbėti" veikiausiai skirtas keliems labai turtingiems krikščionims konvertitams, trokštantiems patarimo dėl savo keblios padėties. Klemensas suprato esant tam tikrą paradoksą, melsdamas turtuoliui išganymo ir patardamas visko neatsisakyti; nurodė jam savo namuose išlaikyti kapelioną, kad šis privačiai jį mokytų moralės dalykų ir tarpininkautų jo sielos labui.[26] Turtingieji patys savaime buvo „abejingi moralei", kaip mokė filosofai stoikai: labiausiai jiems rūpėjo jų pačių nauda. Krikščioniui didžiausia nauda buvo dalyti išmaldą nepaprastai pamaldiems vargšams. Išmaldos dalijimas galėjo pagelbėti turtuoliui pelnyti išganymą, o vargšai savo ruožtu galėjo uoliai melstis už turtuolio sielą. Kalno pamokslas atrodo likęs toli praeityje.

Apie 200 m. keli Tertulijono veikalai, parašyti Kartaginoje, atrodo buvę skirti panašiems adresatams.[27] Kaip ir Klemensas, Tertulijonas žinovo akimi vertina madų besivaikančių turtingų moterų makiažą ir šukuosenas, aptaria ir sunkumus, kurių tenka patirti valstybei tarnaujantiems krikščionims. Pasitelkdamas Juozapo pavyzdį, plačiau apžvelgia jiems deramą laikyseną, kartu atskleisdamas, kad šiuos klausimus bažnyčiose tik neseniai imta kelti: Tertulijonas leidžia įsivaizduoti bendruomenę, pirmą sykį sužinojusią apie aukštuomenės problemas ir su jomis arčiau susidūrusią.

II a. aštuntame dešimtmetyje Celsas kritikavo krikščionis, atsisakančius „dirbti savo tėvynės tarnyboje". Galbūt jis turėjo galvoje vietinius miesto magistratus; ši pastaba atrodo netikėta tarp jo pareiškimų apie žemą krikščionių statusą.[28] Tačiau Frigijos miesto Eumenėjos įrašai, ankstesni nei III a. vidurio, rodo mums tokios padėties krikščionių. Jie tarnavo miestui kaip savivaldos tarybos nariai; literatūriniai tekstai neleido mums numanyti apie tokį dalyvavimą. Miesto tarybos narių sluoksnis socialiniu požiūriu buvo gana margas, ir iki 250 m. į šias pareigas galėjo būti stumiami gana žemos padėties ir nelabai turtingi žmonės. Į pareigas įėjo atsakomybė už pagoniškas apeigas, tačiau šie krikščionys kažkaip įsigudrindavo pasiekti kompromisų ir išvengti papiktinimo.

Didžiausias liudijimas apie žymius krikščionis yra imperatoriaus laiškas. 258 m. Valerianas skyrė bausmes senatoriams krikščionims, „išskirtinės" pa-

dėties žmonėms, Romos raiteliams, garbingoms moterims (*matronae*) ir imperatoriaus vergams. Jų nuosavybė turėjo būti konfiskuota, jeigu jie ir toliau laikysis savo tikėjimo. Galbūt kai kurios iš čia suminėtų visuomenės grupių buvo veikiau įsivaizduotos nei tikros, nes iš laikotarpio iki III a. septinto dešimtmečio Euzebijus tepaminėjo vieną krikščionį senatorių, žmogų, nepaprastai pagarsėjusį netoli paties Euzebijaus Cezarėjos. Tačiau dabartiniai senatorių luomo tyrimai nepajėgia nustatyti daugiau panašių asmenų.[29] Ar visi Valeriano įtariamieji krikščionys buvo tik numanomi?

Abejonių nekyla dėl kai kurių imperatoriaus vergų tikėjimo. Pirmosiose Pauliaus bažnyčiose „ciesoriaus šeimynos" nariai siuntė sveikinimus Filipų krikščionims. I a. paskutiniame dešimtmetyje „Klemenso laišką" į Korintą atgabenusiųjų vardai leidžia spėti juos buvus imperatoriaus *familia* vergus.[30] Ir Ireniejus, ir Tertulijonas „karališkosios šeimynos vergus" krikščionis savo raštuose pasitelkdavo kaip pripažintą pavyzdį. Galime juos paremti puikiais trijų tipų įrodymais: laišku, sienos grafičiu ir keliais įrašais.[31]

Severo valdymo laikotarpio antkapinis įrašas Romoje mini krikščionį, Proseną, kaip „miegamojo" patarnautoją, imperatoriaus tarnyboje užėmusį itin aukštą vietą; kitas jauną krikščionį parodo mokykloje, kurioje mokslus eidavo imperatoriaus pareigūnų elitas. Abu krikščionių tipus patvirtina literatūriniai įrodymai. Prie šių įrašų galime pridurti žymųjį Romos grafitį, rastą 1856 m., kuriame nupieštas žmogus asilo galva, kabantis ant kryžiaus. Užrašas skelbė: „Aleksamenas garbina Dievą"; iš Tertulijono sužinome, kad panaši „šventvagystė" buvo demonstruojama Kartaginos arenoje. Romos grafitis nepaprastai įdomus dėl vietos, kurioje buvo rastas: jis pakeverzotas ant Romos *scola Palatina*, kurioje mokėsi daugelis gabiausių imperatoriaus patarnautojų, sienos. Manyta, kad krikščionybės parodija čia ypač tinka; atidžiai patyrinėję vieną iš Kartaginos vyskupo Kiprijono laiškų galime patvirtinti, jog įspūdis buvo teisingas. 258 m. Kiprijonas numatė būsimą imperatoriaus įsaką; tai galima suprasti tik tuo atveju, jeigu jis žinojo apie aukštos padėties krikščionis imperatoriaus palydoje: Dionisijas, Aleksandrijos vyskupas, užsimena, jog Valeriano šeimynoje buvo „pilna tikinčiųjų", ir toks įrodymas mums leidžia pernelyg nesistebint nustatyti jų vietą.

Imperatoriaus vergų socialinės padėties skalė buvo plati, ir šios užuominos apie Romoje tarp jų esančius krikščionis neatmeta galimybės, kad šiame sluoksnyje jų apskritai būta ir kitur: kai kurių galbūt buvo gausiose imperatoriaus valdose visoje imperijoje, nors dažnai juos identifikuojant vadovautasi labiau spėjimais.[32] „Išskirtiniai" raitelių luomo ar aukštesnės padėties krikščionys tarp mūsų turimų liudijimų sunkiau nustatomi; tačiau turime prisiminti „garbingąjį" Teofilį, kuriam buvo dedikuota trečioji Evangelija ir Apaštalų darbai. Kaip pamatysime, „garbingasis" rėmėjas buvo labai aukštą padėtį užimantis asmuo.

Kitoje tarnautojų grupėje, neapmokamoje kariuomenėje, II a. antroje pusėje randame aiškių paliudijimų apie krikščionis. Jų buvimas keblių klausimų kelia daug daugiau, negu turime į juos atsakymų: ar jie buvo atversti tarnybos

metu, ar, kas mažiau tikėtina, pirmą sykį paimti rekrūtais jie jau buvo krikščionys; kaip jie iš tiesų susidorodavo su ilgu pagoniškų aukojimų, kuriais buvo nužymėtas kariuomenės gyvenimas, kalendoriumi.[33] Be galo reikšmingas faktas, kad vėlesniuosiuose IV a. konfliktuose kariuomenėje trūko religinio atsidavimo. Ir vėl turime atsižvelgti į krikščionis, pasiruošusius leistis į kompromisus iki tokio laipsnio, kokio nebūtų numatę jų vadovų moraliniai pamokslai. Kai kurias karių kankinystes, mums žinomas iki 300 m., bus nulėmusios keistos pačių karių pastangos suderinti nesuderinamus dalykus. Tertulijonas (apie 200) pasakoja apie krikščionį, atsisakiusį nešioti vainiką pagoniškos šventės proga; pasakojimą mums lengviau suprasti susiejant šį atsisakymą su laisvadieniu, kuriuo mėgautis galėjo Mitrą garbinantys pagonys. Tik kai bičiuliai krikščionys išjuokė vyrą kaip apsišaukėlį Mitros garbintoją, jis buvo apklaustas. Mirčiai buvo pasmerktas tik po to, kai po dviejų atskirų apklausų atsisakė eiti į bet kokius kompromisus. Beveik aišku, kad kiti jo dalinio krikščionys tokių skrupulų neturėjo ir jiems buvo leista išgyventi be jokio vargo.

Suprantama, daugiau žinome apie krikščionis, kurie garsėjo savo išsilavinimu, ypač graikakalbiame pasaulyje. Kaip ir krikščionims magistratams bei miestų tarybų nariams, mums pažįstamiems iš įrašų, jiems pakako laisvo laiko ir turto įgyti aukštesnį išsilavinimą, ir nuo pat ankstyvojo laikotarpio tai buvo krikščionys, gebantys komunikuoti su savo amžiaus literatūra. Krikščionybės kaip „knygos religijos" santykis su tekstais buvo ypatingas.[34] Romoje kai kuriuose katakombų laidojimo kambarių paveiksluose vaizduojami krikščionys, kurie atvyksta į Paskutinįjį Teismą rankose spausdami savo knygas. Kai Afrikos vietininkas paklausė keleto krikščionių kalinių, ką jie atsinešė į teismą, šie atsakė: „Pauliaus, teisiojo vyro, tekstus." Vienas iš esminių pagoniško kulto ir krikščionybės kontrastų buvo šis perėjimas nuo žodinės mito kultūros prie kultūros, tvirtai paremtos rašytiniais tekstais. Pirmosiose bendruomenėse jau buvo pastebimai atsisakoma amžininkams būdingų skaitymo įpročių: krikščionys savo bibliniams tekstams vartojo kodeksą, arba knygą, tuo tarpu pagonys vis dar labiausiai mėgo ritinėlius. Krikščionių kodeksas buvo iš papiruso, ne iš pergamento. Jis buvo kompaktiškesnis ir labiau tiko keliaujantiems žmonėms; jo forma buvo patogesnė nuolat naršyti po tekstus ieškant nuorodų. Ši krikščionių revoliucija slypi šiuolaikinės knygos istorijos ištakose; iš esamų paliudijimų atrodo, kad Šventraščio tekstams ji buvo visuotinė.

Žingsnis po žingsnio šis dėmesys knygai persikėlė ir į pagonių kultūrą. Skaitydami Pauliaus laiškus susiduriame su autoriumi, gebančiu daryti netiesiogines aliuzijas į pagonių mokykloms įprastas temas, tačiau iš esmės jis lieka pašalietis, neperpratęs jų literatūrinio stiliaus nei turinio: Pauliaus tekste pasitaikantys pagonių filosofijos atgarsiai geriausiu atveju kildintini iš kitų graikakalbių žydų, o ne iš pagoniško ar filosofinio išsilavinimo. Jo bendražygis, Apaštalų darbų autorius, taip pat klaidingai buvo laikomas helenizmo istoriku ir labai raštingu kultūros žmogumi; iš tiesų didelio supratimo apie literatūrinį stilių jis neturėjo; stengdamasis perteikti patyrusio kalbėtojo pagonio kalbą,

po kelių vykusių frazių jis nusirita į gremėzdišką kalbą.[35] Jo literatūriniai talentai veikiau susiję su Šventojo Rašto graikiškuoju vertimu, Septuaginta, kurį jis nuodugniai išmanė ir kuriuo laisvai rėmėsi; pagonims jo stilius atrodė neįtikėtinai barbariškas. Paskutiniame I amžiaus dešimtmetyje „Klemenso laiško" autorius demonstravo kur kas grakštesnę kalbos manierą, tačiau jo aliuzijos į pagonių kultūrą, nors ir labiau neįprastos, vis dar buvo netiesioginės.[36]

II a. pirmoje pusėje vaizdas reikšmingai keičiasi.[37] Krikščionis Aristeidas „Apologiją" adresavo imperatoriui Hadrianui, o save tiksliai apibūdino kaip „filosofą iš Atėnų". Veikalo turinys mažai ką sako apie jo filosofiją, tačiau šio kūrinio užmojis ir forma labai iškalbingi. Po Aristeido mažiausiai šeši kiti apologetai, rašę Antonino amžiuje, savo tikėjimą gynė lygindami su pagonių mitais ir filosofijos kryptimis. Antonino amžiuje Romos senatorius ir žymius graikakalbių miestų asmenis siejo bendras literatūrinis bei filosofinis išsilavinimas. Didžiulei ir labai nevienalytei aukštuomenės klasei jis teikė pagrindą bendrauti ir leido išlaikyti asmeninio ryšio įspūdį. Pagarbą šiai bendrai kultūrai jautė ir imperatoriai, ir jų šeimynos nariai: pristatydami krikščionybę įprasta kalba, skirtingo išsilavinimo krikščionys stengėsi įsilieti į aukštąją kultūrą, kuria pasižymėjo šis laikotarpis ir kuri vienijo jos valdančiuosius sluoksnius. Skelbimasis filosofu iš Atėnų puikiausiai derėjo su imperatoriaus Hadriano kultūriniais interesais. Galime būti visai tikri, kad nė vienas II a. imperatorius nepasivargino šių apologijų skaityti. Viena iš jų, Atenagoro Pranešimas, buvo parašyta kaip kalba, tačiau neįtikėtina, kad krikščioniui būtų buvę leista bandyti imperatoriaus kantrybę pasakant ją šio akivaizdoje tada, kai jo tikėjimas buvo kriminalinis nusikaltimas.[38] Vis dėlto visai tikėtina, kad kai kurios iš šių apologijų, o gal net visos, buvo išsiųstos arba perskaitytos imperatoriaus pareigūnams. Jos nėra keistesnės nei keli kiti jį pasiekę kreipimaisi, o vienu atveju atrodo, kad kritikas pagonis buvo susipažinęs su jų turiniu. II a. aštuntame dešimtmetyje pasirodžiusią pagonio Celso knygą geriausia suprasti kaip įžūlių sąsajų tarp platonizmo ir krikščionybės paneigimą; apologetai, pavyzdžiui, Justinas, kreipimuose į imperatorių apie jas užsimindavo.

Severo amžiuje, III a. pirmoje pusėje, krikščionių knygų adresatai gerokai pasikeitę. Tai jau nebe imperatoriai, bet jų šeimos moterys. Žinome apie laiškus, kuriuos Origenas siuntė imperatoriaus šeimynos moteriai, o Ipolito knyga „Apie Prisikėlimą" yra skirta bevardei „karalienei". Apologijos išnyksta išryškėjus tam tikrai kultūrinių mainų tendencijai, įtraukusiai įžymius piliečius, senatorius ir imperatorius, kurių neregėta gausa būdinga Antonino laikotarpiui. III a. pirmoje pusėje krikščionių matome tarp aukštos ir įvairialytės kultūros žmonių – netgi aukštesnės nei pirmųjų apologetų. Suprantama, jie labiausiai atpažįstami iš knygų, parašytų dideliuose miestuose, ir niekas taip gerai jų neparodo, kaip krikščioniškosios moralės vadovas, Klemenso parašytas Aleksandrijoje apie 200 m. Šiame žymiame veikale, *Paedagogus*, siekti moralės paprastumo skaitytojai krikščionys buvo raginami kalba, kone paneigiančia tokį idealą.[39] Iš skaitytojų buvo tikimasi, kad jie mėgausis literatūrinės erudicijos *tour de force*,

jos grynuoju atikiniu stiliu, Homero ir senųjų poetų komikų išmanymu. Kaip ir jo mokytojas Pantenas, Klemensas visas buvo paniręs į stoikų filosofijos etiką. Santūrius jos priesakus jis papildė Dievo Žodžio teikiama paguoda, dalyvaujančia krikščionio kelyje tobulumo link ir pasirengusia ateiti jam į pagalbą. Be to, jam imponavo vėlyvajai Stojai būdingas prisitaikymas prie aukštos padėties ir rango, pasibjaurėjimas prasčiokišku ir nekilniu elgesiu bei įsivaizdavimas, kad išminčius yra aukščiau paprastos minios. Aistringas Klemenso prisirišimas prie kultūros akivaizdžiai matėsi kiekviename knygos skyriuje: dėl savo išlavintos klausos jis neteisingai interpretavo Šventąjį Raštą, suklaidintas supaprastintos graikų kalbos Evangelijoje pagal Luką. Kai kurie iš jo pateikiamų pasaulietinės prabangos pavyzdžių buvo paimti veikiau iš knygų nei iš tikrovės, tačiau vis dėlto jie patvirtina tam tikrą kultūringo krikščionio autoriaus ir jo klausytojų domesio sritį ir ištvermę. Nieko raiškesnio nesukūrė nei pagonių mokyklos. Klemensas rašė įmantriajai Bažnyčios mažumai, savo gimtojo miesto gyventojams, kuriems jis darė įspūdį aliuzijomis į kone visa, kas vyksta po saule, į gamtos stebuklus ir mįsles, į keistus faktus, susijusius su nėštumu, apie mastikmedį, iš kurio gaunama kramtomoji guma, ir bjaurius hienų patelių seksualinius įpročius. Kartaginoje į panašią gaidą taikė Tertulijonas, derinęs filosofiją, retoriką ir aukštųjų mokyklų fundamentalų išsilavinimą. Šiuose didžiuosiuose miestuose kultūrai sklandžią išraišką suteikdavo krikščioniškos knygos.

Iki maždaug III a. ketvirtojo dešimtmečio tokį derinį galime matyti krikščionio Julijaus Afrikiečio asmenyje; jo darbai ir gyvenimas labiausiai atspindėjo išsilavinusios visuomenės interesus. Iš šios patrauklios asmenybės raštų galima numanyti, kad jo „senovinė tėvynė" buvo pagoniška kolonija Kapitolijaus Elija (*Aelia Capitolina*), stovėjusi Jeruzalės vietoje.[40] III a. viduryje jis aplankė karaliaus Abgaro VIII dvarą Edesoje ir buvo gana suartėjęs su dvariškiais, vykdavo su jais medžioti. Labai gyvai jis piešia jų sugebėjimus. Žavėdamasis Abgaro jauniausiojo sūnaus nepaprastu taiklumu šaudant, užsimena, kaip sykį šis dviem paeiliui paleistomis strėlėmis pataikęs į abi akis lokiui. Jam teko matyti, kaip dar meistriškiau iš lanko šaudė Bardaisanas, kurį kitu atveju jis būtų klaidingai palaikęs užsisėdėjusiu krikščioniu arba kabinetiniu intelektualu. Euzebijus užsimena, kad 222 m. Afrikietis vyko kaip pasiuntinys pas imperatorių Severą prašyti paramos vietiniam Emauso kaimui atstatyti. Nėra patikimų įrodymų, kad Afrikietis būtų buvęs žydas, tačiau dėl jo kultūros apsirikti neįmanoma. Pats jis mums pasakoja buvęs paskirtas architektu, atsakingu už „gražią biblioteką", kurią Aleksandras Severas pastatė Romos „Panteone" ir pabaigė apie 227 m. Dar jis buvo keliautojas, kritikas ir rašytojas. Jis aplankė spėjamą Nojaus Arkos vietą; buvo nuvykęs į Šventąją Žemę; nusimanė apie įvairius Homero rankraščius, saugomus miestų bibliotekose, nuo senosios Jeruzalės vietovės iki Nisos, puikiojo Karijos miesto. Jis keliavo į Aleksandriją klausytis filosofo krikščionio; puikiai žinomas jo susirašinėjimas su Origenu: Origenui pacitavus Zuzanos epizodą iš Danieliaus knygos, Afrikietis ryžtingai ir įtikinamai įrodė, jog ši istorija pramanyta. Jo „Chronografijoje" lyginamuoju

principu pateikiamos žydų, krikščionių ir pagonių istorijos patikimai ir fundamentaliai pagrįstos datos. Jo literatūrinės „Įvairenybės", arba *Kestoi*, atspindi rafinuoto rašytojo akiratį: čia aptariami kovoms su drambliais naudojami burtažodžiai, ginkluotė ir daugybė mažai žinomų faktų apie žirgus bei apie tai, kaip išsaugoti jų sveikatą.

Afrikiečio gyvenimo pabaigoje didesniuosiuose imperijos miestuose ėmė rastis puikiai išsilavinusių vyskupų. Galime juos palyginti su panašių polinkių krikščionimis, kurių aptinkame to meto papirusuose.[41] Pradėjome nuo intriguojančio papiruse surašyto laiško, kurį Romos krikščionis apie 265 m. siuntė Arsinojos broliams. Ne mažiau intriguoja tai, kad vėlesnis krikščionis Laiško žydams paraštėje brūkštelėjo jo pradžią, o kitoje papildė Pradžios knygos eilutes, pasitelkdamas ne vieną, o dvi graikiško Biblijos vertimo versijas. Be abejo, šis asmuo tekstais ypatingai domėjosi. Galbūt tas antrasis buvo Hermogenas, Egipto miesto Oksirincho magistratas ir tarybos narys, savo paskutinę valią surašęs Afrikiečio „Įvairenybių" nuorašo lapo kitoje pusėje ir prie jos pridūręs atskirą pagyrą žmonai, deramai lydėjusiai jį visą vedybinį gyvenimą. Lapas buvo iš krikščionio rašyto teksto, ir pagyra vertinta kaip krikščionio galantiškumo ženklas. Šis domėjimasis kultūra ir filosofija buvo būdingas ne vien žymiausiems krikščionims. II a. devinto dešimtmečio antroje pusėje žinome Romoje buvus krikščionių iš Mažosios Azijos, kuriems vadovavo Teodotas, „vertęsis odininkyste, bet vis tiek labai išsilavinęs."[42] Jie mokėsi Euklido geometrijos, Aristotelio filosofijos ir „kone garbino Galeną", autorių, kitados užsiminusį, kad krikščionys, užuot bandę įrodyti savo pagrindines tiesas, pasikliauja vien aklu tikėjimu. Šie krikščionys buvo gyvas atsakas į jo kritišką nuostatą, tačiau visai logiškas padarinys, kad jie buvo ekskomunikuoti Romos vyskupo. Buvo laikomasi griežtos nuomonės, jog erezijoms pradžią davusios įvairios graikų filosofijos kryptys, iš kurių jos išsirutuliojusios kaip „mokyklos".

O kaip galų gale buvo su kita Valeriano minima kategorija, „matronomis", garbingos kilmės moterimis? Čia mes galime būti labiau tikri. Krikščionės moterys ne tik garsėjo kaip bažnyčių narės, ką pripažino ir krikščionys, ir pagonys: turime vertingą įžvalgą apie jų socialinę padėtį ir pasiskirstymą maždaug 200 m. Romoje.[43] Vyskupas Kalistas, pats buvęs vergas, buvo plūstamas už vadovavimą, leidusį krikščionėms moterims gyventi „teisėtoje sangulystėje" su vyrais krikščionimis, su kuriais jos nebuvo oficialiai susituokusios. Nors toks paprotys buvo išjuokiamas kaip leidimas paleistuvauti, jį suprasti reikia Romos valstybės santuoką reguliuojančių įstatymų požiūriu. Ištekėjusi už kur kas žemesnės padėties vyro, aukštos kilmės moteris netekdavo savo buvusio statuso ir teisėtų privilegijų: Kalistas vadovavo bendruomenei, kurioje aukštakilmių moterų buvo daugiau nei aukštos kilmės vyrų. Toks įspūdis susidaro iš kitų krikščioniškų liudijimų,[44] Tertulijono pastabų apie moteris, kurios mieliau renkasi tekėti už „velnio vergų" nei už žemakilmių krikščionių, Valeriano įsako prieš krikščiones „matronas" ir pirmojo Ispanijoje vykusio Bažnyčios susirinkimo rūpestį dėl neatitikimo tarp krikščionių moterų pertekliaus ir krikščio-

nių vyrų trūkumo. Aukštakilmės krikščionės moterys buvo pakankamai įprastas dalykas, kad paskatintų pagonį Porfiriją apie 300 m. aštriai komentuoti krikščionių „moterišką Senatą"; žinome apie vietininkus, kurių žmonos palaikė krikščionis, lygiai kaip ir imperatoriaus Severo šeimos narės; aukšto rango moterys Aleksandrijoje rūpinosi Origenu; krikščionių užsispyrimo problemą Apolas aptarė atsakydamas į pagonio vyro klausimą apie jo žmoną krikščionę. Romoje vyskupas Kalistas stengėsi leisti žymioms moterims tuoktis su krikščionimis vyrais nepatiriant teisinių sankcijų. Problema apskritai buvo žinoma ir kitai visuomenės daliai. Jau buvo įprastos ir teisinio neveiksnumo problemų kėlė aukštos padėties moterų ir žinomų imperatoriui tarnaujančių vergų vedybos: krikščionių bendruomenėje aukštakilmių laisvai gimusių vyrų buvo mažiau, ir Kalistas sutiko su moterų socialiniais *mésalliances*, kad tik būtų išvengta pasaulietinių įstatymų.

Išskirtinį moterų dalyvavimą bažnyčiose galima panagrinėti smulkiau. Kaip ir žydų bendruomenės, bažnyčios šelpė našles. Kitaip nei žydai, daugelis krikščionių mokytojų sekė Pauliumi, laikydami antrąsias vedybas prastesne išeitimi, tuo tarpu mažuma skelbė ją esant visiškai nuodėmingą. Vieną iš didžiųjų demografinių kontrastų tarp senosios ir naujosios populiacijų lemia tai, kad senojoje būta daugiau jaunų našlių. Kadangi mergaitės dažniausiai ištekėdavo labai jaunos, tikėtina, kad vyresni jų vyrai mirdavo anksčiau, palikdami savo žmonas ištekėti antrą kartą, ką skatino pasaulietiniai įstatymai: pagal Augusto laikų teisę moterys buvo baudžiamos, jei per dvejus metus po vyro mirties vėl neištekėdavo. Tačiau bažnyčiose našlystė buvo laikoma garbinga, o antrosios vedybos dažnai laikytos nuolaidžiavimu silpnybėms: ankstyvosios bažnyčios įstatymai griežtai draudė moterims ištekėti už dviejų brolių, ypač paeiliui, nors pagonių šeimose buvo visai įprasta našlei po vieno brolio ankstyvos mirties ištekėti už kito.[45] Taigi krikščionių mokymas buvo linkęs našles laikyti netekėjusiomis moterimis, ir jų buvimas tapo reikšmingas. Iš „penkių šimtų našlių ir vargšų", kuriais Romos bažnyčia rūpinosi 251 m., tik nedaugelį sudarė nuosavybės turinčios našlės, tačiau ir ši mažuma darė poveikį. Moterų paveldėjimą reguliuojantys įstatymai dažname iš šių moterų gimtųjų miestų leisdavo joms paveldėti dalį savo vyrų turto arba juo disponuoti. Savo ruožtu Bažnyčia buvo natūrali kandidatė į palikimą. Nežinome, kokiais nuosavybės teisės dokumentais remtasi tvarkant tokius palikimo reikalus iki Konstantino, tačiau iš vėlesnių laikų turime gyvų to reikalo svarbos įrodymų. 370 m. liepą imperatorius Valentinianas įsaku nurodė Romos popiežiui, kad jauni kunigai ir nevedę asketai neturi slampinėti aplink moterų ir našlių namus ir stengtis joms įsiteikti, siekdami sau arba savo bažnyčioms gauti jų palikimą, net darydami žalą moterų šeimoms ir kraujo giminaičiams. Dar iškalbingesnis faktas, kad po dvidešimties metų, 390 m. rugpjūtį, jo įpėdinis smerkė šiuos „silpnosios lyties apiplėšėjus", nors ir nenorom pripažindamas, kad įstatymas netikęs ir turi būti panaikintas. Įtaikaujantys vienuoliai ir dvasininkai pernelyg smarkiai bylojo pasaulietinės teisės naudai.[46]

Bažnyčios pelnėsi ne vien iš našlių. Jos aukštino skaistybę, kurios iš tikrųjų laikydavosi jaunosios jų narės; tokia nuostata didžiai sukrėtė Galeną Romoje. Antra vertus, šios moterys suaugusios nesukurdavo šeimos, bet vis dėlto buvo savo tėvų ir motinų turto dalies paveldėtojos.[47] Palikimas Antikoje buvo greičiausias būdas pasigerinti socialinę padėtį ir pagausinti asmeninį turtą. Aukštindama skaistybę ir šnairuodama į antrąsias vedybas, Bažnyčia varžybose dėl paveldėjimo darėsi jėga, kuriai nebuvo lygių.

Labai tikėtina, kad III a. moterys bažnyčiose sudarė aiškią daugumą. Šį tą esame girdėję apie mišrias pagonių vyrų ir krikščionių žmonų santuokas: šiuo bendru klausimu daugiausia vadovautasi santūriu Pauliaus patarimu, kad sutuoktinis krikščionis neturėtų tiesiog išsiskirti su savo partneriu pagoniu. Vis dėlto mums neteko girdėti apie krikščionį, vedusį pagonę. Išraiškingame komentare Tertulijonas užsimena, kaip lengvai krikščionės susirasdavo norinčių jas vesti vyrų pagonių: vyrai trokšte troško nusičiupti žmonų kraitį ir juo piktnaudžiauti, laikydami jį „atlygiu už tylėjimą" apie moterų įsitikinimus. Galbūt turėtume paminėti vien nuolatinius krikščionių moterų buvimo įrodymus, o skaičių santykį palikti spėlionėms[48]: tačiau verčia susimąstyti faktas, jog 303 m., kai persekiojimų metu buvo užgrobta Šiaurės Afrikos miesto Cirtos bažnyčia, buvo rasta tik šešiolika vyriškų tunikų, užtat čia buvo trisdešimt aštuoni šydai, aštuoniasdešimt dvi moteriškos tunikos ir keturiasdešimt septynios moteriškų sandalų poros.

Pagonių toks pusiausvyros nebuvimas nestebino: žmona, pasak jų moralistų, turėjo griežtai priimti savo vyro dievus ir „užtrenkti duris nesaikingoms apeigoms bei svetimšalių prietarams". Jų literatūros nuolatinė tema buvo pasakojimai apie tai, kaip svetimi mokymai patraukia dykinėjančias moteris, kurioms užteko kultūros jais susižavėti, bet trūko išsilavinimo jiems atmesti: kai kurios netgi buvusios taip gerai pasikausčiusios kaip Plutarcho draugė Klėja, kuria šis žavėjosi. „Negali būti, – užsiminė Strabonas maždaug Jėzaus gimimo metais, – kad filosofas pasitelkdamas protą darytų įtaką moterų grupei arba žadintų jų pamaldumą ar tikėjimą; čia jam reikia pasitelkti dar ir prietarus." Vienu atžvilgiu krikščionybė tik patvirtino, kad jis buvo teisus: Celsas skundėsi, kad Prisikėlimas grindžiamas ne kuo daugiau kaip isteriškų moterų pasakomis.[49] Bažnyčios vadovai vyrai šį sterotipinį požiūrį perėmė. „Laiške Timotiejui" pritariama požiūriui į moterį kaip į emocijų ir iracionalumo auką, kurios prigimtis savaime ją darė kaltą dėl erezijos plitimo. Plačiai sklido pasakojimai apie eretiškų mokytojų paleistuvavimą, išvirtę tipiškais kaltinimais.[50] Jie buvo charakteringas krikščionių šmeižtas, nes moterys ypač išsiskyrė bažnyčioje, tačiau galbūt ne visada turėtume juos atmesti. Ilgos popietės slinkdavo gnostikų bendrijoje; sudėtingi ir neperprantami mitai bylojo apie Eonus ir Gelmes; istoriniai faktai apie Montaju (*Montaillou*) kaimą mums primena, kad retą ir ypatingą doktriną skelbiantis vyras galėjo užsitikrinti paramą daugeliu būdų.

Iki III a. vidurio šį moterų dalyvavimą lydėjo krikščionių fantazijos apie jų įkvėpėjas. Lygiai kaip Jėzus dailėje buvo vaizduojamas kaip filosofas ir moky-

tojas, taip jo motina Marija buvo pakylėta visuomenės laiptais, kad galėtų varžytis su prašmatnesnėmis Bažnyčios moterimis. Galų gale ji buvo aprūpinta turtingais aukštakilmiais tėvais ir apgaubta įtaigiais prasimanymais apie jos gyvenimą: III a. penktame dešimtmetyje Origenas liaupsino jos gilų įsiskaitymą į Bibliją, o vėlesnėje dailėje ji vaizduota išsilavinusia moterimi.[51]

Tolesniuose keturiuose skyriuose bus susitelkta į Bažnyčios padėtį apie III a. vidurį: remdamiesi tam tikrais duomenimis, galime apibendrinti jos visuotinę sandarą. Krikščionys buvo visiška mažuma, beveik nežinoma lotyniškuose Vakaruose, arba Šiaurės Europos paribiuose, kur bus sutelkta tiek daug III a. imperatorių karinių pajėgų. Jie telkėsi ne tik didžiuosiuose miestuose, bet buvo žinomi ir įvairaus dydžio bei statuso mažesniuose miestuose bei miesteliuose; jie vartojo gyvas rašytines kalbas, tačiau, kiek mums žinoma, ne tiek ir daug vietinių dialektų. Jų įtakos centras buvo žemesnieji laisvųjų sluoksniai, o ne vergai, kuriuos evangelizuoti jie ne itin stengėsi. Krikščionių buvo kariuomenėje ir imperatoriaus šeimynoje, nors, kiek žinome, tarp senatorių krikščionių buvo ne daugiau kaip vienas ar du. Reiškėsi moterys iš visų sluoksnių, o kai kuriose bažnyčiose pastebimai dalyvavo aukštos padėties moterys. Tokį vaizdą atkurti teko netiesiogiai, tačiau jis geriausiai atitinka vieną bažnyčios narių sudėties pavyzdį, kurį galime įsivaizduoti tarp apaštalų amžiaus ir Konstantino atsivertimo. Turime IV a. pradžios bažnyčios pareigūnų apklausos, vykusios Šiaurės Afrikos mieste Cirtoje, protokolus.[52] Be to, kad iš čia rastų drabužių dauguma buvo moteriški, šiai bažnyčiai priklausė lotynų literatūros mokytojas, sykiu buvęs ir miesto tarybos narys, nors priklausė tik antrajai didikų kartai; vilnos vėlėjas, įtarinėjamas stambaus masto kyšininkavimu; itin aukštos padėties moteris, *clarissima*, kurios kyšiai buvo dvidešimt kartų didesni ir, pasak žmonių, ji Kartaginoje sužlugdė visus rinkimus; *sarsor*, spalvotų apdailai skirtų akmenų apdirbėjas; neišsiskiriančių pasauliečių grupė, kuriems nedavė ramybės minia „kaimiečių", – šie patys nebuvo krikščionys, bet įtariama, kad tarp jų būta prostitučių ir akmenų skaldyklos darbininkų, – žmonės, galbūt buvę papirkinėjami ir kurstomi; buvo čia ir ištikimų krikščionių duobkasių, – tuos krikščionių kapinių ir katakombų koridorių pogrindinius herojus, kasėjus su kirtikliais ir žibintais, vis dar galime išvysti Romos katakomų freskose.

Galų gale dėl vieno dalyko galime būti labiau tikri. Pagonių miestuose jauni žmonės dažnai burdavosi į vadinamųjų „jaunuolių" grupes, tačiau mums neteko girdėti apie krikščionybės horizontalų plitimą tarp panašaus amžiaus žmonių. 203 m. kartaginietė kankinė Perpetua vaizdingai pasakoja, kaip pati atsispyrė savo tėvo pagonio maldavimams. „Jis raudodamas puolė man po kojom, – prisiminė ji, – ir man buvo jo gaila, nes vadino mane nebe dukra, o ponia." Tačiau Perpetua ir jos draugai už tikėjimą buvo dėkingi vyresniam krikščioniui, Saturui, lygiai kaip Kiprijonas – vyresniajam Cecilijui, o Justinas minėjo lemtingą patarimą, gautą iš vyresnio krikščionio, sutikto jūros pakrantėje. Edesoje mokinys prisiminė, kaip didysis Bardaisanas priekaištavo jaunam savo

mokiniui, kad šis pradėjęs gvildenti filosofinius klausimus su savo „bendraamžiais". „Tau reikėtų pasimokyti iš vyresnių už save", – nurodęs jam Bardaisanas; krikščionybė šeimose neatvėrė prarajos tarp kartų.[53] Ji plito veikiau vertikaliai, o ne horizontaliai, skleidžiama vyresnių mokytojų, krikščionio tėvo ar krikščionio šeimynos galvos.

III

Pirmosiose krikščionių bažnyčioje, visoje toje socialinėje įvairovėje, buvo įgyvendinta senovinė viltis.[1] Sukūrimo metu, pasak Pradžios knygos, Dievas paėmė molio ir padarė žmogų; tada „įkvėpė jam į nosį gyvybės alsavimą, ir žmogus tapo gyva būtybe..." Iš pačios savo prigimties kiekvienas žmogus buvo gavęs šį asmeninį dievybės įkvėpimą. Jis gyveno žmoguje ir galimai jungė jį su Dievu. Šio pradmens nepamiršo jo palikuonys žydai. Šv. Pauliaus amžininkas aleksandrietis Filonas daugelyje Šventąjį Raštą aiškinančių knygų tebebuvo išsaugojęs gyvą jo pajutimą.[2] Dieviškosios Dvasios alsavimas, jo įsitikinimu, nuo pat gimimo gyveno visuose žmonėse kaip jų aukštesnysis protas. Jis buvo susijęs su jų vidine sąžine, esatimi, kuri juos „kaltino" bei „tikrino" ir leido jiems įsisąmoninti savo nusikaltimus.

Ar Dievas kada nors buvo pasiuntęs antrąjį pakartojimą, kitą dovaną? Kitados buvo ją suteikęs paskiriems pranašams, tačiau iki I a. pr. Kr. išlikusi žydų literatūra apie tokią galimybę maža ką teturėjo pasakyti.[3] Filonas tikėjo, kad tokia dovana įmanoma, tačiau tik išskirtiniams individams, kurie per tikėjimą ilgai ir sunkiai stumiasi į priekį savęs pažinimo link. Galų gale, veikiant Dievo malonei, jie turėtų gauti naują jo Dvasios dovaną, kuri „išstumia" protą ir pripildo juos dieviškosios palaimos. Pats Filonas buvo patyręs kažką panašaus į tokią būseną. Ją pajuto, – rašė jis, – studijuodamas Šventąjį Raštą, kai kartais jam būdavo suteikiamas lengvas įkvėpimas, lyg staigus blyksnis, kaip mes sakytume, – mokslininko „proto nušvitimas". Nuodugnus Filono raštų tyrimas atskleidžia, kad šie mokslininko „blyksniai" buvo reti ir vos juntami.

Tik vienoje vietoje aptinkame stiprų Dvasios vedimo pojūtį ir neišvengiamai artėjantį jos atėjimą į žydų bendruomenę Paskutiniąją Dieną – Negyvosios jūros regiono sektos, laukiančios pasaulio pabaigos, ritinėliuose. Pirmosiose krikščionių bažnyčiose, tiek žydų, tiek nežydų, šis artumas staiga išsipildė. Tuo metu, kai Filonas vylėsi Dvasios dovaną teksiant išskirtinių žmonių protams, vargani krikščionys kitoje Egėjo jūros pusėje savo širdyse išgyveno patį šį ryšį, artumą, vertusį juos šaukti „Aba, Tėve", ištikus staigiam tiesioginio sąlyčio protrūkiui. Dvasia, pasak Pauliaus, jų bendruomenėms buvusi suteikta kaip „laidas" arba „išankstinis atpildas" prieš didesnę Paskutiniosios Dienos dovaną. Ji buvo kur kas daugiau nei tuščias „kalbėjimas kalbomis", tas Sekminių istorijoje nuolat pasikartojantis patyrimas: ši „kalba" – tai ne staigi lingvistinių gabumų suteikianti dovana, o nerišlus kratinys, kaip dažnai pastebėdavo neutralūs stebėtojai.[4]

Tarp pirmųjų krikščionių Dvasia derėjo prie nuolatinio asmenybės kitimo ir žmonių gebėjimo suprasti save. Nepaisant to, ji buvo susijusi su senąja Rašto tradicija. Nors ir „atgijęs" naujosios Dvasios galioje, Paulius liko ištikimas tiksliam senoviniam Pradžios knygos vaizdingumui. Jis taip pat pabrėžė Dvasią kaip nuolatinę Dievo ir žmogaus jungtį, kaip pirminį dievybės įkvėpimą, Dievo suteiktą Sukūrimo metu. Pauliui, kaip ir Filonui, Dvasia buvo žmogaus žinių apie save šaltinis, sąžinės, kurios nepripažino pagonių mokslas, galia. Dvasia buvo dieviška, ji skyrėsi nuo „dvasios", kurią pagonių filosofija buvo pavertusi grėsminga pasaulio galybe. Ji skyrė aukštesnįjį žmogų nuo žemesniojo, ir dabar Pauliaus krikščioniškose bažnyčiose ji reiškėsi kaip staigus naujasis išsiliejimas, meilės ir džiaugsmo, ramybės ir gerumo šaltinis, atlygis už tikėjimą, naujųjų „Dievo sūnų" ženklas. Tapti krikščionimi reiškė sužinoti apie šį naują ir staigų stebuklą – galimą pokytį pačioje žmogaus prigimtyje.

Apaštalų darbuose laikomasi nuomonės, kad Dvasia kaip pirminė jėga vadovavo ankstyvosioms misijoms. Ji „pagaudavo" krikščionis, gavusius jos dovaną, juos vedė, padėjo jiems skelbti ir pranašauti.[5] Pauliaus laiškai skyrėsi tik tuo, kad dar labiau ją pabrėžė: Pauliaus nuomone, Dvasios veikimas pirmosiose jo bendruomenėse apstulbindavo kiekvieną su tuo susidūrusį pagonį: tinkamai ją pasitelkus, buvo galima imtis jo atvertimo. Toks atviras entuziazmas negalėjo trukti amžiais. Kadangi Pabaiga atitolo ir susiformavo Bažnyčios hierarchija, Dvasia ankstyvųjų krikščionių gyvenime priblėso, tačiau iš jo nepasitraukė. Galybė, lydėjusi į pirmąsias misijas, jau nebeskatino skelbėjų leistis į naujas vietoves. Mažiau bebuvo jos tiesioginio veikimo, priblokšdavusio pašaliečius. Atsivertimą visuomet lėmė ir kitų dalyvavimas, ir būtent dėl jų tarpininkavimo laikui bėgant krikščionių skaičius augo.

Gibbonas nustatė penkias nuolatinės krikščionių misijų sėkmės priežastis: „nepakantus įkarštis", perimtas iš žydų, tačiau apvalytas nuo jų „ribotos ir nedraugingos dvasios"; „amžinų kančių grėsmė"; stebuklai ir egzorcizmų „apeigų griežtumas"; „rimtas ir atsiskyrėliškas gyvenimas", kurio „ydos arba kiti paklydimai kilo iš dorybės pertekliaus"; Bažnyčios vadovavimas, jos ambicijų ir autoriteto užmojis. Šiuolaikiniuose vertinimuose linkstama pabrėžti vieną ar kitą aspektą, prarandant Gibbono formuluočių subtilumą. Be to, jie sieja atsivertimą su visuomenės sąranga ir tam tikromis jos grupėmis. Daugiau reikėtų pasakyti apie žydus ir jų „ribotumą"; mūsų ankstesnysis pagonių apeigų tyrimas paneigia įsivaizdavimą, kad žmonės apskritai buvo „skeptiški" iki krikščionybei atnešant tikėjimą. Taigi kaip būtų galima išplėtoti ir pakoreguoti Gibbono nuomones?

Visiškai tinka pradėti nuo atsivertimo masto ir priemonių, padėdavusių pašaliečiams susipažinti su naująja religija. Po apaštalų amžiaus šių priemonių taip plačiai nebeskelbė ir nebeskatino patys Bažnyčios vadovai. Nebuvo viešų pamokslavimų nei masinių susirinkimų pagonių minioms evangelizuoti. Palyginti su populiarios filosofijos skleidėjais, krikščionys laikėsi nuošalyje. Kukliõs III a. bažnyčios vadovams buvo patarta prie durų įrengti stebėji-

mo postą apsilankantiems pašaliečiams tikrinti, o krikščionių elgesio taisyklės, kaip jau matėme, reikalavo, kad galimiems konvertitams būtų suteikta derama informacija ir juos įvesdintų draugingas krikščionis. Tvirtai įsigalėjo požiūris, kad nesusituokę krikščionys turėtų tuoktis tik su krikščionimis: Paulius tą patį patarė krikščionėms našlėms. Tokie apribojimai nebuvo bergždžias patarimas.[6] Jie labai iškalbingai byloja įsivaizdavimo, neva bažnyčios bemat išaugdavusios vos naujame mieste susiformavus tikinčiųjų branduoliui, nenaudai.

Šiuose miestuose viešiausia krikščionybės reklama buvo kankinystė. Nors dauguma žmonių stebėtojų miniose paprasčiausiai manė, jog šie nusikaltėliai yra užsispyrę ir visiški klaidatikiai, galbūt keletas turėjo kitokių minčių ir spėliojo, kas tai per „bedievybė", dėl kurios drąsiai pasitinka mirtį šie seni ir nekalti žmonės, tarp jų – mergaitės ir moterys. Tik krikščionys autoriai tvirtina, kad šios kitoniškos mintys kartais atvesdavo į atsivertimą, tačiau jais noriai tikima.[7] Kankiniai taip pat gebėjo sakyti aistringas kalbas, kurių perspėjimai ir grasinimai pragaru irgi neprasprūsdavo pro klausytojų ausis.

Tačiau kankinystės buvo retos progos, ir didžiumą laiko krikščionybė neoficialiai sklido tarp pavienių asmenų. Čia didelės reikšmės turėjo daugelio žmonių gyvenimams būdingas privatumo stygius. Nuomojamo būsto kampas ar smulkių amatininkų turgaus ekonomika palikdavo daug galimybių klausinėjimams, mažam asmeniniam paskatinimui ir naujienų apykaitai. Kad ir kokią panieką tai kėlė Celsui, tačiau būtent dirbtuvėse ar privačiuose namuose jis įžvelgė krikščionių kontaktus su „moterimis ir vaikais." Jeigu, nesitenkindami jų moralistų tekstais, pažvelgiame į kitus, galime matyti, kad krikščionių gyvenimai nebuvo tokie jau „atsiskyrėliški", kaip manė Gibbonas. Jie ir toliau tarnaudavo kariuomenėje, lankydavosi pagonių vestuvėse ir puotose, mėgo žaidynes ir cirkų reginius. Persekiojimų istorija atskleidžia pagonių bendruomenes, kurios nesunkiai galėjo nustatyti įtariamuosius iš savo tarpo, nors joms buvo per sunku juos sugauti anksčiau, negu jie pasislėpdavo arba pasprukdavo. Iki III a. vidurio viešos „krikščionių krikščionims" epitafijos keliuose Frigijos miestuose gana atvirai kalbėjo apie jų šeimų tikėjimą kiekvienam, kuris pasivargindavo stabtelėti ir jas perskaityti: ankstesnioji nuomonė, esą juose minimi eretikai, iš dalies pagrįsta klaidingu įsitikinimu, kad krikščionys ortodoksai visuomet buvo linkę slėptis.[8] Žinoma, krikščionys mokėjo prikąsti liežuvį ir slėptis, kai to būtinai reikėjo, tačiau kitais atvejais jie galėjo truputį paskatinti patikimą draugą. Egipto miesteliuose nuomojamo kambario aštuntadalyje ar namo dvidešimtojoje dalyje buvo tiesiog neįmanoma, o ir nebūtina, savo maldas ar Dievo garbinimą slėpti nuo kiekvieno.

Šeimos ribose galimybė skatinti ir diskutuoti buvo akivaizdi. Mišrios santuokos nebuvo rekomenduojamos, tačiau jau sudarytų santuokų žmonos galėjo atsiversti, o tai atverdavo kelią kitiems atsivertimams. Krikščionių nuomone, kurią palaikė Petras, žmona neturėtų palikti vyro pagonio, bet turėtų stengtis ir jį palenkti. Aukštuomenėje jai retai pasisekdavo, tačiau buvo vilties dėl jos vėliau susilauktų vaikų: tėvas galėjo mažiau prieštarauti, jei motina mokys

mergaites ar sumaniai pakrikštys vaikus jiems apsirgus, kad atitolintų pasakojimus apie pragarą.[9] Kai kurie, labai retas, galbūt išgyvens, galbūt ir padarys įspūdį tėvui jo žmonos naujojo Dievo galybe. Būtent šioje namų aplinkoje krikščionys tikriausiai atlikdavo daugybę egzorcizmų nekrikščionims. Mūsų neturėtų klaidinti apokrifinės legendos apie viešus „ginčus" ar vėlesni paveikslai, kuriuose vaizduojamos minios, susispietusios aplink krikščionių šventuosius, laiminančius ir prakeikiančius skirtingose vėlyvosios krikščionių imperijos teritorijose.[10]

Visų pirma turime įvertinti draugų dalyvavimą bei įtaką. Ši jėga dažnai lieka nepaminėta, tačiau ji formuoja kiekvieno asmeninį gyvenimą. Vienas draugas galėjo kitą draugą atvesti į tikėjimą; grupė draugų galėjo išmesti kitus iš savo tarpo ir pastūmėti juos ieškotis pritarimo kitur. Atsigręžęs į Dievą, žmogus rasdavo kitus, naujuosius „brolius", einančius tuo pačiu taku. Čia ankstyviausi Bažnyčios įsakai dėl drausmės atitinka Origeno aprašymą ir pirmųjų susirinkimų nurodymus.[11] Suinteresuoti asmenys formaliai galėjo laikomi „krikščionimis" nuo pirmojo atsivertimo, tačiau turėjo praeiti pora ar trejetas metų, kol suinteresuotas asmuo subręs krikštui, – šis patarimas išliko nepakitęs per visą III a. Be abejo, kartais tas laikas būdavo sutrumpinamas, ir tada prireikdavo patarimo, tačiau Origeno žodžiai patvirtina, jog rekomendacija nebuvo tuščia. Krikščionimis nebuvo verčiama paskubomis, nebent juos paskubomis pakrikštydavo krikščionys tėvai ar vienas iš jų. Krikščionis mokinys, arba katechumenas, buvo persergstimas nuo nederamo elgesio ženklų. Tikėjimo subtilybių jį mokydavo vienas iš bendratikių, jam buvo leidžiama su specialia mokinių grupe lankyti bažnyčios pamaldas. Valgydamas su bendruomene, jis gaudavo „egzorcizmo duoną", kuri skyrėsi nuo pakrikštytųjų krikščionių duonos. Jis neturėjo vietos prie Viešpaties stalo, kai pakrikštyti krikščionys rinkdavosi, vakarieniaudavo ir rūpestingai melsdavosi už savo šeimininką. Mokymo metais jam nederėjo nusidėti, o jei taip atsitikdavo, jis būdavo kuriam laikui pažeminamas iki „klausytojo", kuris mokymo negaudavo, statuso. Pasiruošimui pasibaigus, jis buvo perkeliamas į kitą mokymo pakopą, paskutinėmis jo savaitėmis, kurias lydėdavo pasninkas, dažnai vykdavo egzorcizmai ir reikėdavo išpažinti nuodėmes. Tik tada jis jau tiko būti pakrikštytas.

Galbūt toks modelis kartais būdavo supaprastinamas, tačiau jis neatitinka kai kurių šiuolaikinių istorikų pažiūrų į Bažnyčią. Atsivertimo samprata nereiškia tos nesugrąžinamos pirmosios akimirkos, kai asmuo nusprendė nueiti į bažnyčią ir išbandyti sektą. Šiam vyksmui tikrai nevadovauja ir jo išsamiai nepaaiškina netikėti stebuklai. Tai, kad krikščionybė galėjo leisti asmenų įvairovę, nulemtą pirminių paskatų įvairovės, istoriškai mažiau reikšminga nei tai, kad paskirdama šį ilgą mokinystės laikotarpį ji gebėjo juos išlaikyti. Ilgus metus trunkantis mokymas ir pasiruošimas savo ruožtu tapo vienu iš ypatingai patraukiančių tikėjimo bruožų. Žmonės jautė žingsnis po žingsnio pasineriantys į gilų slėpinį. Su grupe bendrakeleivių tyrėjų jie žengė į priekį keliu, reikalavusiu didžių moralinių pastangų.

Šios kelionės ilgis yra viena iš priežasčių atsižvelgti į bendrą krikščionių skaičių: jų tikėjimas buvo Viduržemio jūros regione sparčiausiai auganti religija, tačiau visuotinis jos narių skaičius apskritai imant vis dar buvo per mažas, iki 250 m. galbūt (apytikriai) tik 2 procentai visų imperijos gyventojų. Ar panašu, kad šio siauro modelio ribose ji buvo ypač patraukli tam tikroms socialinėms grupėms? Šį aspektą dabar turėtume pabrėžti aiškiau nei Gibbonas.[12] Krikščionių atsivertėlių socialinė aplinka ir padėtis nepadeda mums nustatyti „dėsnių" ar numanyti apie krikščionybę vienoje ar kitoje grupėje, tačiau jos leidžia spėti apie tendencijas, ypač neigiamas tendencijas, ir turi įtakos bendresniam tikėjimo patrauklumui.

Primityviai „socialinės pusiausvyros" teorijai įrodymų nepakanka. Ryšys tarp krikščionybės ir žemiškos priespaudos aukų nebuvo nei paprastas, nei akivaizdus. Bažnyčia iš pat pradžių nebuvo prieglobstis vergams, bent jau ne kasyklų vergams ar priklausomiems žemės darbininkams, nors ant šių grupių pečių gulė sunkiausia miestų ir imperijos našta. Priešingai, naujos socialinės teorijos apie Bažnyčią linko pabrėžti labiau žinomų krikščionių vardus ir sieti juos su padėties bei socialinio paslankumo sąvokomis. Remiantis tokiais principais, stiprųjį bažnyčių branduolį mėginama apžvelgti žemesnės padėties laisvųjų miesto gyventojų aplinkoje.

Labiausiai tai buvo taikoma apaštalų amžiui, kuriame Apaštalų darbai ir Pauliaus laiškai mums leidžia žvilgtelti į konkrečius atsivertėlius. Visiškai aišku, kad iš pradžių krikščioniškasis skelbimas patraukdavo prijaučiančiuosius iš pačių žydų sinagogų, kurie kartais visiškai atsiversdavo, tačiau, kaip yra žinoma, ir „dievobaiminguosius", galbūt klausytojus nežydus, nevisateisius žydų bendruomenės narius.[13] Čia krikščionybė žmones pirmiausia patraukdavo ne dėl jų ypatingos socialinės klasės ar padėties, o dėl jų ankstesnio potraukio į judaizmą. Kuo daugiau turime žinių apie graikų Azijos miestus, tuo mažiau įmanoma žydų buvimą sumenkinti iki „siauros ir asocialios" mažumos. Diasporoje patikimų duomenų apie žymias vietines sinagogas pagausėja po galutinio Judėjos karo (135 m. po Kr.): bendruomenės ir toliau įgydavo šalininkų bei atsivertėlių ir keldavo pačių krikščionių susidomėjimą. Įrašai Milete, Smirnoje, Afrodisijuje ir keliuose Frigijos miestuose žydų bendruomenių socialinį respektabilumą daro abejotiną. Visų pirma turime prisiderinti prie atradimo, kad pagrindinis pastatas Sardų pilietinio gyvenimo centre galbūt II a. antroje pusėje ir tikrai iki III a. vidurio buvo perimtas žydų, paverstas sinagoga ir išplėstas pagal jų reikmes.[14] Cezarėjoje, Antiochijoje ir Kartaginoje žydų bendruomenės buvo pastovios ir stiprios, nors krikščionių autorių žinios apie jų gyvenimą labai skirtingos.[15] III a. pirmoje pusėje imperatorius suteikė žydams teisę būti renkamiems į miestų tarybas; tai paliudija jų turtinę padėtį ir išsilavinimą. Netgi iki 250 m. nėra aišku, kad krikščionių bendruomenė daugelyje garsių miestų būtų buvusi labiausiai pastebima. Dar neseniai žinomiausias tyrimų pagrindas buvo Dūra Europas, esantis į rytus nuo Eufrato, kur žydų sinagoga buvo didesnė ir daug labiau išdekoruota negu namelis-bažnyčia, ir dar

buvo plečiama po III a. penkto dešimtmečio vidurio. Vis dėlto Dūra buvo atokus miestas, ir net žydų paveikslai sinagogoje buvo susiję su konkrečiais žydų mokytojų reikalais Rytuose.[16] Neatrodė, kad tai tipiška vieta, lygintina su religijų padėtimi toliau į Vakarus, tačiau nauji atradimai graikų Azijoje padeda lengviau įsivaizduoti nuolatinę judaizmo koncentraciją joje kaip platesnį kitur galiojusį modelį. Būtų įdomu turėti žydų Euzebijaus istoriją, aprašančią nuolatinį žydų reikšmingumą ir diasporos augimą iki 300 m. po Kr.

Tačiau judėjimo tarp dviejų bendruomenių būta, regis, tik viena kryptimi. Po apaštalų amžiaus nebegirdime apie krikščionis misionierius, pamokslaujančius žydų sinagogose. Žydai buvo pasirengę pavojui; Romos valdžia krikščionis atskyrė ir leido juos persekioti; žydų karų nesėkmė vėliau Bažnyčią atskyrė nuo protėvių žydų. Kaip sena ir nepersekiojama religija, judaizmas ir toliau traukė prijaučiančius krikščionims, tuo tarpu krikščionys tepritraukdavo atsitiktinius žydų atsimetėlius. Taigi Antonino ir Severo amžiuje krikščionių atsivertimai nebebuvo šalutiniai, ir socialinės teorijos gali labiau tiesiogiai atsižvelgti į šį vyksmą.

Apaštalų amžiaus krikščionybė buvo siejama su dviem skirtingomis socialinėmis teorijomis: „socialinio mobilumo" ir „statuso nepastovumo".[17] Ar jos mums padeda rasti aiškesnę vietą vėlesniems atsivertėliams, nutrūkus ryšiams su gatava žydų klientūra? Turime būti apdairūs skelbdami, kad tikėjimas „pirmiausia" rėmėsi šiomis grupėmis „dėl" šių socialinių ypatumų. Daug kas priklausė, jei apskritai priklausė, nuo įvairių grupių, kurias pasiekdavo krikščionių skelbimas. Jeigu pirmieji krikščionys dažnai buvo kuklios nuosavybės žmonės, gyvenantys miestuose, to priežastys gali būti susijusios ne su ypatingomis jų „stausui" būdingomis pažiūromis, o su faktu, kad apie tikėjimą jie daugiausia išgirsdavo iš žmonių, su kuriais galėjo būti susiję. Atsivertėlių trūkumas aukštuomenės ir varguomenės klasėse galbūt atspindi menkas jų galimybes sužinoti apie krikščionybę iš mokytojo, kurį jie būtų galėję rimtai vertinti. Mokytojo klasė ir gebėjimai yra taip pat svarbu kaip ir bet koks klausytojo socialinės padėties nepastovumas.

Metais po Konstantino atsivertimo išties esama tam tikro pagrindo įžvelgti sąsajas tarp socialinio mobilumo ir krikščionybės: tikėjimas atrodo ypač iškilus tarp naujos valdančiosios klasės, kurios atstovai buvo keliami į krikščionišką karaliaus dvarą ir naująjį Konstantinopolio miestą.[18] Tačiau šių sąsajų negalima tvirtai įsitikinus perkelti į ankstesnius amžius. Tada krikščionybė buvo persekiojama bedievystė, prastai derėjusi su „pelno siekiančių" žmonių tikslais. Jos atstovų negausiai tebuvo kariuomenėje, didžiausiame imperijos socialinio mobilumo centre, o įsišaknijusi ji buvo graikakalbiuose miestuose, kur socialinis mobilumas buvo ribotas. Imperatoriaus skatinimas ir globa buvo pagrindiniai socialinės padėties pagerinimo veiksniai, nors krikščionybė itin neišsiskyrė tarp dviejų sluoksnių, kurie buvo jai atviriausi, Senato ir imperatoriaus „šeimynos". Nors ir žinome apie krikščionis tarp imperatoriaus vergų, tačiau neturime jų biografijų ir negalime išskirti tų, kurie atsivertė po staigaus paaukštinimo,

nuo tų, kurie tikėjimą atsinešė iš savo šeimų aplinkos. Antra vertus, negalime įrodyti, kad socialinis skatinimas šiuos krikščionių atsivertimus būtų lėmęs labiausiai. Kai II a. septintame dešimtmetyje į teismą buvo patrauktas Justinas, jį lydėjo Euelpistas, „ciesoriaus šeimynos vergas", Kapadokijoje turėjęs krikščionis tėvus galbūt dar iki pereidamas į imperatoriaus tarnybą.[19] Jo paaukštinimas tikėjimui įtakos neturėjo ir su juo nesutapo, tik leido mums apie jį sužinoti. Socialinis mobilumas nebūtinai žmogų nukreipdavo prieš vyraujančias tradicijas. Jeigu tai atitolindavo jį nuo jo žemakilmės aplinkos, tai sukeldavo jam keblų troškimą būti priimtam tuose visuomenės sluoksniuose, į kuriuos jis veržėsi. Imperijos laikotarpio literatūra, poezija ir įrašai iškalbingai liudija apie prasimušėlių pastangas mėgdžioti tradicijas ir sudaryti respektabilumo įspūdį. Naujųjų Konstantinopolio žmonių krikščionybę reikėtų vertinti šioje šviesoje; iki tol dvaras pagarbiai žiūrėjo į imperatorių krikščionį.

O ką galima pasakyti apie „statuso nepastovumo" sąvoką, apie padėtį žmonių, kurių pažiūros į savąjį statusą nevisiškai atitinka tą, kurį jiems priskiria kiti? Ši sąvoka yra buvusi taikoma pirmosioms Pauliaus bendruomenėms, „nepriklausomoms vidutiniškai pasiturinčioms moterims, pagonių visuomenės pasiturintiems žydams, atleistiniams, turintiems įgūdžių ir pinigų, tačiau dėl kilmės pažymėtiems gėdos žyme, ir taip toliau."[20] Tiesiog žavu, kokios sudėtingos ir netikėtos būna žmonių pažiūros į savo statusą, ir „pastovumas" galbūt yra retesnė sąvoka, negu duoda suprasti jo teoretikai. Netgi šiose išskirtinėse grupėse „statusas" galbūt nebuvo nepastovus veiksnys.

„Pasiturintys žydai" galėjo pakankamai reikštis savo sinagogose; žinomų krikščionių „atleistinių, turinčių įgūdžių ir pinigų" rasti nėra taip jau lengva, o jų „socialinės gėdos žymės" suvokimas gali būti perdėtas, jeigu pažvelgsime vien į Romos valdančiosios klasės nuomones: čia bet koks „padėties nepastovumas" gyvuodavo neilgai. Mūsų turimuose lotyniškuose šaltiniuose netrūksta liudijimų apie atleistinių vaikus šioje visuomenės pripažintoje klasėje – tarp miestų tarybų narių ir magistratų. Jų šeimų ambicijos dažnai krypsta tradicine linkme: atleistiniai yra pagrindinė medžiaga viešiesiems lotyniškiems įrašams, pripažintoms pretenzijoms į garbingą padėtį, per kurią jie galėtų siekti ir viešos pagarbos. Taigi ne dėl perspektyvų stokos jie priimdavo persekiojamąjį tikėjimą. Apie „nepriklausomas moteris" duomenų daugiau, tačiau sąvoka „statuso nepastovumas" galbūt ne per geriausia tinka jų padėčiai apibūdinti. Jų lytis apskritai neleido joms atlikti visuomenėje tokio vaidmens, kokį suteikdavo tokia pati kaip jų ekonominė padėtis kitiems. Tuo tarpu jų statusas buvo tiesiog pernelyg aiškus, ir neturime jokių įrodymų, kad moterys būtų su juo nesusitaikiusios. Visiškai neteisinga teigti, neva Paulius ir jo laiškais perteiktas mokymas būtų sutapę su gyvuojančiu moterų „išsilaisvinimo" judėjimu ir jį pažaboję.

Žmogus negali būti „statuso nepastovumo" auka, jeigu savo ruožtu sąmoningai nė kiek apie jį nenuvokia; siekdamas tam tikros padėties, jis pats privalo turėti sąmoningą ir blaivų požiūrį į savo vietą visuomenėje. Mums nėra žinoma, ar kurie nors iš atsivertusių į krikščionis tokio požiūrio laikėsi. Net

jeigu ir taip, vis tiek turime pasigilinti, kodėl jie to nepastovumo turėjo kratytis priimdami krikščionybę, o ne kokį kitą tikėjimą. Žydas turėjo savo sinagogą; klestintis atleistinis – imperatorių kultą; moteris galėjo būti kitų dievybių žynė ir tokiu būdu mėgautis viešu vaidmeniu. Kam gi tada tapti krikščioniu? Neįtikina nė požiūris, esą tokie atsivertėliai norėjo vadovauti naujam kultui ir pelnyti „klientų". Rūpestis „klientūra" buvo susijęs su aukštesniais visuomenės sluoksniais negu tie, kuriems priklausė kone visi žinomi atsivertėliai į krikščionis. Ir krikščionių bendruomenės struktūra neleido taip jau lengvai imtis „vadovavimo". Pirmosios bažnyčios nuolatinių vadovų neturėjo, o kai juos išsiugdė, tai priėmė vadovavimo sistemą, pagrįstą paskyrimais visam gyvenimui. Kitaip nei pagonių kultų visuomenė, Bažnyčia taip atskyrė labdario ir vadovo vaidmenis: užsitikrinti vadovavimą nebuvo lengva.[21]

Būtent šį aspektą galime efektyviai išnagrinėti. Savo įvaizdžiu ir moraline laikysena krikščionių bendruomenė rodė nepritarimą atviram valdžios siekimui. Ji nepanaikindavo „nepastovumo" siūlydama naują išeitį: ji veikiau reikalavo visiškai nevertinti nei statuso, nei valdžios. Mums geriau tiktų pažvelgti į jos priešinimąsi ne nepastovumui, o didėjančiam socialiniam išskirtinumui. Visiškai nepanašu, kad krikščionybė būtų traukusi žmones, labiausiai įsitvirtinusius visuomenės tradicijoje, – didžiąsias Romos šeimas, aukštuomenės šeimas, kurių nariai buvo užpildę žynių tarnybas ir varžėsi viešai dievų labui rodomu dosnumu. Būta išimčių, tačiau taip pat nepanašu, kad ji būtų traukusi mokytojus ir senienų mėgėjus, pasinėrusius į pagonių mokslą. Tačiau ji galėjo pasiūlyti alternatyvią bendruomenę ir vertybių skalę tiems, kuriems buvo pabodęs turtuolių puikavimasis, valdžios vykdymo grubumas ir vis didesnis susiskaidymas pagal padėtį ir rangą.[22] Tik grynoji žmogiška prigimtis leis pažvelgti į tuos žmones kaip į vargšus ir prislėgtuosius. Taip pat buvo žmonių, nusigręžusių nuo valdžios ir turto, kuriuos garbino ir puoselėjo kiti jų sluoksnio atstovai. Nereikėtų stebėtis, jei labiausiai nusivylusieji įsigudrindavo savo naujoje bendruomenėje įgyti įtakos ir aukštą vietą, arba jeigu kiti tikėdavo labdarybe, įsivaizduodami, kad ji neturi prasidėti namie.

Žvelgiant plačiau, prie krikščionybės augimo gerokai prisidėjo platesnis pirminis pokytis, graikų miesto-valstybės pilietinių saitų silpnėjimas. Netgi klasikiniame mieste piliečiai neapsiribodavo savo miesto viešaisiais kultais; kadangi nepiliečių grupių daugėjo dėl kraustymosi iš vienos vietos į kitą, o vietinei pilietybei gauti taikyti vis griežtesni apribojimai, bendras ryšys tarp miesto kultų ir jo piliečių gerokai susilpnėjo. Romos laikotarpiu atotrūkį tarp pilietybės ir gyvenimo mieste ar netoli jo gilino vis didėjantis atotrūkis tarp pilietybės ir politinės valdžios vykdymo. Miestiečių gyvenimas dar labiau priklausė nuo miesto įžymybių, todėl gimtasis miestas jo gyventojų visumai daugiausia reiškė gretinamas su kito miesto garbės ženklais arba dalyvaujant jo reginiuose ir sporto žaidynėse. Viena buvo entuziastingai „dalyvauti stebėtojo teisėmis" miesto didžiųjų šeimų darbuose, tačiau priklausyti bendruomenei ir jausti savo dalyvavimo svarbą – visai kas kita.

Menkstant politinei pilietybės svarbai senesnysis bendruomenės ir lygiateisiškumo modelis iš pilietinio gyvenimo traukėsi. II a. atviras Romos teisėjų posakis „vienas įstatymas garbingesniems, kitas – žemesniems" perteikė aiškų miestų pasiskirstymą į turtingų įžymybių mažumą ir žmones, dabar tiesiai vadinamus „vargšais". Skirtingos bausmės, taikomos skirtingoms klasėms, nepanaikino teisinio lygiateisiškumo sistemos: anksčiau Romos pilietybė teikė teisinių privilegijų, o iš pokyčio vieni laimėjo, kiti pralošė. Nors skirtumas buvo taikomas tik kriminalinėse bylose, jo stačiokiškumas kalba apie plačiau paplitusį itin svarbų požiūrį. „Žemesniesiems" dabar oficialiai buvo priskirtas ypatingas menkumas ir vergiškas nuolankumas, ir niekas vietininkams netrukdė su jais elgtis kaip su vergais. Gerbtina panieka netruko prasismelkti gilyn. Vietininkai galėjo visiškai stačiokiškai taikyti pirmumo teisę: „Jeigu būtumėte vienas iš kaimiečių, – kaip teigiama, pasakęs Egipto vietininkas Filėjui, krikščionių vyskupui, 303 m., – atsimetusių dėl skurdo, aš jūsų nesigailėčiau. Bet kad jau turite tokį nuosavybės perteklių [originale: *perousia*], jog galite ne tik pats prasimaitinti ir pasirūpinti ne vien savimi, bet ir miestu, tai dėl šios priežasties malonėkite pasigailėti savęs ir paaukokite auką dievams."[23]

Krikščionybė ėmė sklisti dar iki atvirai nustatant ir priimant šias teisines kategorijas. Tačiau jos jau buvo numanomos aukštesniųjų elgesyje su žemesniaisiais, juo labiau kad su tuo tiesiogiai susijęs buvo priešingas krikščionių bendruomenės idealas. Kai nutolo pirmoji su Mesiju siejama viltis ir mažiau ginčių bekėlė pasaulio pabaiga, šis visuomenės susiskaldymas per visą II a. toliau stiprėjo. Taigi aktualios darėsi krikščionybės skelbiamos priešingos vertybės, nors du pagrindiniai jos doktrinos teiginiai ir neteko aktualumo.[24] Kai pagonių žyniai ir magistratai varžėsi dėl „garbės meilės", krikščionys ją vadino „tuštybe". Kai miestų kultai atiduodavo garbę pagrindinėms „akivaizdžioms" miesto dievybėms, krikščionių „miestas" buvo danguje, o jų „susirinkimas" buvo Dievo tautos „visame pasaulyje" susirinkimas. Kultai ir mitai telkdavo pagonis jų „karštligiškam miesto patriotizmui", o krikščionys pakluso vienam įstatymui, kuris buvo tas pats visuose miestuose. Į šį visuotinio „susirinkimo" ar visuotinės moralės įvaizdį galėjo atsiliepti tie, kurie buvo mažiau prisirišę prie gimtojo miesto arba keliaudavo už jo ribų. Jie matė, kad jis ryžtingai įgyvendinamas. Savo šventėse didžiosios pagonių šeimos atiduodavo duoklę mažyčiam tarybos narių sluoksniui, piliečiams vyrams ir galų gale (nebūtinai) savo moterims. Krikščionys savo lėšas dalydavo skurstantiems, vyrams ir moterims, piliečiams ir nepiliečiams: krikščioniškoji „labdara" ir mastu, ir paskatomis skyrėsi nuo pagoniškosios „filantropijos": ji pelnydavo atlygį danguje ir paremdavo Dievui brangius neturtėlius. Nuostata „elgtis su kitais taip, kaip norėtum, kad su tavimi būtų elgiamasi" pagonių moralei nebuvo svetima, tačiau kitas krikščionių patarimas „mylėti savo priešus" precedento neturėjo.[25] Geriausiu atveju toks nesavanaudiškumas visados geriausiai kalbėjo pats už save, tačiau niekada taip iškalbingai, kaip šio laikotarpio miestų gyvenime. Reikia pripažinti, kad ne visada krikščionys juo vadovavosi, bent jau savo požiūryje į vergus, kurių ir toliau

neatsisakydavo turėti: jeigu krikščionės mirtinai sumušdavo savo tarnaites, tai, kaip nusprendė ankstyvasis Ispanijoje vykęs susirinkimas, jos turėjo būti nubaustos draudimu kelerius metus priimti komuniją.[26] Bausmės švelnumas ne mažiau iškalbingas kaip tokių nusidėjėlių buvimas. Tačiau turėtume prisiminti Plutarcho ir Galeno draugų žodžius, kad verčiau sutrankyti vergą negu duris ir kad plakimas visai dera, jeigu nėra padiktuotas pykčio. Racionalioji pagonių filosofija gebėjo perteikti ir dar didesnį beširdiškumą.

Vargingiesiems, našlėms ir našlaičiams krikščionys dalijo išmaldą ir paramą, kaip ir jų pirmtakai, sinagogų bendruomenės. Ši „broliška meilė" buvo nepakankamai įvertinta kaip priežastis pereiti į Bažnyčią, tarsi tik nariai būtų galėję apie ją žinoti.[27] Iš tiesų ji buvo plačiai pripažinta. Krikščionims esant kalėjime, bičiuliai krikščionys rinkdavosi ir nešdavo jiems maistą bei teikdavo paguodą: apie šią praktiką puikiai žinojo Lukianas, pagonis satyrikas. Kai krikščionis gabendavo mirti arenoje, minios, pasak Tertulijono, šaukdavusios: „Žiūrėkite, kaip šitie krikščionys myli vienas kitą". Krikščioniškoji „meilė" buvo žinoma viešai ir tikriausiai atliko vaidmenį patraukiant pašaliečius į tikėjimą.

Susidomėję jie rasdavo aukštinamas kitas vertybes, kurių nekėlė pagonių visuomenė. Autoriai pagonys beveik niekada nevartojo „nuolankumo" sąvokos teigiama prasme. Ji buvo laikoma niekingo ir apgailėtino būdo savybe. Žmonės buvo gimę kaip „Dievo sūnūs", – teigė stoikai, – taigi jie neturėjo puoselėti jokių „žemų ar niekingų" minčių apie savo prigimtį. Nusižeminusieji priklausė niekingiems, menkiems, negarbingiems. Tačiau krikščionybė nuolankumą priskyrė paties Dievo Sūnui ir iškėlė jį kaip jo sukurtojo ir atpirktojo žmogaus dorybę.[28] Krikščionybė, pasiremdama savo žydiškuoju paveldu, idealizavo „nusižeminusį skurdą", *ptocheia*. Tai nebuvo konkrečiai medžiaginis skurdas, o skurdas platąja prasme, kaip visiška priklausomybė nuo Dievo. Pagonys vargdienių padėtyje niekuomet neįžvelgdavo jokių dvasinių nuopelnų. Jų manymu, *ptochoi* buvo visiški nevykėliai, blogesni nei iš dalies nepriklausomi neturtingieji.

Šios alternatyvios vertybės buvo susijusios su galingu bendruomenės idealu. Nuo pat pradžių Pauliaus laiškuose apstu kalbėjimo apie „šeimą" ir brolybę, kurį pabrėžė jo gausiai vartojami veiksmažodžiai, priešdėlio „su-" dariniai. Tokia kalba nebuvo visiška naujovė. Papirusuose pagonys taip pat kreipdavosi vienas į kitą kaip į „brolį"[29]; tačiau krikščionys šią kalbą derino su griežtesniu grupės kontroliavimu. Broliškai „lygių" sąjunga reikalavo negailestingai atmesti kiekvieną, kuris grasins ją sutrikdyti: Paulius savo korintiečiams jau primena apie žmogų, kurį buvo ekskomunikavęs ir atidavęs šėtonui. Tarp pagonių žodis „anatema" pradžioje reiškė „paaukojimą" dievams, bet paskui jo prasmė buvo išplėsta ir ėmė reikšti jau ir asmens atidavimą jėgoms, kurių buvo šaukiamasi prakeikiant. Tiek Negyvosios jūros žydų sektos ritinėliuose, tiek ir pirmosiose krikščionių bendruomenėse „anatema" atiduodavo aukas šėtonui, taigi ir amžinam pragarui.[30] Galime prisiminti, kad Gangros susirinkime „anatema" buvo vyskupo bausmė krikščionims, kurstusiems vergus nepaklusti šeimininkams.

Šią griežtai kontroliuojamą „brolybę" galima gretinti su kultų bendrijomis, kurių pavyzdį matėme Atėnuose – Ijobakcho draugiją. Pagonių pirklių bendrijos ir dauguma jų religinių draugijų savo narius atskirdavo pagal lytį, o krikščionių bendruomenes sudarė vyrai ir moterys. Graikų pasaulyje į šias pagoniškas draugijas vergai apskritai nebuvo priimami; krikščionys įsileisdavo netgi šeimininkų pagonių vergus.[31] Ijobakchiečių įsivaizdavimas apie pasaulinę Bakcho garbintojų draugiją buvo išimtis; tačiau krikščionys nuolatos jautė visuotinės (arba „katalikiškos") Bažnyčios buvimą.[32] Vien bet kuriame mieste jos narių buvo keletą kartų daugiau nei didžiausioje žinomo kulto bendrijoje. Kitaip nei bet kuri kita bendrija, jie buvo minių užgauliojami stadionuose kaip „trečioji rasė", skirtinga nuo pagonių ir žydų: klasikiniame mieste nebuvo erdvės šiai „valstybei valstybėje".[33] Jos struktūra buvo kitokia nei bet kurios kitos žinomos pagonių ar žydų kulto organizacijos. Kitaip buvo renkami ir kitokias galias turėjo jos vyskupai, skirtingi vaidmenys buvo skirti aukotojui ir vadovui.[34] Pagonių kulte rėmėjai ir aukotojai sykiu buvo ir vadovai: jų rangai ir titulai nariams pateikdavo „blankią ir grubią tikrosios aristokratijos valdžios kopiją." Bažnyčiose pasitaikydavo turtingų vyskupų, ir rinkėjai netrukdavo perprasti turtingo vyspupo pranašumus, tačiau oficialiai išmaldą skirdavo turtingesnieji krikščionys, o atskira bažnyčios vadovybė reguliavo jos tvarkymą. Į šią valdžią buvo renkama visam gyvenimui. Taigi augančioje Bažnyčioje turtingesniųjų krikščionių skaičius gerokai viršijo neužimtų vadovaujančiųjų postų skaičių. Atskirta nuo tarnystės, „geradarystė" buvo suprantama kaip išmaldos dalijimas, visiškai kaip ir labdara.

Tad savo pavidalais ir idealais krikščioniškoji „brolybė" galimiems geradariams siūlė labai įvairias galimybes. Sykiu ji nebuvo susijusi su stačiokišku, nerimą keliančiu tikėjimo tonu, tiesiogiai užsipuolančiu socialines užtvaras. Duodavo jiems kelią vardan dvasinės lygybės, leisdama likti savo vietoje. Tokį modelį jau buvo atradęs stoicizmas, kurio moralė liko vyraujanti tarp filosofijos krypčių. Jis leido krikščionybei pasiekti daug daugiau aukštesnės padėties ir nuosavybės žmonių nei tuo atveju, jeigu ji iš grynai materialaus požiūrio taško būtų puolusi jų turtus ir padėtį.

Nors augantis miestiško gyvenimo prašmatnumas alternatyviam krikščioniškam modeliui suteikė galios, visgi dėl jo atsivertėlių savaime neatsirasdavo. Per ilgus mokinystės metus jie turėjo perprasti krikščionišką mokslą ir Bažnyčios bendruomenės pavyzdį. Pradžioje šis mokslas supažindindavo juos su šėtonu, nauju „negandos paaiškinimu."[35] Jo demonams buvo priskiriama tai, ką mes atpažinome kaip tikrąją pagonių kultų esmę: orakulus, apsireiškimus ir nuolatinį dievų pyktį. Pagonybė buvo naujai apibrėžta kaip demoniška struktūra: apgaulingiausia ji buvo tada, kai atrodė pati veiksmingiausia. Kad apgautų žmones, šie demonai kenkdavo pasitelkdami gydymą, o retkarčiais – ateities spėjimą; vis dėlto galų gale jie apsijuokdavo, kad ir kokių įspūdingų laikinų rezultatų būdavo pasiekę. Šėtonas, jų šeimininkas, buvo įžengęs į paskutinę ilgo „progresuojančio nuopuolio" stadiją. Nuo Jėzaus misijos laikų senasis Dievo

priešininkas buvo išvarytas iš dangaus ir kaip jo priešas likęs klajoti žemėje.[36] Žydų mokytojai baiminosi, kad šėtonas kaip kaltintojas bet kada gali prisiartinti prie Dievo, tuo tarpu krikščionys žinojo, kad jis nupuolė amžiams ir kad jo varžovo karalystės laukti liko visai nedaug.

Šį naująjį galingą mitą apie blogį lydėjo pakitęs aukščiausios negandos, mirties, suvokimas. Kitaip nei pagonys, krikščionys nemirdavo ir neišnykdavo bekūniam sielos gyvenimui. Jų palaikai buvo saugomi „kapinėse", arba miego vietose, o sielos laikomos erdviame Abraomo prieglobstyje. Paskutiniąją dieną mirusieji turėjo prisikelti ir sugrįžti į kūnus įvairiose šlovės pakopose. Pagonių tikėjimas pomirtiniu gyvenimu nebuvo nei aiškus, nei vieningas, tačiau juo pasitikintys galėjo kreiptis į paslaptingus kultus, kad apsidraustų dėl ateities. Krikščionys buvo įsitikinę kur kas labiau. Nuo Jėzaus mirties jie ne tik buvo pelnę nemirtingumą: jie triumfavo prieš pačią mirtį. Jie turėjo prisikelti, visi, su kūnu, o jų Bažnyčia, panašiai kaip pagonių laidojimo draugijos, kiekvienam sekėjui siūlė deramą poilsio vietą. Kitaip nei laidojimo draugijos, Bažnyčia jas siūlė nepriklausomai nuo to, ar žmogus tam reikalui buvo susimokėjęs įnašą.[37]

Abu šie „nelaimės paaiškinimai" turėjo savo tamsiąją pusę. Jeigu šėtonas buvo paklydimo ir blogio šaltinis, tai melagingas mokymas ir nuodėmė buvo ne vien klaidingi: jie buvo velniškos kilmės. Pernelyg lengvai galėjo būti imta skelbti apie pasidalijimą į krikščioniškąją gėrio bendriją ir išorinį blogio pasaulį. Šėtono samprata išpūtė skirtumą tarp „tikrųjų" bei „netikrųjų" krikščionių ir tarp krikščionių nusidėjėlių bei šventųjų. Taip pat ir triumfas prieš mirtį buvo tik tikinčiųjų triumfas, ir netgi jie turėjo pereiti Paskutiniojo Teismo apklausą. Tad krikščionių atsivertimuose buvo pakankamai erdvės atvirai baimei, ir autoriai krikščionys jos neneigė: jų kankinių žodžiai apie pragarą ir artėjantį Teismą buvo laikomi tokia pat paveikia reklama kaip ir mirtis kančiose. Kito pasaulio siaubai pagonims nebuvo nežinomi, tačiau krikščionys atkakliai įtikinėjo jų tikrumu ir neišvengiamu išsipildymu. Išmintingi krikščionys puikiai numanė jų galią: lygiai kaip platonikai, tokie kaip Plutarchas, galėjo laisvai rašyti apie požemio karalystės siaubus kaip apie „pagerintą mitą", taip Origenas tvirtino, jog klaidinga būtų pažodžiui suprasti pragaro siaubus, tačiau juos reikia skelbti paprastesniems tikintiesiems pagąsdinti. Apaštalų darbuose Pauliui dėstant apie „teisingumą, susilaikymą ir būsimąjį teismą", Feliksas, kyšininkas valdytojas, prašė jį liautis.[38] Šį mokymą sustiprino ne mažiau galingas sąjungininkas – krikščioniškoji nuodėmės samprata. Nuodėme buvo laikoma ne tik nuodėmė veiksmais ar ketinimais, bet ir nuodėmė mintimis, net ir laikinas susidomėjimas patraukliu vyru ar moterimi. Tokį rafinuotos nuodėmės ir amžinosios bausmės derinį palaikė, kaip pamatysime, knygos apie regėjimus ir apreiškimą, kurios veikiausiai buvo skaitomos plačiau nei leidžia pripažinti šiandienė panieka „pseudoepigrafų" klastotėms: pažintis su Apreiškimu „Petrui" turėjo kiekvieną priversti dukart pagalvoti prieš paliekant Bažnyčią. Jeigu Amžinybės baimė atsivertėlius atvesdavo į tikėjimą, galima įtarti, kad juo labiau ji padėdavo išlaikyti jame esančius atsivertėlius.

Taigi, kaip ir šėtonas, Paskutinis Teismas buvo jėga, kurią krikščionys išpūsdavo, o paskui skelbdavo, kad ją įveikti įmanoma. Šis mokymas darė įspūdį žmonėms, kurie jau buvo pažinę mirties ir nelaimės geluonį, skirtumą tarp gerų darbų ir gerų ketinimų ir išlikusį pagonybės branduolį, kurį buvo galima ir matyti, ir girdėti. Šios jėgos, – teigė krikščionys, – buvo nugalimos kūno prisikėlimo stebuklais ir egzorcizmu, „siaubingomis apeigomis", pasak Gibbono. Galbūt šie ženklai ir stebuklai buvo daugybės atsivertimų į Bažnyčią priežastis?

Nėra abejonių, kad stebuklų atvejai buvo juntami. Pagonys neturėjo organizuoto egzorcistų sluoksnio, nes patys nepripažino organizuotos „šėtono karalystės": įsiveržiantys neaiškaus statuso *daimones* kartais žvilgteli iš burtažodžių ar tam tikrų Homerų eilučių, tačiau šios srities žinovai buvo žydai. Jų Aukščiausiasis Dievas neturėjo vardo ir buvo laikomas ypač galingu palyginti su menkesnėmis dvasiomis, kurias buvo įmanoma atpažinti, pavadinti ir išvaryti: tuomet pavadinti jėgą vardu reiškė ją sutramdyti ir padaryti labiau valdomą. Žydams demonai nebuvo neaiškūs tarpininkai, kuriems pagonys skyrė vietą tarp dievų ir žmonių: jie buvo tiesioginiai blogio atstovai, paties šėtono palyda. Krikščionys laikėsi panašaus požiūrio, tačiau jie tvirtino, kad jų egzorcistams pasiseka ten, kur žydų egzorcistai buvo patyrę nesėkmę.[39]

Per mažai žinome apie šį procesą ir apie konkrečius atvejus, kad galėtume nustatyti, ar šis tvirtinimas teisingas. Ir žydai, ir krikščionys siekdavo priversti „demoną" pasakyti savo vardą ir pripažinti savo dieviškąjį šeimininką: turime vieną ankstyvąją polemiką, nukreiptą prieš žodingas formules, kurias krikščionys vartojo įspūdžiui sustiprinti; Kiprijonas piešia Dvasios poveikį žmogaus viduje esančiam demonui frazėmis, aprėpiančiomis kankinimą, deginimą ir mušimą. Atrodo, kad išvarymas neapsieidavo be aršios jėgų kovos be jokių taisyklių. Kitaip nei žydai, krikščionys taip pat tvirtino, kad šėtoną pražudė Kristaus karalystė; veikiausiai ir jie ypač pabrėžė tikėjimą. Jų Evangelijų įtaigiame epizode sakoma, esą Jėzus užsiminęs negalintis daryti stebuklų tarp netikinčių žmonių.[40] Sykį, buvo tikima, jis išgydęs jo nematantį vaiką, tačiau šiuo atveju pakako išskirtinio vaiko tėvo tikėjimo. Galima įtarti, kad jo sekėjai niekuomet nedarė stebuklų plačiu mastu. Tikėjimas ir pasiryžimas priimti niūrų ir siaubingą egzorcisto paaiškinimą turbūt buvo esminiai dalykai, reikalingi staigiems pagijimams. Galbūt žydų egzorcistai irgi reikalavo panašaus tikėjimo, tačiau jie nepaveldėjo pasakojimų apie tokį šio meno mokytoją ir pradininką kaip Evangelijų Jėzus. Žinoma, pagonys niekada tokios tradicijos neturėjo ir nereikalaudavo tikėjimo kaip išankstinės sąlygos.

Išsilavinusiems pagonims egzorcizmas atrodė nesąmonė. Imperatorius Markas minėjo jį kartu su tokiomis kvailybėmis kaip gaidžių kovos, o filosofas Plotinas su tikru pasibaisėjimu reagavo į nuomonę, kad prigimtinės pusiausvyros sutrikimą galima pataisyti tariamu įsibrovėlių išvarymu.[41] Vis dėlto būtent šiuos įsibrovėlius susekdavo ir stengėsi nuo jų išgydyti krikščionys. Savo mitą jie perkėlė į naujas sritis. Praeityje epilepsijos negalia buvo aiškinama dangaus kūnų poveikiu: ją sukeldavęs visatos veiklos sutapimas su vieno iš „skysčių" per-

tekliumi ligonio kūno sandaroje. Kad ir kaip išmanė filosofiją Origenas, epilepsiją jis aiškino įsibrovusio demono darbu, taigi ją buvo galima išgydyti krikščionišku egzorcizmu.[42] Pagonių mąstytojai sveikatą vertino kaip prieštaringų savybių „santarvę" arba „samplaiką", – tos sąvokos buvo susijusios su valstybės piliečių bendrumą apibūdinančia kalba. Krikščionys sveikatą siejo su tikėjimu ir nuodėmių neturėjimu, būsena, kurią reikėjo išsaugoti, kad atremtum išorinius priešus ir gundytojus. Jų įsivaizdavimas apie žmogaus kūną atitiko Bažnyčios įvaizdį kaip nenuodėmingą Kūną, atskirtą nuo demonų pasaulio.

Garsas apie krikščionių egzorcistus buvo plačiai pasklidęs. Apologetai nuolatos pasiremdavo jų laimėjimais; pasak Tertulijono, jie netgi buvę pakviesti pritaikyti savo gebėjimų imperatoriaus Severo šeimynoje: šiuo atveju istorikai gali spėlioti, ar jiems pavyko. Egzorcizmai nebuvo „trumpas, staigus sukrėtimas", kokį galbūt įsivaizduojame; jie vykdavę „retkarčiais", kaip pažymėjo krikščionių autorius Teofilis priešpaskutiniame II a. dešimtmetyje. Keletą jų patirdavo kandidatai į krikščionišką krikštą; galime suprasti, kaip laukimo laikotarpiais tarp gydymo seansų augo jų tikėjimas juos lydinčiu „mitu" ir kaip tai padėjo matyti galutinę proceso sėkmę.[43]

Ar šie egzorcizmai laimėdavo daugiausia atsivertėlių? Krikščionių egzorcistų grupėms nuolat pakako darbo su bičiuliais krikščionimis, kuriems prieš krikštą reikėjo atlikti keletą „baisių apeigų" seansų. Tačiau jų garsas darė įtaką kitiems.[44] Apaštalų darbų autorius pasakoja, kaip nederamai pasinaudoję Jėzaus vardu žydų egzorcistai Efeze patyrė stulbinamą nesėkmę, išgąsdinusią „visus žydus ir graikus" ir tikėjimui suteikusią dar daugiau šlovės. Stebuklais ir toliau tikrai buvo tikima; apie 177 m. Lione buvo nukankintas gydytojas Aleksandras, frigų kilmės, tačiau daug metų praleidęs Galijoje ir „kiekvienam žinomas dėl Dievo meilės jam: jis buvo gavęs tą pačią charizmą, kaip ir apaštalai." Galimas dalykas, jis stebuklingai išgydydavo. Jo amžininkas Ireniejus rašė, kad stebuklai esantys vis dar dažni, tačiau kai jis priduria, esą „išties labai dažnai mirusio žmogaus dvasia sugrįždavo broliams besimeldžiant" po atkaklaus pasninkavimo laikotarpio, tvirtinimo prasmė kiek susilpnėja. III a. penktame dešimtmetyje Origenas buvo santūresnis: pasak jo, stebuklingos galios „pėdsakų" tarp krikščionių vis dar „pasitaiko". Tarp apaštalų amžiaus ir IV a. po Kr. nežinome nė vieno istorinio atvejo, kad stebuklas ar egzorcizmas būtų atvedęs į krikščionių tikėjimą bent vieną žmogų – ką jau kalbėti apie minią. Ši tyla galbūt atspindi mūsų nežinojimą, tačiau, kaip II a. ketvirtame dešimtmetyje pastebėjo Justinas, stebuklai darė įspūdį tik jų liudytojams. Nors legendiniuose Apaštalų darbuose daug svarbos teikiama jų herojų atliekamiems ženklams ir stebuklams, vis dėlto tie tekstai nėra istoriniai nei parašyti siekiant laimėti atsivertėlių pagonių: jais siekta padaryti įspūdį skaitytojams krikščionims ir bendratikių mažumos įsitikinimus paskleisti vaizdingos literatūros pavidalu.

Sėkmingas egzorcizmas iš tiesų galėjo pelnyti pasitikėjimą, o jį atlikus pagoniui galima buvo tikėtis jį tapsiant krikščioniu. Nepasitaikydavo abejotinų atvejų, tačiau taip pat reikšminga, jog tokio pobūdžio atsivertimu buvo įtaria-

mas krikščionis eretikas, taip siekiant jį sukompromituoti: akivaizdu, kad toks atėjimo į Bažnyčią motyvas nebuvo laikomas labai garbingu.[45] Numatant ilgą būsimą mokinystę tokio motyvo nepakako. Net ir „Darbuose" Paulius ne tik gydo ir išvarinėja demonus; jis ištisai be paliovos pamokslauja ir moko, įtikinėja ir aiškina.[46] Būtent šį nepaliaujamą darbą jis nuolatos prisimena laiškuose savo bažnyčioms. Manyti, kad pakakdavo pamatyti stebuklą ar egzorcizmą, ir tai visiškai pritraukdavo krikščionis, reikštų sutrumpinti ilgą vyksmą ir galų gale neįvertinti Viduržemio jūros regiono žmonių atsargumo. Šie įvykiai gal ir kėlė jų susidomėjimą, tačiau kodėl jie būtų turėję pripažinti, jog ne jų Dievas yra vienintelis dievas, o visi jų ankstesnieji dievai – netikri? Pagonių kultai pritraukdavo šalininkus, o krikščionybė stengėsi ir įsigudrindavo pritraukti atsivertėlių. Juos pritraukdavo ilgais ir nuodugniais įtikinėjimais bei įkalbinėjimais, pratęsdavusiais pradinį įrodymą, jog tikėjimas gali būti veiksmingas.

Taigi nekelia nuostabos, kad krikščionybė sujungdavo mažiausiai tikėtinas grupes. Beraščių galilėjiečių „drąsi kalba" jau buvo sukėlusi valdžios atstovų nerimą Apaštalų darbuose. Ja ir toliau pasižymėjo jų sekėjai.[47] Kiprijonui rūpesčių kėlė siautėjanti moteris, pagal profesiją siuvėja; Dionisiją Egipte stebino paprastų kaimiečių debatai ir argumentai; II a. aštuntame dešimtmetyje Romos krikščionių, studijavusių Aristotelį ir Šventąjį Raštą, grupelei vadovavo odininkas. Nuo seno būdavo paskalų, esą tam tikra doktrina tinka vien moterims ir žemesniosioms klasėms, tačiau kai pagonys ėmė jas kartoti nukreipdami prieš krikščionių mokymą, faktų jie neiškraipė. Be to, šie žmonės sukeldavo schizmas ir palaikydavo erezijas, įsikibdami tam tikrų doktrinos punktų ir teiginių ne dėl stebuklų, bet dėl to, kad tos idėjos jiems patiko. Krikščionybės teologija jungė paprastas idėjas, kurias suprasti gebėjo kiekvienas, tačiau kartu jas buvo galima be paliovos tobulinti ir aiškinti sudėtingiau. Pelnydamos tikėjimą, jos parengdavo atsivertėlius; toli gražu ne dėl kokio nors buvusio stebuklo paprasti krikščionys buvo pasiruošę už savo religiją mirti kančiose.

Šį įsitikinimą perėmė ir mąstantys žmonės, ankstyvieji krikščionių autoriai ir jų klausytojai. Pagonių miestuose populiarioji filosofija ėmė savintis dievų autoritetą. Esame girdėję, kaip jų dievai bylojo aukštesniąją Platono tiesą, matėme, kaip jų garbintojai kartais ragino garbinti „tyra širdimi". Tuo tarpu krikščionys sujungė ritualą ir filosofiją, o Dievo tikrumą ir istoriją pridūrė prie klausimų, į kuriuos atsakymų nedavė pagonių mokyklos. Kai tokie žmonės kaip Lukianas ir Galenas į filosofų nesutarimus žvelgė tarsi atsiriboję, jiems kone lygius Justiną ir Tatianą krikščionybė patraukė pasiūlydama jiems tvirtą dogmą. Jie idealizavo tikėjimą ir davė galingą atkirtį nerimui.[48] Tarp II a. autorių patys tikriausi ir labiausiai pasitikintys yra būtent krikščionys. Įstabaus optimizmo esama Ireniejaus teologijoje ir jo tikėjime, kad dėl atpirkimo žmogus gali pasiekti aukštesnę padėtį nei angelai; pasitikėjimas niekada nepasitraukia iš Justino raštų ir jo „šviesaus nuoširdumo ir nekalto optimizmo... netgi kai jis virsta naivumu. Nėra nieko mažiau nerimastingo nei Justino protas ir sąžinė."[49] Pabaigos laukimas didžiumai krikščionių nekėlė pesimistinių minčių

apie pasaulį ar kūną. Apie Dievo Kūrinijos „apvaizdą" jų autoriai rašė taip pat šiltai kaip bet kuris stoikas. Jiems rūpėjo būsimoji jų, šventųjų, karalystė, ir jų kūnų, patobulintų ir papildytų, prisikėlimas. Jų askezė, kaip pamatysime, buvo pagrįsta pozityviais, sąmoningais siekiais, o ne susvetimėjimu medžiaginiam pasauliui.

Šis pasitikintis tonas nustelbė pagonių mokyklų abejones ir nerimo gaidą, kurią kartais pajusdavome klausimuose pagonių dievams. Be to, jis derėjo su krikščionybės naujoviškumo jutimu. Daugybę II ir III a. krikščionių raštų galima sieti su poreikiu rasti pusiausvyrą tarp jų tikėjimo naujumo ir tradicijos. Čia mes taip pat turime atsižvelgti į to paties meto pagonių kultūros aplinką. Antonino amžiuje gerbtina buvo visa, kas sena ir tradiciška, – miestas arba filosofija, kultas arba asmuo; pagarba senovei buvo apėmusi net ir kultūros žmonių rašyseną bei kalbėseną. Daugelyje knygų krikščionys aukštino šią intelektualią madą. Dėl žydiškojo paveldo jie galėjo skelbtis senosios „Mozės išminties", kurią graikų filosofai be ceremonijų skolinosi, įpėdiniais. Galėjo atsigręžti į dar senesnius laikus, į „Abraomo tvarką" ar netgi į filosofiją, kurią Dievas žmogui buvo suteikęs Sukūrimo metu ir kurią vėliau iškraipė žydai bei kitos Rytų tautos.[50] Iš didžiųjų pasaulio religijų tik budizmas pačioje pradžioje visiškai nutraukė ryšius su tradicija; krikščionybė tokių pretenzijų neturėjo. Su tradicine pagonių kultūra ji galėjo ginčytis lygiavertėmis sąvokomis.

Tačiau pernelyg smarkiai pabrėžiant krikščionybės senoviškumą buvo juntama tam tikra įtampa, ir kai kurie krikščionys patys ją jautė. Daugelis iš jų buvo nauji atsivertėliai, į tikėjimą atėję, o ne gimę su juo. Kai kurie iš jų tenkinosi savo įsitikinimų pokytį siedami su esamomis filosofijomis: tokie žmonės buvo visi raštingi krikščionių apologetai, atsivertėliai iš pagonybės, kuriems rūpėjo naująjį tikėjimą įprasminti pabrėžiant jo nenutrūkstamą ryšį su senąja išmintimi. Kiti nenorėjo prarasti pojūčio, kad su praeitimi ryšiai sąmoningai nutrūko, ir būtent šis noras susijęs su II a. didžiųjų erezijų ištakomis. Jau iki krikščionybės pagonių raštuose imta pabrėžti apreiškimą ir asmeninį „suvokimą" kaip šaltinius, iš kurių kyla naujojo religinio pažinimo tiesos apie dievus ir pasaulį, sielos likimą, proto lavinimą.[51] Šią esamą pagonių literatūrą apie žinojimą ir apreiškimą krikščionys papildė nauja žmogaus Atpirkimo samprata. Patys kraštutiniai „naujai gimę" krikščionys šias idėjas išplėtojo, savo naująjį „žinojimą" atskirdami nuo tamsios ir neišmanėliškos praeities. Šią pakraipą iliustravo „žinančiųjų" krikščionių gnostikų raštai; gnostikai istoriją ir Evangelijas suliejo į sudėtinį Sukūrimo ir keblios žmogaus būties mitą.[52] Net ir šie „žinantieji" krikščionys nebuvo pesimistai, besipriešinantys nerimo amžiui. Kaip ir budistų mistikai, jie žinojo, kad jų sielos amžinos, laukiančios grįžimo į savo amžinuosius namus. Kitaip nei filosofai egzistencialistai, jie savo kalbas apie „susvetimėjimą" medžiaginiam pasauliui derino su tikėjimu į išgelbėjimą ir dvasinį atsinaujinimą.[53] Kiti krikščionys buvo ypatingesni. II a. penktame dešimtmetyje neseniai atsivertęs Markionas pritrenkė Bažnyčią ėmęs neigti bet kokį ryšį tarp Senojo ir Naujojo Testamento Dievų. Perrašydamas Šventąjį Raštą, jis paro-

dė galingą pavyzdį. Kūrėjas, – tvirtino jis, – buvęs neišmani būtybė: kitaip argi jis būtų nubaudęs moteris gimdymo kančiomis? Senojo Testamento „Dievas" buvęs „apsišaukėlis barbaras", rodęs palankumą plėšikams ir tokiems teroristams kaip Izraelio karalius Dovydas. Kristus, priešingai, buvo naujas ir atskiras absoliučiai aukštesnio Dievo apsireiškimas. Markiono mokymas labiausiai kraštutiniu pavidalu teigė krikščioniškojo tikėjimo naujoviškumą. Sujungtas su skaistybės doktrina ir santuokos atmetimu jis tapo „markionizmu" ir toliau patraukdavo sekėjus, dar ir IV a., ypač siriškai kalbančiuose Rytuose.[54]

Šis naujumo vaikymasis, vedęs į erezijas, nesusilpnino Bažnyčios galios. It koks „struktūralizmas" literatūros moksle, pretenzingi eretiški mokymai sveiko proto krikščionis skatino savo tikėjimą grįsti istorija ir tradicija, o Evangelijų tekstus aiškinti tvirčiau ir tiksliau. Eretiškos idėjos ir grupės ir toliau tiko norintiems priešgyniausti, tačiau iki maždaug II a. devinto dešimtmečio krikščionybė buvo sutvirtinta didžiaisiais konservatyviais pareiškimais; labiausiai nusisekė Ireniejaus „Melagingo žinojimo demaskavimas" ir „Apaštalų skelbiamo mokslo įrodymai"; ypač reikšminga, kad „Demaskavimo" gražus ankstyvasis nuorašas papiruso fragmentais rastas Egipto Oksirinche. Jis surašytas netrukus po veikalo pasirodymo Lione, iš kur skubiai iškeliavo į Rytus kaip ginklas kovoje prieš eretišką kvailybę.[55]

Kitaip nei bet kuris pagonių kultas ar susisteminta erezija, pagrindinė krikščionybės srovė įsitvirtino istorijoje. Ji taip pat rėmėsi senove ir žydų pranašystėmis; iš klaidingų vertimų į graikų kalbą atrodė, kad kai kurios iš jų jau išsipildė.[56] Ir viena, ir kita kultūroje, gerbusioje tradiciją ir orakulų pranašystes, buvo galingi ginklai. Išlikuosiuose tekstuose mažiau kalbama apie Jėzaus asmenines savybes, tačiau galbūt turėtume neskubėti šios aspekto sumenkinti vien dėl to, kad jį atmeta keli mūsų turimi svarstymai apie atsivertimą.[57] Viešpaties pavyzdys įkvėpdavo kankinius kalėjime, vėliau juo sekė krikščionių šventieji: ar jo gyvenimo modelis tikrai nedarė įspūdžio kitiems krikščionims, neturėjusiems rašytinių knygų? Vis dėlto teisybė, kad aiškiai mąstantys krikščionys buvo veikiau linkę pabrėžti savo naujajame tikėjime rastą bendrą tikrumą.[58] Justinas pasakojo apie savo kaip filosofo kelionę ieškant doktrinos, kuri jį patenkintų, o Tatianas rašė apie savo savarankišką pasibjaurėjimą politeizmo vulgarumu. Šią temą kartojo grožinė literatūra: „Oktavijuje" diskusija apie Apvaizdos vaidmenį paskatino intelektualo atsivertimą be jokios nuorodos į Šventąjį Raštą. Ilgas ir išmoningas krikščioniškas romanas „Atpažinimai" (*Recognitiones*) prasideda jaunojo Klemenso nerimastavimu dėl sielos nemirtingumo; šio rūpesčio jis atsikrato tik susitikęs šv. Petrą. Mūsų atliktas klausimų Apolonui tyrimas parodė, kaip šie dalykai išties galėjo paskatinti žmones kreiptis į savo dievus. Galime manyti, kad nė vienas krikščionis iki savo atsivertimo nebuvo susidūręs su Šventraščiu, nes jo graikų kalba pašaliečio skoniui kėlė pasibjaurėjimą. Vis dėlto Tatianas savo susipažinimą su bibliniais tekstais mini kaip lemiamą posūkį tuo metu, kai jam ramybės ėmė neduoti abejonės: jis rado „kitokias nei graikų, dieviškesnes, doktrinas" knygose, kuriose kalbantieji nepasižymėjo

„pasipūtimu ir perdėtu gudrumu". Jis žavėjosi „aiškia Sukūrimo istorija", „ateities numatymu", „nepaprastais" įsakymais, Vienintelio Dievo samprata. Jo susižavėjimas bibline graikų kalba gali būti susijęs su tuo, kad jo paties gimtoji kalba buvo sirų.

Graikakalbiams atsivertėliams „Mesijas" buvo praradęs savo reikšmę: daugelis iš jų netgi nesuprato „patepimo" prasmės, kurią turėjo graikiškas žodis *Christos*. Iki II a. vidurio pasaulio pabaiga pamažu traukėsi iš krikščionių lūkesčių. Tačiau tikėjimas, kurio tekstai pabrėžė šias dvi idėjas, toliau sklido ir augo ir iki II a. antros pusės darė pažangą tarp žymesnių žmonių, teisingai paminėtų Euzebijaus. Galbūt dabar galime suprasti to priežastis. Nuo II a. septinto dešimtmečio teisiniai tekstai aiškiai patvirtinta, kad miestų tarybų postuose būta pasidalijimo į turtingųjų mažumą ir žemesniųjų daugumą. Privilegijos ir migracija praretino galimų labdarių gretas, o tarnyba šiose struktūrose dažnai buvo visiškai nepageidautina. Tokios tendencijos nebuvo naujos, tačiau jos įgavo naują reikšmę. Jos lėmė tai, kad į tarybas imta įsileisti žemesnės padėties žmones. Jos pagilino atotrūkį tarp esamų narių, keletą galingų ir labai turtingų geradarių palikdamos tarp tų, kuriems šios tarnybos našta buvo daug sunkesnė. Tuo pat metu atvirai išryškėjo teisinių bausmių skirstymas į „vieną įstatymą turtuoliams, kitą vargšams." Senesnieji „kuklumo" (*aidos*) ir „nesantūrumo" (*hybris*) suvaržymai graikų miestų gyvenime buvo beprarandantys savo įtaką.

Abi šios tendencijos veikė krikščionybės naudai. Ėmus įsileisti žemesnės padėties žmones į pilietinę tarnybą, esami krikščionys ar jų draugai galėjo patekti į aukštesnius miesto sluoksnius. Socialiniai skirtumai, kurie reiškėsi aukštesniojo sluoksnio viduje ir tarp šio sluoksnio bei visų kitų, ypatingos jėgos suteikė priešingam krikščionybės įvaizdžiui. Jis galėjo patraukti sąžiningus žmones, neardydamas jų padėties žmonių ir turtuolių materialinių skirtingumų. Visų pirma krikščionybė ėmė reikštis kaip mokslas, į kurį galėjo atsiliepti aukštos padėties žmonės. II a. antros pusės bendrieji visuomenės pokyčiai sutapo su lemiamu vidiniu tikėjimo viešojo įvaizdžio pokyčiu. Neatsitiktinai Euzebijus užsiminė, kad jo pažanga sutapo su mąstančių krikščionių pastangomis savo tikėjimą susieti su egzistuojančiomis filosofijos ir etikos pakraipomis. Net jeigu krikščionių apologetų knygos nebuvo plačiai skaitomos, jų buvimas buvo įrodymas, kad krikščionybė yra pelniusi pagarbą. Ji siūlė tikrumą, nepasiekiamą filosofinėms mokykloms, ir moralę, kuri nebuvo visiškai skirtinga. Jų mokymą dabar galėjai išgirsti iš išsilavinusių žmonių, o ne atklydusių Galilėjos misionierių, ir pradėjus pritraukti įtakingesnius atsivertėlius, daugiau žmonių gavo galimybę išgirsti apie tikėjimą iš žmonių, su kuriais galėjo būti susiję. Savo ruožtu jie paskatindavo rašyti daugiau tekstų jiems ypač rūpimais klausimais, – Klemenso ar Hipolito, o kartais net ir Tertulijono. Tai, kad Pabaiga tolo, o su Mesiju siejamos viltys blėso, šiai pažangai netrukdė. Galima sakyti, netgi jai padėjo.

Taigi nuolatinį krikščionybės plitimą lėmė ne vien tai, kad ji siūlė gėrybes, kurių pagoniškasis „religingumas" niekada nelaikė esminėmis. Jį lėmė ir

pagonių visuomenės ydos. Didėjančių socialinių skirtumų miestuose krikščionybė siūlė ne šio pasaulio lygybę. Klestinčio žiaurumo pasaulyje ji skelbė meilę, o geriausiais atvejais ją ir praktikavo. Ji siūlė tikrumą ir įtikindavo, tuo tarpu buvo plačiai pastebėta, jog didysis graikų filosofijos užmojis pasiklydo savo prieštaravimuose. Iki III a. vidurio ji vis dar buvo persekiojama mažumos religija, tačiau jos pažangos pakako susimąstyti apie artėjantį pagonių miestų žlugimą.

7 SKYRIUS

GYVENTI KAIP ANGELAMS

I

VIENAS iš socialinės įvairovės momentų yra tas ilgalaikis įspūdis, kurį paliko priklausymas ankstyvajai Bažnyčiai. Šis priklausymas netgi ėjo drauge su žmonių lygybės idealu, – krikščionys mokė, kad Kristuje visi yra lygūs ir klasiniai bei padėties visuomenėje skirtumai neturi jokios reikšmės. Susirinkę bažnyčion, išsilavinę žmonės turėjo sėdėti kaip lygūs tarp lygių su kitų žmonių vergais ir smulkiaisiais amatininkais. Įtempti santykiai tarp vienos ir kitos pusės tapo akivaizdūs jau apaštalų laikų bažnyčiose[1].

Neteikdami didelės reikšmės luominiams skirtumams, krikščionys taip pat mokė apie tuštybę varžymosi dėl šio pasaulio šlovės: „šlovės meilė", ką taip sureikšmino pagoniškas kultas ir viešasis gyvenimas, imta vadinti „tuščiagarbyste". Šis vertybių supriešinimas buvo savaip patrauklus ir netgi davė tam tikrų vaisių. Jis tapo lemtimi grupių, kurios pareiškė, kad atsisako leistis į tokias varžybas, kad šias pertvarko atvirkštine tvarka ir leidžia joms vykti visai kitoje sferoje. Ankstyvosios krikščionybės laikais būta atviro lauko, į kurį šios varžybos galėjo būti perkeltos. Socialinėje srityje krikščionys buvo lygūs, tačiau dvasinėje srityje buvo pripažinta juos esant daug įvairesnius. Jau Evangelijų pamokymai nurodė dvejopą pasiekimo ir supratimo matą: „Jei būsite tokie tobuli, kaip jūsų dangiškasis Tėvas yra tobulas"; atrodo, elgesio dalykuose siekiama riba buvo dangus. Jau Paulius savo laiškuose pripažįsta esant skirtumą tarp krikščionių, stovinčių ant pirmosios pakopos, ir tų, kurie pasiekę antrąją, – laikui bėgant, neatitikimas tarp jų vis didėjo. Visų krikščionių laukė tas pats galutinis išbandymas, bet jei daugelis tikėjosi tik kuklaus atpildo, tai keli vis dėlto veržėsi į šlovingą garbę. Šiam neribotam perfekcionizmui krikščionybė suteikė sparnus, tuo pačiu užmegzdama ryšį ir su tais, kurie siekė mažesnių dalykų. Pagonių filosofai mokė, jog vieno idealo turėtų siekti tie, kurie yra ypač išmintingi ir dori, kito – asmenys, turintys menkesnius sugebėjimus; vis dėlto filosofų buvo mažai, taip pat ir nepaprastai išmintingųjų mažai. Pagonių pasaulyje jokie antgamtiniai atlygiai ir jokios bausmės neplaukė iš tobulėjimo etikos ir jokia pagonių religinė sistema reikalavimo tobulėti neiškėlė kaip idealo visam gyvenimui. Mes jau matėme, kaip Šv. Raštą ir teologiją krikščionybė pritaikė įvairiausių luomų asmenims. Vėliau radosi ir kita naujovė. Į kiekvieno krikščionio – vyro ir moters – patyrimą dvejopas matas įnešė tam tikrų įtampų ir bandymų jų išvengti.

Padariniai pasimatė kiekvienos bažnytinės bendruomenės struktūroje. Parengiamieji metai buvo ne tik vienas etapas prieš tampant tikinčiuoju, – tie

metai dar buvo dalijami pagal asmens vertingumą ir progresą. Antai yra žinoma, kad apie 300 m. egzistavo novicijai „klausytojai", taip pat „katechumenai", kurie, prieš priimdami krikštą, buvo mokomi tikėjimo dalykų[2]. Be to, buvo geri ir blogi katechumenai: Tertulijonas reiškia nepasitenkinimą tais krikščionimis, kurie laiką, duotą pasirengti krikštui, panaudoja kolektyviniam blogiui – paskutiniam pašėliojimui; ta pati problema svarstoma ir pirmųjų susirinkimų, įvykusių po Konstantino laikų, darbuose, taip pat ir kita – dėl katechumenų, kurie, ilgą laiką nelankę Bažnyčios, staiga atsiranda, reikalaudami krikšto[3]. Atrodo, dvejų ar trejų metų pasirengimo laikotarpis, oficialiai skirtas katechumenatui, buvo praleidžiamas įvairiai. Prieš pradedant krikšto ritualą buvo gailimasi dėl nuodėmių ir neretai atliekamas egzorcizmas, kur svarbu vaidmenį atliko bažnyčių išlaikomi/pasamdyti egzorcistai. Priėmus krikštą, krikščionims likdavo tik viena paskutinė atgailos galimybė. Bet ir tada atgailos istorija buvo barjerų griuvimo istorija, kurių kiekvieno griūčiai buvo priešintasi, bet vėliau niekad dėl to nesigailėta.[4] Iš pradžių visiems krikščionims buvo duota antroji atgailos galimybė; paskui ši galimybė išplėsta, įtraukiant atgailą dėl mirtinų nuodėmių, svetimavimo ir atsimetimo nuo tikėjimo ar grįžimo prie pagoniškų papročių persekiojimo metu. Kiekviena vietovė turėjo skirtingą atgailos praktiką, tik antroji galimybė buvo susieta su pasninko, raudojimo ir nusižeminimo ritualu.

Tokią praktiką matome apie 200 metus buvus Šiaurės Afrikoje, kur grynos krikščionių Bažnyčios idėja darė galingą poveikį: Tertulijonas aprašo, kaip „krikščionys nusidėjėliai dieną praleisdavo sielvartaudami, o naktį – budėjimuose ir ašarose, gulėdami ant žemės tarp sulipusių pelenų, užsimetę šiurkščią ir purviną ašutinę, pasninkaudami ir melsdamiesi."[5] Kartais penitentas, nusikaltęs svetimavimu, būdavo „nuvedamas į brolių vidurį ir parpuolęs kniūbsčias, visas ašutinėje ir pelenuose [...] sumišus gėdai ir pasibjaurėjimui, našlių, vyresniųjų akivaizdoje, maldavo kiekvieno ašarų, bučiuodamas jų pėdas, apkabindamas jų kelius [...]". III a. viduryje nuodėmės ir bausmės dydį imta griežčiau apibrėžti, bausmės įvairavo nuo reikalavimo pasitaisyti per kelias savaites iki maldavimo visą gyvenimą. 250 m. Bažnyčioje galima sutikti kelių kategorijų krikščionis: viduje rinkosi dorybingieji ir mažesni nusidėjėliai, kuriems buvo uždrausta tiktai eiti komunijos; lauke, t. y. bažnyčios prieangyje lūkuriuodavo „nuolatiniai" nusidėjėliai ir rimtieji atvejai, – jie turėjo klūpoti ir prašyti, kad broliai, kurie įeidavo į pastatą ir iš jo išeidavo, už juos pasimelstų[6]. Jei nepastebėsime šio kassavaitinio įrodymo apie pasidalijimus grupės viduje, nepajusime, kokia buvo ankstyvųjų krikščionių gyvenimo atmosfera. Kas po to turėjo įvykti? Vienas Dievas gali atleisti, – tikėjo krikščionys, – ir iš savo gailestingumo Jis gali atleisti viską; o susirinkusių krikščionių malda ir nusidėjėlio grįžimas į Dievo Bažnyčią buvo beveik tikra Jo atleidimo garantija. Šis procesas eiliniams krikščionims leido atlikti tam tikrą vaidmenį ir pasijusti reikšmingiems greta savo kunigų: mat taip krikščionys pasijusdavo bendradarbiaują su Dievu, tapdami tais, kurių nusidėjėliai turėjo nuolankiai prašyti pagalbos.[7] Vis dar tebe-

svarstoma, ar nusidėjėliai privalėjo atlikti viešą išpažintį, nors vienas Origeno fragmentas ir leistų manyti, jog jie privalėjo tai padaryti; apie tai byloja ir du vyskupo Kiprijono laiškai, – vienas krikščionims, kurie persekiojami atsimetė nuo tikėjimo, antras krikščionėms „mergelėms", kurios neatsispyrė miegamojo malonumams. Asmeninės nuodėmės tapo patraukliu viešo žinojimo dalyku. 450 m. popiežius Leonas I viešą išpažintį įvardijo kaip „netoleruotiną įprotį", dažnai sutinkamą tarp Italijos vyskupų. Atrodo, ilgą laiką daugelyje bažnyčių buvo priimta, siejant sugėdinimą ir grupinį solidarumą, gydyti per pažeminimą.[8]

Šios procedūros, kuriomis krikščionys galėjo pasinaudoti tik kartą gyvenime, buvo bjaurios. Skaitant Tertulijoną darosi aišku, jog dauguma krikščionių jas išvis ignoravo ir veikiau buvo linkę savo nuodėmes pasilaikyti sau patiems ir Dievui.[9] Kiti tas procedūras slaptai atlikdavo kitur. Kaip matysime vėliau, dvasinę galią suteikti greitą nuodėmių atleidimą turėjo kankiniai: apie 200 m. rašydamas turtingiems krikščionims, Klemensas jiems patarė išsirinkti šventus asmenis iš vargingesnių „brolių" tarpo, kurie, kaip „Dievo bičiuliai", galėtų už juos melstis ir teikti jiems patarimą. Juk ar galime įsivaizduoti miesto garsenybę, kniūbsčiom gulinčią bažnyčios navoje? Turtingesni krikščionys savo namuose galėjo išlaikyti asmeninį patarėją, ir, Klemenso įsitikinimu, šis patarėjas netgi nebūtinai turėjo būti kunigas. Kad ir kaip būtų, idėja apie vienintelę ir tik vienintelę atgailą vis dar buvo visuotinai priimta.

Šie padėties skirtumai leido formuotis kokybiniams Krikščionių Bažnyčios reikalavimams. Jei tebuvo tik viena proga atgailai po krikšto, ar nebuvo protingiau atidėti krikštą ir kol kas toliau gyventi nuodėmėse[10]? Ketvirtame amžiuje ši problema ėmė akivaizdžiai neraminti Bažnyčios vadovus, kadangi iki pat savo mirties patalo krikščionys vis atidėliojo sprendimą visiškai pasišvęsti Kristui. Atidėlioti buvo juolab lengviau, nes krikščionys vadovavosi humanišku požiūriu, kad, kai atrodydavo, kad novicijas ar mokinys mirs, jam neturėjo būti atsakytas ankstyvas krikštas. Neatrodo, kad III a. ši absoliuti laisvė manevruoti būtų buvusi kritiškai įvertinta. Tertulijonas vis dar matė problemą slypint priešingoje tendencijoje – įprotyje krikštyti kūdikius. „Kam gi", tokie buvo jo nepasitenkinimo žodžiai, „nekaltybės amžiuje skubinti priimti nuodėmių atleidimą? Jei suvokiame, kokia yra našta, kurią uždeda krikštas, tada didesnę baimę turėtų kelti jo priėmimas, o ne jo atidėliojimas." Tertulijonas nebūtų galėjęs taip rašyti, jei gudrus krikšto atidėliojimas nebūtų plačiai paplitęs krikščionių gyvenime. Kritikos sulaukė ir kūdikių krikštijimo praktika, mat daugelis bažnyčių šį krikštą praktikavo, – tai daryti jas vertė žiauri gyvenimo tikrovė. Kadangi kūdikių mirtingumas buvo be galo didelis, suprantamas tėvų reikalavimas, jog vaikas būtų pakrikštytas prieš galimą jo mirtį. Ši mintis yra aiškiai išsakyta lotyniškuose įrašuose iš vėlyvųjų imperijos krikščioniškų amžių.[11]

Laikas ir ši praktika nemenkai prisidėjo prie susiskaidymų tarp įtikėjusių krikščionių. III a. Origenas ištarė keletą griežtų žodžių dėl snobizmo krikščionių, kurie turėjo ilgą šeimos tikėjimo istoriją, – juo blogiau buvo tiems, kurie galėjo pasigirti vyskupu ar aukštu pareigūnu iš savo protėvių tarpo.[12]

Šie krikščionys manėsi esą pranašesni už ką tik atsivertusius, nors pastarieji turėjo daug ko atsisakyti ir dvejus ar trejus metus mokytis prieš priimdami krikštą. Jų religija buvo be galo gyva ir galbūt jie savo ruožtu iš aukšto žiūrėjo į tuos krikščionis, kurie tiesiog buvo pakrikštyti, būdami kūdikiai. Tokiame amžiuje jiems nereikėjo apsispręsti ir galbūt daugeliui iš jų tikėjimas vėliau mažai ką tereiškė.

Šie susiskaidymai tarp Bažnyčios narių buvo dirva, kurioje radosi maksimalistai. Krikščionybė visada paliko vietos tikslams ir idealams, kurie yra sunkūs. Ji ypač gebėjo patenkinti tuos, kurie rinkosi sunkios kovos gyvenimą. Maksimalistai nesyk pasirodys šiame, o ir kituose dviejuose knygos skyriuose. Šiandien mes, kažin ar besižavėdami jų apsimarinimo praktika, jų keliavimu po dangų ir pragarą savo regėjimuose, jų veržimusi į kankinystę, galime tik stebėtis: ar jie iš tiesų buvo krikščionys? Tačiau jie, gindami savo idealus, galėjo cituoti Evangelijų tekstus. Nepaisant to, daugelis jų amžininkų su nepritarimu žiūrėjo į šias kraštutines maksimalizmo formas, nors vertybės, kurios tas formas grindė, ir buvo krikščioniškos. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad tie idealai buvo gan panašūs į pagonių etikos idealus. Bet jei taip, ar tada tai nėra įrodymas, bylojantis apie tęstinumą, egzistavusį tarp pagoniško ir krikščioniško gyvenimo būdų?

Šiuos klausimus tyrinėti lengviau, nes juos tiesiogiai svarsto didžioji dalis ankstyvosios krikščioniškos literatūros. Maksimalistai ne tik sukėlė polemiką ar sulaukė pritarimo iš jų tikėjimo brolių krikščionių: jie padėjo dauginti tekstus, kurie turėjo pagrįsti jų pačių tikėjimo praktiką. Maksimalistų metodai buvo labai paprasti: jei nebuvo jokio autoritetingo šaltinio, jie išgalvojo tekstus ir priskyrė juos autoriams, kurie nebuvo jų parašę.

Šią praktiką galima įterpti į platesnį kontekstą ir nustatyti skirtumus tarp įvairių jos tipų.[13] Minėtąja literatūros forma helenizmo laikais jau naudojosi žydų autoriai; o krikščionys tebuvo tik dar viena grupė, įžengusi į šią sritį. Panašiai kaip jų amžininkai žydai, krikščionys stokojo kritinio požiūrio į istoriją ir jos šaltinius, požiūrio, kuris būtų leidęs jiems atpažinti tuos falsifikatus. Tik nedaugelis suabejojo šiais šaltiniais; buvo netgi keli labai garsūs jais pasitikėję žmonės. Tertulijonas rašė: Enocho knyga (parašyta apie 150 m. pr. Kr.), nepaisant jos kritikos, turi būti tikra, nes Enochas gyveno dienomis prieš Tvaną.[14]

Naratyvą turinčių fikcijų, tokių kaip „Petro darbai" arba „Tomo darbai", autoriai buvo linkę nenurodyti vardo asmens, kuris jas parašė; tuo tarpu netikrų raštų, skelbusių doktriną ir „apreiškimą", – tokių kaip „Petro apokalipsė" ar „Apaštalų mokymas", – autoriai nurodydavo klaidingą autorystę. Kiekvienu atveju apgavystė turėjo vieną pagrindinį tikslą – pasisekimą. Nuslėpdamas savo vardą, rašytojas autoritetą suteikdavo tekstams, kurie to autoriteto neturėjo. Ši praktika nebuvo tokia jau nereikšminga – ypač tada, kai tekstai svarstė religinio elgesio dalykus. Ši praktika pradėta taikyti netrukus, nagrinėjant kai kuriuos Naujojo Testamento laiškus, ir, jei sektume vienu aiškinimu, kelias ar visas

Evangelijas. Jei šią autorių praktiką ir mėgintume pateisinti, vis dėlto turėtume pripažinti, kad iš esmės jie vadovavosi tuo pačiu principu – netiesos sakymu.

Pabrėžtinas autoriteto iškėlimas bažnyčiose ir auganti pagarba „ortodoksijai" suteikė papildomą reikšmę šiam netiesos sakymo tipui. Prie jo taip pat ėmė šlietis ir maksimalistų interesai. Pastarieji savo elgesį siekė paremti abejotinos autorystės tekstais ir, jei mestume žvilgsnį į tų tekstų turinius, pamatytume, koks buvo veikimo būdas, kurį jie ypač rekomendavo. Šiuo stiliumi niekas nerašė apie turtų atsisakymą ar vargšų šelpimą. Perfekcionizmą skelbiantys tekstai aprašinėjo kitas savybes: skaistybę, vizijas ir kankinystę. Kiekvienas tekstas krikščionišką praktiką iškėlė kaip kontrastą pagoniškai visuomenei, nepaisant pirminio panašumo su šios visuomenės praktika. Nuo tol kiekvienas tų tekstų yra svarbus krikščioniškam pamaldumui formuoti. Mes pabandysime juos nagrinėti vieną po kito, pradėdami nuo krikščionių mokymo apie seksualinę aistrą ir jos įveikimą.

II

Krikščionių mokymas apie seksą ir antrąją santuoką buvo dalis platesnės etikos, gvildenusios aistros ir žmogiškosios nuodėmės temas. Aiškių žodžių, pasakytų apie seksą ir santuoką, buvo nedaug, nes į Evangelijas nebuvo įtrauktas vienas kitas tariamas Jėzaus pamokymas šia tema. Ir vis dėlto nė viena krikščioniško mokymo sritis nedarė didesnio poveikio vėlesnių laikų krikščionių gyvenimams kaip ši, – ji smarkiai išsiplėtė, aprėpdama skyrybų ir antrosios santuokos, aborto ir kontracepcijos, homoseksualumo temas, „giminystės ir artimumo" pakopų, moterų padėties visuomenėje klausimus ir klausimą apie pranašumą tų, kurie niekad neturėjo lytinių santykių. Krikščionys vis dar yra šio mokymo slegiami paveldėtojai, bet ar jo pirminė motyvacija buvo ta, kuri šiandien vis dar gyva ir taikoma? Ir ar savo ankstyvame istoriniame kontekste šis mokymas išties buvo naujas, o gal tik sutapo su panašiais pokyčiais, vykusiais pagonių seksualinėje praktikoje, kuri, savo ruožtu, ir įtakojo krikščionišką mokymą[1]? Ir ar daug kas iš to mokymo šiandien yra pasenę, kaip kad esame linkę manyti, nes jis buvo taikytas jį pagimdžiusiems laikams?

Krikščionys aiškiai suvokė, jog su savo seksualinio elgesio kodeksu jie stojasi pagonių pasaulio nuošalėn. Jie kalbėjo: idant šioje žemėje rastų tikrai dorus žmones, žmogus turįs žvelgti tolyn – į Serus, Kinijos žmones, kurie gyveno teisingai ir seksualiai santūriai, dėl to jų nevarginę nepritekliai ir ligos.[2] II ir III a. seksualinės praktikos būdai, klestėję Romos imperijoje, turėjo plačią skalę ir labai įvairavo, – seksualumo praktikai daugiau tai niekada nebuvo būdinga. Ši praktika skyrėsi kiekviename kultūriniame regione ir, galimas daiktas, kiekviename socialiniame sluoksnyje. Vis dėlto sunku identifikuoti, koks buvo „buržuazijos" moralės kodeksas, ar juolab tvirtinti, kad skyrybos ir svetimavimas buvo dažnesni ir labiau toleruojami aukštesnėje visuomenės klasėje.[3]

Šie įvairavimai nėra mūsų svarstymų pagrindinė tema, todėl mums užtenka tik išryškinti kontūrus tos įprastos pagoniškos praktikos, su kuria krikščionys konfrontavo. Kaip visada, turėtume elgtis atsargiai ir neskirti „graikų" požiūrio nuo „romėnų", mat skirtingi graikų ir romėnų kalbėtojai šias praktikas aiškino skirtingai. Ir vis dėlto netgi šioje įvairovėje liko vietos pokyčiui. Krikščionys seksualinį elgesį ėmė grįsti vienu ir tiktai vienu požiūriu.

Egipte ir daug kur Artimuosiuose Rytuose broliai vesdavo savo seseris. Šis paprotys, kad ir kokia buvo jo kilmė, šeimos nuosavybę darė priklausomą nuo paveldėjimo sistemos, reikalavusios dalį skirti ir vyrams, ir moterims. Iš šių santuokų gimdavo vaikai, brandžios meilės vaisiai, ir šias santuokas porų šeimos apdovanodavo kraičiu. Romėnų teisė ir aukščiausioji miesto kultūra tokių santuokų netoleravo, tačiau jas praktikavo ne tik žemesnioji klasė ar poros, kurios nepažinojo graikų. Imperijos laikais šios santuokos vis dar vykdavo tarp graikiškai kalbančių Egipto miestelių gyventojų, t. y. vietose, kuriose netrukus pradės veikti krikščionys. Šios santuokos taip pat plačiai buvo paplitusios Mesopotamijoje.[4]

Daugelis kultūrinių regionų savaime suprantamu dalyku laikė ir „biseksualumą", mat kartu su klasikos laikais ši „graikiška yda" nenugrimzdo į praeitį. Miesto gyvenime į homoseksualius santykius – tarp dviejų jaunų vyrų ar tarp vyresnio ir jaunesnio partnerio – buvo žiūrima kaip į socialiai priimtinus.[5] Iš daugybės pavyzdžių iškalbingiausias būtų šis: Apulėjaus kalba, parašyta siekiant apginti save, graikiškai ir lotyniškai kalbančioje aukštosios miesto kultūros aplinkoje, romėnų Afrikoje. Panašiai kaip klasikinių Atėnų oratorius, norėdamas save išaukštinti, jis kreipėsi į mylimuosius berniukus savo jaunatviškų poemų žodžiais. Jo kalba – atsakymas į pagrindinį kaltinimą – buvo pasakyta išsilavinusio romėnų valdytojo akivaizdoje.[6] O štai Artemidoras veikale apie sapnus skiria „natūralų" ir „nenatūralų" seksą: lesbianizmą jis priskiria prie nenatūralaus sekso, o vyrų homoseksualumas, jo manymu, nėra nenatūralus dalykas. Savo asmeniniuose užrašuose imperatorius Markas dėkoja dievams už tai, kad „nelietė Benediktos ar Teodoto", mergaitės ar berniuko, kai buvo jaunas. Jis nemano, kad santykiai su vienu iš jų būtų didesnis galimas blogis, nei santykiai su kitu. Pagonys smerkė vyrų prostituciją, homoseksualumui taikydami tam tikras sankcijas ir pabrėždami politines tikro piliečio idėjas.[7] Klasikinių Atėnų įstatymai baudė piliečius vyrus, kurie pardavinėjo savo kūną ir paskui drįsdavo kandidatuoti į valstybės postą ar kreiptis į tarybą: už tai būdavo baudžiama mirties bausme, taip pat ir už sąvadavimą, nors kiti Graikijos miestai galėjo būti kur kas atlaidesni. Tarp romėnų priimtiniausi homoseksualūs santykiai buvo piliečių aktai su vergais arba užsieniečiais. Ankstyvoji romėnų teisė, apie kurią teturime tik miglotų liudijimų, atrodo, buvo numačiusi bausmes už bet kokią homoseksualią veiklą tarp piliečių. Krikščionių autoriai vis dar darė nuorodas į šią teisę, nors yra aišku, kad ji jau kurį laiką nebeveikė normaliame politiniame gyvenime. Romoje, kaip ir Atėnuose, buvo specialūs būdai išreikšti pasibodėjimą tais, kurie atliko pasyvių partnerių vaidmenį ho-

moseksualiame akte. Klasikiniuose Atėnuose visiškas asmens fizinis atsidavimas tapdavo priežastimi jį išjuokti. III a. po Kr. viduryje romėnų įstatymai numatė griežtas bausmes už vyrų prostituciją, taip pat reikalavo konfiskuoti pusę turto iš piliečio, kuris noriai atsidavė kitam vyriškiui. Apie atvejus, kad paklusti būtų verčiama jėga, nėra žinoma.

Dėl istorinių sąsajų, o gal ir mandagiai išsisukinėdami, ilgą laiką savo homoseksualumą romėnai įvardydavo kaip „graikišką meilę". II a. po Kr. graikų kultūra pasiekė aukščiausią klestėjimo tašką, ir kur tik randame literatūrinį liudijimą apie besitęsiantį „pseudo-homoseksualumą" – nenuilstamose Artemidoro sapnų analizėse, literatūriniuose dialoguose apie dalinius lytinių santykių su vyru ar moterimi privalumus, – ten jis išaukštinamas arba laikomas savaime suprantamu dalyku; iki pat 380 m. jis tarpo Antiochijos mokyklose, puotose ir viešajame jos gyvenime.[8] Homoseksualūs santykiai nesiribojo tik graikų pasauliu. Šiais santykiais užsiiminėjo ir kitos įvairių kultūrų tautos. Krikščionis Tatianas, gerai pažinojęs Romos miestą, rašė: „Romos gyventojai pederastiją laiko ypač privilegijuotu dalyku ir mėgina suburti berniukų bandą tarsi besiganančių asilių bandą." Nacionalinių charakteristikų sąrašuose pederastija buvo minima kaip ypatingas skiriamasis Galijos gyventojų bruožas.[9]

Prieš susituokiant, jaunuoliui buvo galima santykiauti su vergais ar prostitutėmis. Nors į šį palaidumą buvo žiūrima nepalankiai, tačiau jo ribos nebuvo griežtai apibrėžtos. Šis poelgis kėlė nerimą tėvams, tačiau ne kaip praktika, mat šia praktika užsiiminėjo ir vedę vyrai, bet dėl to, kad brangiai kainavo, – „tiksli analogija šiandien [1939] būtų iš lažybų srities."[10] Kalbant apie merginas, tai, kad įstatymai numatė bausmes už ištvirkavimą, leistų manyti, jog buvo reikalaujama, kad jos išsaugotų savo mergystę pirmiesiems partneriams vyrams. Tačiau dažnai merginos ištekėdavo labai jaunos, taip supaprastindamos ikisantuokinio tyrumo išsaugojimo problemą. Ankstyva merginų santuoka pagrįstai buvo aiškinama santykiniu jų trūkumu, kurį lėmė tai, jog daugiau būdavo pametama kūdikių mergaičių negu berniukų. Linkstama manyti, kad Egipte pamesti vaiką nebuvo įprastas dalykas, tad kaip tik Egipte būta akivaizdžiai mažiau ankstyvų santuokų. Kai kurias pamestąsias aukas išaugindavo kitos šeimos, idant vėliau šios aukos patenkintų trūkstamų vergų poreikį. Graikų pasaulyje vyko nuolatiniai ginčai dėl finansinių teisių tų žmonių, kurie išaugindavo beglobius „pamestinukus" ir paskui juos atiduodavo kitoms šeimos, o romėnų teisė į kompensacijos mokėjimą žiūrėjo palankiau.[11] Vaikų pametimo reiškinį atspindi ir kai kurios graikiško tikrinio žodžio *Kopreus*, „iš mėšlo krūvos", vartosenos.

Vaikų pametimas – tik vienas iš reprodukcijos reguliavimo būdų. Laisvai praktikuojamas buvo ir abortas, o medicininiai šaltiniai klasifikavo „kontracepcijos" metodus, atliekamus prieš pradedant lytinį aktą.[12] Šias dvi praktikas – abortą ir kontracepciją – skirianti riba vis dėlto dažnai buvo neaiški, – ypač kalbant apie vaistus, kurie buvo vartojami nepageidaujamam vaikui „sustabdyti". Gimdymų apribojimas taikytas ne tik vargingesnėms klasėms. Palikimo dalybos buvo visuotinai įprastas dalykas. Kadangi kelis vaikus užauginęs, tur-

tingas žmogus savo turtą turėjo išdalyti dalimis, savo įpėdinių skaičių jis dažnai apdairiai planuodavo. Įprastas gyvenimo faktas buvo nesantuokiniai vaikai, mat visokio amžiaus vyrai leisdavo meilės naktis su savo vergėmis.[13] Tačiau jų vaikai paveldėdavo vergišką savo motinos statusą, o kiekvieno, kuris buvo gimęs iš laisvų tėvų, teises ribojo paveldėjimo ir socialinio statuso įstatymai. Mus pasiekė labai nedaug žinių apie tai, jog turtingų sutuoktinių poros būtų susidūrusios su abejotinos tėvystės problema, – netgi tada, kai sprendžiamas buvo paveldėjimo klausimas. Atrodo, kilmingoji aristokratija turėjo karaliaus Eduardo laikų dovaną suvaldyti savo seksualinius nuotykius, kurių vaisius šiai ar taip labai sunku atsekti.

Tik kelios moterys, jei išvis tokių būta, norėjo likti senmergėmis. Santuoka paprastai būdavo susitarimo tarp dviejų partnerių dalykas, patvirtintas patikimų liudytojų akivaizdoje. Gyvenant santuokoje, neištikimybė iš esmės buvo suvokiama kaip moters padarytas nusikaltimas, o ištekėjusios moterys paprastai tapdavo dvigubo moralės standarto aukomis.[13A] Tačiau seksualiniai žaidimai ir joms nebuvo draudžiami: lytiniai santykiai su moterimis – tvirtino tokių santykių šalininkas viename literatūriniame „dialoge" apie meilę – leidžia patirti abipusį pasitenkinimą. Susituokusios poros galėjo lengvai skirtis, kai partneriai įžeisdavo vienas kitą, „na, jei tik netikime pranašu Teiresiju ir, kaip kad jis, nemanome, kad moters malonumas – didinti vyro malonumus."[14] Gydytojams gerai buvo žinoma, kad ir moterys patiria malonumą iš sekso, ir jie net bandė apibrėžti pasitenkinimo koncepciją, ją siedami su simultanišku orgazmo patyrimu. Galenas pritarė vyraujančiam požiūriui, kad moterys irgi gamina spermą, kad spermos buvimas moters kūne leidžia jai patirti didesnį malonumą lytinių santykių metu ir kad tai taip pat teikia pasitenkinimą vyrams. Tai netgi teikdavo malonumą eunuchams, su žinančiojo išmanymu tvirtino Galenas: „ir tu neieškosi aiškesnio įrodymo už šį."[15]

To meto santuokose į akis ypač krenta didelis sutuoktinių amžiaus skirtumas. Vyresniu partneriu dažniausiai būdavo vyras ir dėl to moterys, kurios išliko gyvos gimdydamos, galėjo iš anksto nuspėti galimą savo ankstyvą našlystę.[16] Antra santuoka buvo dalykas, kėlęs įvairių prieštaringų vertinimų[17]. Kartais vertinimai suskamba ir iš lotyniškų epitafijų, – šaltinių, kuriuose vieniems dalykams buvo linkstama suteikti ypatingą svarbą, o kitus nuslėpti kaip asmeniui garbės nedarantį jo bruožą. Aibė pavyzdžių, – dvidešimt aštuonios epitafijos byloja apie moteris, kurios liko našlauti; kartais dar aiškiai nurodoma, kad ji liko ištikima savo pirmo vyro meilei. Vergilijus atvirai žaidė šiais jausmais, spręsdamas Didonės našlystės dilemą. Tačiau trisdešimt viena epitafija visiškai atvirai byloja apie antrąją moters santuoką, – beje, kai kurios tų epitafijų įrėžtos antkapiuose, kurie yra vyro ir viena po kitos ėjusių jo žmonų antkapiai. Epitafijose išties vartojamas moterį išaukštinantis posakis „moteris, turėjusi vieną vyrą" (*univira*), tačiau šis žodis ne visada reiškė visą gyvenimą trukusią našlystę. Šis žodis galėjo reikšti ir ištikimybę gyvenant santuokoje, o ne visą gyvenimą trukusią ištikimybę vienam vyrui; šiuo žodžiu būdavo išaukštinama

žmona jos pačios ar jos partnerio mirties atveju. Imperijos laikais vedybų įstatymai, veikę Romoje, reikalavo, kad našlės tų vyrų, kurie buvo miesto piliečiai, per dvejus metus ištekėtų antrą kartą. Žinoma, nemažas dėmesys buvo kreipiamas ir į tai, ką vyras veda: skaisčią merginą (*virgin*), našlę ar mergaitę (*girl*), kurią kažkas kitas jau buvo suviliojęs, – 330 m. astrologijos vadovėlis pakartotinai pabrėžia šį aspektą, kaip itin reikšmingą žmonių horoskopuose. Šie akcentai leidžia manyti, kad garbingesne buvo laikoma pirmoji santuoka su mergele (*virgin*), nors šaltiniai taip pat leidžia aiškiai suprasti, kad tokios santuokos nebūtinai tęsėsi tiek ilgai, kiek kitos.

Galiausiai santuoka buvo tik viena iš bendro gyvenimo socialinių formų. Vis dėlto ji buvo itin vertinama: įstatymai visaip rėmė vaikų auginimą ir palengvino nuosavybės perdavimą. Bet buvo ir daugybė vyrų, kurie gyveno su partnere kaip su „sugulove", juolab jei ji buvo kilusi iš kito socialinio sluoksnio, – šią „sugyvenimo" praktiką ypač palaikė įvairūs romėnų teisės aspektai.[18] Iki pat II a. pabaigos romėnų kariuomenės kariams neleista vesti, kol jie buvo tarnyboje; Egipto žemėje santuokas tarp romėnų, graikų ir egiptiečių draudė legalizuotas „apartheidas" – būdinga Romos imperijos taisyklė. Pradedant Augusto valdymo metais, griežtos bausmės imtos taikyti santuokoms tarp tų Romos piliečių, kurie priklausė skirtingiems socialiniams luomams. Į šią socialiniais prietarais apipintą teisę egzistavo paprastas, amžių senumo atsakymas: atsisakyti santuokos ir verčiau susidėti gyventi kartu. Ši sugyvenimo praktika neužtraukdavo jokios socialinės gėdos partneriams ir netgi vaikams, kurie gimdavo iš šio jų ryšio. Didžiausias romėnų teisės veikimo tarp provincijos gyventojų padarinys ir buvo išaugęs „nesantuokinių" vaikų skaičius. Be to, būta ir tokių vyrų, kurie vienu metu gyveno ir su žmona, ir su sugulove.[19] Nors vietos įstatymai ir skyrėsi įvairiomis detalėmis, tačiau susituokusių partnerių skyrybos iš esmės buvo jų susitarimo reikalas.

Norėdami suprasti, koks buvo privatesnis požiūris į šiuos dalykus, turėtume kreiptis į Artemidorą ir jo surinktą vertingą faktinę medžiagą.[20] Seksualiniai sapnai, kuriuos sapnavo jo klientai ir informatoriai, buvo tokio lygio, kuris pranoko moderniausio analitiko patirtį, sukauptą per visą jo gyvenimą. Antikos žmonės sapnavo viską, ką tik galima įsivaizduoti: lytinius santykius su savo vaikais, gyvuliais, tėvais, kailį ant savo penio, dantis ir burnas savo užpakaliuose. Artemidorą šie sapnai domino dėl jų pranašingos galios, o ne dėl jų diagnostinės svarbos. Jam teko sutikti ir tokių žmonių, kurie sapnavo lytinį aktą su vaikais, jaunesniais nei penkerių metų, arba save pačius kaip pasyvius partnerius lytiniame akte su gyvuliais; tuose sapnuose savo motinas jie regėjo pačiomis įvairiausiomis pozomis. O štai įtakingas žemvaldys, kurį Artemidoras gerai pažinojo, įbrido į skolas ir nusižudė, praėjus keliems mėnesiams po to, kai susapnavo lytinį aktą su pačiu savimi. Vargingiau gyvenę vyrai, kurie susapnuodavo, jog atlieka lytinį aktą su savo sūnumis, galėjo tikėtis didžiulių sąskaitų: todėl liaudavosi savo sūnus siuntę į mokamas mokyklas. Tėvai noriai sapnuodavo, jog atlieka lytinį aktą su savo ištekėjusiomis dukterimis; Artemidoras ge-

rai žinojo: po tokių sapnų turtingieji tėvai dažnai paskirdavo palikimo dalį savo dukterims, „kitaip nei iš pat pradžių kad buvo manę daryti." Gaila tik, kad nuosavybės ir paveldėjimo klausimus tyrinėję istorikai neįvertino šio nakties gyvenimo, taip reikšmingai įtakojusio dienos meto tikrovės modelius.

Tačiau ir budriame dienos gyvenime į šią seksualumo raišką nebuvo žiūrima kaip į begėdiškumą ar susivaldymo stoką. Mes galime žvilgtelti į pagonišką praktiką, kokia ji buvo tuoj po Pauliaus mirties jo gimtajame Tarse, skaitydami viešąją kalbą, parašytą šiame mieste apsilankiusio Diono.[21] Pauliaus gimtojo miesto gyventojams Dionas negailėjo piktų žodžių dėl jų gėdingo įpročio „šnopuoti". Dionas piktinosi: visame mieste, nelyg viešnamyje, buvo girdėti šio garso aidas, – šį garsą, kaip žinia, skleidė seksualinis miestiečių veikimas. Tačiau Dionas mokėjo ir pasišaipyti iš šio dalyko, ir susilaukti simpatijos, išryškinęs kontrastą, būdingą Viduržemio jūros kraštams: miestas, kuriame „vyrai šnopavo" viešnamiuose, taip pat buvo vieta, kur gatvėmis vaikščiojo moterys, nuo svetimų akių veidą dengdamos šydu. Ir vis dėlto netiesa būtų sakyti, jog prieš ateinant krikščionybei, pagonys gyveno nesuvaržytą seksualinį gyvenimą.[22] Viena trumpa replika Artemidoras pastebi, jog vyrai, kurie lankydavosi pas miesto prostitutes, patirdavo „gėdą" ir finansinius nuostolius. Svetimavimas buvo suvokiamas kaip nusikaltimas ir, jei žmonės nebūtų jautę jokių skrupulų, kai kuri vulgarioji literatūra būtų netekusi savo žavesio. II a. po Kr. Rufinas kūrė grakščias graikiškas epigramas apie erotinius nuotykius ir konfliktus: „Ar kas nors išmes savo moterį nuogą, kai atsitiktinai ją ras su meilužiu, tarsi jis pats nebūtų svetimavęs, tarsi būtų vienas iš Pitagoro mokinių?" Visa Rufino poemos esmė – būti įžūliai drąsia, bet ir panašia į gyvenimą.[23] Pagoniškas graikų pasaulis seksualumą bandė varžyti sudėtingais garbės ir gėdos principais. Pasidavęs „nesaikingumui" (*hybris*), žmogus peržengdavo ribas, o „drovumas" (*aidos*) buvo tai, kas neleisdavo jų peržengti, – tai fundamentalūs, tačiau sunkiai išverčiami terminai.

Homoseksualiems santykiams taip pat buvo nustatytos ribos. Nors šie santykiai ir buvo idealizuojami, tačiau taip apie juos daugiausia kalbėta tik iš asmens, kuris buvo aktyvusis parneris, pozicijų. Į aktyvųjį homoseksualumą gydytojai žiūrėjo kaip į natūralų dalyką, nors, Rufo (apie 100 m. po Kr.) požiūriu, šie santykiai ir buvo labiau sekinantys nei heteroseksualūs, nes buvo žymiai žiauresni.[24] Visai kas kita – pasyvusis homoseksualumas.[25] Pastarasis laikytas perversišku polinkiu ir dėl šio polinkio, kuris buvo lyginamas su pomėgiais moterų, „persekiojančių kitas moteris kone su vyrišku pavydu", priežasčių vyko gerai žinomi medicininiai ginčai. Vieni kalbėjo, kad tai esanti proto liga, kiti – kad gimstant atsineštas defektas, kuris tapo neišnaikinama piktžaizde nuo tada, kai radosi žmonių giminėje. Visuotinai buvo pripažįstama, jog nėra geresnio iškrypėlio už seną iškrypėlį: nepajėgdamas pats atlikti akto, jis turįs paklusti aktyviajam partneriui, nors jo geismas su metais darėsi vis stipresnis. Šios praktikos menkintojas viename literatūriniame dialoge apie meilę (apie 150 m. po Kr.) pasakoja: aktyvusis partneris ir „patiria išskirtinį malonumą", o

jo auka „iš pradžių kenčia skausmą ir ašaras, nors skausmas su laiku po truputį mąžta". Ir seni sukrešėliai, ir jais piktnaudžiaujantieji vienodai tapdavo užgauliojimo objektais. Nors miesto gimnazijai ir garsėjo kaip vieta, tinkama homoseksualiam romanui tarpti, vis dėlto priėmimo į juos taisyklės, jei remtumėmės vienu gerai žinomu pavyzdžiu (visų sutarimu, datuotinu apie 150 m. pr. Kr.), tarp daugelio kitų žmonių draudė priimti dar ir „pederastus". Gimnazijuose meilės aistros buvo leidžiamos tik garbingiems mylėtojams.[26]

Šias socialines konvencijas rėmė teisė, religija ir filosofija. Žiūrint teisės požiūriu, tas konvencijas sudėtingesnėmis pavertė romėnų santuokos įstatymai, kuriuos paskelbė imperatorius Augustas ir kurie – su dažnais patobulinimais – veikė per visą šį laikotarpį. Drąsindami gimdyti vaikus ir varžydami santuoką tarp tam tikrų socialinių sluoksnių, tie įstatymai taip pat nurodė bausmes už nesantuokinius meilės ryšius ir svetimavimą: griežtindami tuos įstatymus, trečio amžiaus imperatoriai vartojo tokią frazę kaip „mūsų laikų tyrumas."[27] Vedęs vyras buvo baustinas įstatymais numatyta bausme, jei mylėjosi su kita laisva, aukštą padėtį visuomenėje užimančia moterimi (padarydamas nusikaltimą, įvardijamą *stuprum*): jis taip pat būdavo baudžiamas, jei pavykdavo įrodyti, kad toleravo savo žmonos neištikimybę.[28] Beje, šie griežti įstatymai taikyti tik Romos gyventojams, tad jie nebuvo visuotiniai. Severų laikais kaip į nusikaltimą žiūrėta ir į abortą, bet tiktai tuo atveju, jei jo atlikimas pakenkdavo vyro interesams. Tačiau savaime abortas nebuvo laikomas nusikaltimu.[29]

Švelnesnės ir įvairesnės buvo religinės sankcijos. Daugelyje pagoniškų kultų būta seksualinio švarumo taisyklių, kuriomis vadovaujantis buvo sprendžiama, ar leisti žmogui įeiti į šventyklą, ir kartais – ar leisti jam dalyvauti garbinimo apeigose.[30] Apskritai kalbant, tos taisyklės į šventyklą įeiti draudė žmonėms, kurie neseniai turėjo lytinių santykių ar juolab tiems, kurie nusižengė neištikimybe, tačiau šis draudimas paprastai netrukdavo ilgai. Iš klientų, atvykstančių į garsiąją Asklepijaus šventyklą Pergame, reikalauta, kad, prieš nugrimzdami į miegą, jie dvi dienas susilaikytų nuo sekso, kitur – vieną dieną arba užtekdavo ir greito apsiplovimo. Į šį seksualinio švarumo reikalavimą įvairiose kultų vietose buvo žiūrima skirtingai, tad mums sunku kaip nors apibendrinti ilgą laiką vykusius pasikeitimus. II a. pr. Kr. pabaigoje viešo kulto, atliekamo Pergame, taisyklės reikalavo vieną dieną prieš šį kultą susilaikyti nuo lytinių santykių su savo žmona ir dvi dienas – nuo lytinių santykių su kieno nors kito žmona. Tačiau tuo pat laikotarpiu iš žmonių, norinčiųjų dalyvauti privačiame kulte Lidijoje, reikalauta, kad jie pasižadėtų turėti lytinius santykius tik su savo žmonomis arba, jei buvo viengungiai, su netekėjusiomis moterimis, kurios jau nebuvo mergelės. Šiuo atveju taisyklės jau panėšėjo į elgesio kodą, nors šis kultas, mūsų turimomis žiniomis, buvo išskirtinis. Amžiams bėgant, iš savo garbintojų dievai jau niekada nepareikalavo ko nors daugiau.

Šie draudimai formavo būseną, kurioje pagonims geriausiai derėjo kreiptis į savo dievus. Draudimai buvo suformuluoti negatyviai ir skirti galioti ribotą laiką: jei jie nebūtų buvę užrašyti ir atvirai išstatyti, žmonės paprasčiausiai galėjo

jų iš viso nepastebėti. Iš tų, kurie jų paisė, draudimai niekada nereikalavo nuolatinio susilaikymo. Tačiau pagonių žynystė kartais iš tiesų reikalavo kur kas daugiau. Kai kuriuos kultus atlikdavo tik mergelės žynės arba moterys, kurios negyveno seksualiai aktyvaus gyvenimo[31]. Buvo sunku būti tikru dėl jų seksualinio elgesio ir mes jau matėme, kaip, kreipiantis į orakulus, buvo bandoma išspręsti šias problemas. Retai kada iš jų buvo reikalaujama ilgalaikės skaistybės ir vis dėlto apie šį reikalavimą – bent miglotai – byloja įrašai iš įvairių imperijos zonų. Romoje Vestalės mergelės veikė per visą pagonišką Antiką ir netgi aiškiai suvokė, kad šis jų pasirinkimas yra „dieviškas". Libane buvo rasti du įrašai, užrašyti antro amžiaus stiliumi, ir tie įrašai mini mergelę, kuri ne tik tarnavo vietinės šventyklos dievui, bet ir tapo sirų deivės pranaše[32]. Pirmame įraše minima, jog „dievo įsakymu" ji dvidešimt metų nevalgiusi duonos; antras įrašas išaukština ją už jos tarnystę ir pažymi, jog ji gyvenusi „šimtą metų". Vis dėlto ilgalaikė skaistybė buvo retas atvejis, tad nesunku suprasti, kodėl žmonės Stobuose kreipėsi į Klaro Apoloną, prašydami išaukštinti jų ilgai tarnaujančią „tyrąją" žynę Priską. Kitame Makedonijos mieste Peloje Priskos amžininkė Aleksandra gyveno kaip mergelė dvidešimt septynerius metus ir paskui ištekėjo; bet ištekėjusi teišgyveno tik aštuonis mėnesius su puse.[33] Įžadą ji buvo davusi „paliepus Efezo Artemidei" – didžiajai deivei, kurios kultas paplito Makedonijoje ir kitose imperijos provincijose. Šis paliepimas reiškė tai, kad Aleksandra, dar būdama mergina, turinti pasišvęsti deivei; apie tokias mergeles, kulto apeigų patarnautojas, nemažai sužinome iš vaizdingo romano „Leukipė ir Kleitofonas".

Vis dėlto Aleksandra padarė tai, ką padaryti galėjo visos mergelės žynės – ji perėjo į gyvenimą santuokoje. Romoje Vestalės mergelės tarnaudavo mažiausiai trisdešimt metų, – toks buvo nustatytas terminas, po kurio jos galėjo tekėti už vyriškio. Nedaug kas tai darė, mat iš pradžių jos buvo paimamos į „nelaisvę" neturėdamos dešimties metų ir tapdavo laisvos tik tada, kai geriausi metai gimdyti jau būdavo praėję. Jei jos tikrai ištekėdavo, šis žingsnis joms kartais atnešdavo nelaimę, – kaip kad byloja trumpa Aleksandros santuokos istorija.[34] Tik keli egzotiški Rytų kultai žengė toliau, reikalaudami žynių, kurie fiziškai būtų eunuchai. Graikų-romėnų pasaulis skaistybę, kuri siejosi su žynyste, visuotinai gerbė, o savęs kastracija čia buvo plačiai kritikuojama. Nepaisant to, kastracijos griebdavosi net ir tie žmonės, kurie buvo išauklėti aukštesnių kalbų ir kultūrų terpėje. Altoriaus įrašas, padarytas Lekture 239 m. kovo 24 dieną, pasakoja, kaip viena ponia „perėmė potenciją" (*vires*) iš kažkokio Euticho. Įrašo žodžiai aprašo emaskuliacijos procesą ir, kadangi pagal Atčio kultą toji kovo 24-oji buvo „Kraujo diena", tikriausiai vyko Euticho – dievų tarnystei pasišvenčiančio žynio – kastracija. Moteris gavo jo lyties gabaliukus.[35]

Be šių kelių kontroversiškų žynystės atvejų, susilaikymo ir askezės, kaip elgesio idealų visam gyvenimui, reikalavo tik kai kurios filosofijos mokyklos. Pati pirminė jų paskata buvo „gyvenimo pagal prigimtį" koncepcija ir siekis suvaldyti aistrą ar ją išrauti, vadovaujantis protu. Kai kurie filosofai užsipuolė aborto ir „nenatūralaus" homoseksualumo praktiką, kartu reikalaudami, kad lyti-

niai santykiai vyktų tik natūralia proga, t. y. apsisprendus pradėti vaikus. Kiti kalbėjo, kad idealus gyvenimas – tai gyvenimas, laisvas nuo bet kokių aistrų, o susilaikymo etiką rekomendavo kiekvienam, taip pat ir vedusioms poroms.[36] Nepaisant to, būta didžiulės požiūrių įvairovės netgi vienos ir tos pačios mokyklos viduje[37]. Antai kai kurie stoikai reikalavo radikalaus lytinių santykių apribojimo, o stoikas Epiktetas savo sekėjams siūlė švelnesnę etiką: „Jei tik galima, išlik tyras iki santuokos; laikykis to, kas teisėta; nebūk bambeklis ir nesmerk tų, kurie nuolaidžiauja; stenkis liautis galvojęs apie tai, kad tu to nedarai". Įprasta aplinka kalboms apie meilę ir santuoką buvo žavingas filosofų mokinių, draugų ar artimųjų ratelis. Jaunai ką tik susituokusiai porai Plutarchas siuntė priežodžiais tapusius pamokymus apie gerą vedybinį elgesį, tuo tarpu Porfirijas į savo laišką pagyvenusiai kito vyriškio žmonai, kurią pats vėliau vedė, įterpė patarimą apie tai, kaip gesinti seksualinę aistrą. Ar šio tipo literatūra buvo skirta tik žavėti jos skaitytojus ir teikti jiems smagią pramogą? Kai skaitome apie tai, kaip Plutarchas jaunai porai rekomendavo lytinius santykius tik vaikams pradėti, kiekvienas galime klausti: ar ta pora kreipė nors menkiausią dėmesį į šį patarimą?[38] „Sakoma, kad katės tampa kaip pamišusios, užuodusios saldų aliejaus kvapą [...], panašiai moteris sujaudina ne kvepalai, o jų vyrų seksualiniai ryšiai su kitomis, tad būtų neteisinga jas nuliūdinti, iš jų atėmus šį mažytį malonumą." Tai žavūs prozos kūriniai, savo prancūziškais vertimais radę vietą XVIII a. suvedžiotojų bibliotekose, tačiau savo pamokymais niekaip jiems nekliudę gyventi savo *liaisons dangereuses* gyvenimų.

Filosofai taip pat buvo idealizuotos pagarbos homoseksualinei meilei paveldėtojai. Didysis neoplatonikas Plotinas nebuvo labai patenkintas, kai vienas retorikas jo mokinių grupei pasakė kalbą apie tai, kad mokinys turįs paklusti savo mokytojui, reikalui esant, leistis ir į sodomiją. Betgi šią temą plėtojo jau Platonas savo „Puotoje"[39]. Amžinas neatitikimas tarp filosofų idealų ir jų praktikos kėlė daugybę juoko. Šis juokas atsispindėjo ir kasdienėje buityje naudotuose meno kūriniuose: apie tai byloja keli pavyzdžiai, kurių iškalbingiausias – II a. vaza, ant kurios nupiešti filosofai, godžiai besivaikantys dailų berniuką.[40] Susivaldymo ir savikontrolės etika buvo skirta tik nedaugeliui, o ir pastarieji ne visada jos paisydavo. Be to, jų nusižengimai šiai etikai niekaip nelėmė pomirtinio jų gyvenimo. Nuosekliausi „susilaikytojai" tikriausiai buvo atletai, kurie tikėjo, kad, susilaikydami nuo sekso, pagerins savo sportinius rezultatus. Savo sapnų knygą Artemidoras baigė pavyzdžiu apie vieną atletą, kuris susapnavo, jog nusipjovė savo intymiąsias dalis ir tuoj po to buvo vainikuotas pergalės vainiku. Šį sapną atletas suvokė kaip ženklą, įspėjantį ir toliau išlikti „nesugedusiam", t. y. gyventi be lytinių santykių. Artemidoras žinojo ir šios istorijos pabaigą: laimėjęs kelias dideles pergales, atletas galop sulaužė šią savo taisyklę ir netrukus po to „gėdingai pasitraukė."[41]

Kadangi apie filosofų raštus, sukurtus imperijos laikais, žinome kiek daugiau, atrodo, galime teigti, kad laikui bėgant vis gausėjo tekstų apie susilaikymą. Panašų įspūdį galime susidaryti, skaitydami to laikotarpio graikų ro-

manus: ypač pabrėžtinai herojės skaistybė akcentuojama siužetuose dviejų romanų, kurie tikriausiai yra kiek vėlyvesni, t. y. abu parašyti ne anksčiau kaip apie 200 metus.[42] Vis dėlto minėtas įspūdis nėra pagrindas kokiems nors socialiniams apibendrinimams daryti. Be progų pragyvenimui užsidirbti, filosofai veikalus rašė nedidelei mažumai, kurios etinis idealas nebuvo jų amžininkų idealas, – romanų autoriai buvo ne ką daugiau reprezentatyvūs. Tai, ką sužinome tyrinėdami įstatymus, istorijas ir įrašus, verčia atmesti mintį apie tai, jog šiais tekstais monumentą sau statėsi plačiai vykęs pokytis pagonių seksualinėje praktikoje ar jų požiūriuose į seksualumą. Dauguma graikų medicinos veikalų autorių ir toliau tebetvirtino, kad aktyvus seksualinis gyvenimas yra naudingas asmens sveikatai. Kaip vėliau matysime, netgi moterys ginčijosi dėl skaistybės privalumų. Tarpe vyrų nebūta jokio ginčo. Galenas užsipuolė seną Epikūro teoriją, kad seksas bet kokiu atveju kenkia sveikatai. Per visus savo darbo metus Galenas matė aibę šią teoriją paneigiančių pavyzdžių.[43]

Galeno tvirtinimu, yra tokių žmonių, kuriems reguliarus seksas tiesiog būtinas, nes kitaip jų galvos tarsi prikimštos ir jų aistros užgesusios: „Aš pamačiau, kad šio tipo žmonės atsisako sekso iš drovumo", tokia yra jaudinanti jo įžvalga, „ir paskui jie pasidaro tingūs ir apatiški [...]". Galenas netgi pažinojo vieną vyrą, kuris prarado potraukį seksui, nes labai smarkiai sielvartavo dėl žmonos mirties, nors anksčiau „nuolat" juo mėgavosi, – nelaimėlio vyro geismas geste užgeso. Apmąstydamas šiuos žmonių nusiskundimus, Galenas priėjo prie išvados, jog visus tuos žmones kamavo vienas aiškus negalavimas – „spermos perteklius sulaikymas". Tad vėl pradėjus gyventi aktyvų seksualinį gyvenimą, tų žmonių sveikata kaip mat pagerėdavo, o kadangi moterys irgi gamina spermą, tas pats gydymo būdas turėjo padėti ir joms. Galenui teko sutikti ypač nesveiką našlę, kurią kamavo įvairiausi nerviniai skausmai, tačiau kai pribuvėja pradėjo masažuoti jos intymiąsias vietas, ji išleido „tirštą spermą" ir patyrė fizinį malonumą „tarsi lytiniame akte". Aišku, ji taip pat kentėjo nuo „sulaikymo". Net nedvejodamas Galenas pareiškė, kad „spermos sulaikymas" yra kur kas skausmingesnis ir rimtesnis negalavimas negu mėnesinių skausmai.

Jei Galenas būtų sutikęs krikščionių vienuolį ar vienuolę, jis tikrai žinotų, kokį gydymo būdą jiems paskirti. Šio pozityvaus požiūrio į seksą laikėsi ne jis vienas. Bendramintis gydytojas Rufas pripažino, jog seksas yra geras būdas gydyti paauglių melancholiją, epilepsiją ir galvos skausmus. Žinoma, čia nereikėtų persistengti, bet tai, pasirodo, lengvai pavyksta tiems žmonėms, kurie jau yra pratę prie sekso. Gerą formą jie turėtų palaikyti saikinga dieta ir mankšta, bet nieko, kas atimtų perdėm daug jėgų, – kaip kad imtynės ar iečių mėtymas. Galeno manymu, seksas – sekinantis dalykas, nes sperma sudaryta iš vitališkos sielos, o orgazmai reiškiasi kaip kraujo užvirimas vyro ir moters kūne. Rufas mokė, kad geriausia mylėtis lengvai pavalgius, o po sueities pailsėti ar eiti miegoti. Puikus būdas pasiruošti sueičiai – truputį lengvai pajodinėti arkliu.

Atsigręžti į šių autorių amžininkus krikščionis reiškia įžengti į visiškai kitokį pasaulį. Pasaulį, kur niekas per daug sau nesuko galvos dėl to, kaip išlaikyti

kūno skysčių pusiausvyrą ar kaip seksas gerina sveikatą ir kokie yra spermos sulaikymo padariniai – ir vyrams, ir moterims. Su šiomis problemomis krikščionybė nesusitapatino, seksualumo srityje ji veikiau siekė pažadinti permainas. Kartą ir tik kartą vienas pagonių mąstytojas užbėgo į priekį šiam krikščionybės tikslui. Sulaukęs žilos senatvės, Platonas svarstė apie tai, koks būdas būtų tinkamiausias apriboti seksualinius santykius ir išnaikinti homoseksualumą jo idealioje valstybėje. Platono pašnekovai jam pritarė: maža vilties tai pasiekti kitaip, kaip tik įvedus ypatingą sankciją – Dievo baimę.[44] Šis vėlyvojo Platono ketinimas ir buvo realizuotas atėjus krikščionybei.

III

Krikščionių mokymo apie seksualinį elgesį pagrindinė dalis tiesiogiai kilo iš žydų mokymo.[1] Kaip ir žydai krikščionys nepritarė ne vienai pagonių pasaulyje įprastai praktikai. Jie smarkiai kritikavo vaikžudystės ir vaikų pametimo praktikas, nors abi jos dar ištisus amžius veikė ir „krikščioniškoje" Europoje. Krikščionių mokymas – ten, kur jis buvo giliai įsisavintas, – padarė poveikį paveldėjimo modeliams: šis mokymas lėmė tai, kad buvo susilaukiama daugiau įpėdinių ir sukaupiami didesni turtai, net jei paskui tie turtai ir buvo padalijami į mažesnes dalis. Be to, krikščionys sekė Senojo Testamento įsitikinimais ir santuokinę neištikimybę tapatino su žmogžudyste, o sanguliavimą – su atsimetimu nuo Dievo. Kiek daugiau problemų kėlė besiformuojantis požiūris į abortą.[2] Mozės įstatymas reikalavo bausti tada, kai abortas sužalodavo motinos sveikatą; Išėjimo knygą išvertę į graikų kalbą, jos vertėjai kartu iškėlė ir įsčiose esančio vaisiaus klausimą, jo statusą apibrėždami įvairiai – kaip susiformavęs ar dar nesusiformavęs embrionas. Daugybė ankstyvųjų krikščioniškų tekstų abortą smerkė tiesiog kaip „Dievo kūrinio nužudymą", o kai kurie autoriai leidosi į ilgus svarstymus apie tai, kada tiksliai embrionas tampa gyva būtybe. Iš esmės taip jie sekė graikų įvesta perskyra tarp dviejų embriono egzistavimo fazių. Apie kraujomaišos santuokas ankstyvieji krikščioniški tekstai kalbėjo mažiau, nors krikščionybė greitai pasiekė ir tas imperijos sritis, kur broliams buvo įprasta vesti savo seseris. Tad kraujomaišos problemos 325 m. ėmėsi Antiochijos susirinkimas: brolių santuoka su seserimis čia buvo prilyginta žmogžudystei, o santuoka su dukterėčia tolygi svetimavimui, tad ir svetimavimo, ir kraujomaišos atveju būdas kaltę išpirkti buvo tas pats – gulėti kniūbsčiomis ir melsti atleidimo. Tokio pobūdžio nurodymas reikšmingai paveikė daugelio krikščionių šeimų gyvenimą, ypač graikų žemėje, Egipte ir Artimuosiuose Rytuose. Čia tas nurodymas lėmė tai, kaip buvo sprendžiami paveldėjimo klausimai, nors tie sprendimai ir nebuvo paremti grynai krikščioniškais motyvais. Našlės ar jaunos turto paveldėtojos ypač mėgo santuokas su artimu giminaičiu: galimas daiktas, kad, krikščionių susirinkimams pasmerkus tokias santuokas, vis daugiau našlių ryždavosi antrą kartą netekėti ir vis daugiau jaunų turto pa-

veldėtojų – išsaugoti skaistybę. O štai moters ir dviejų jos brolių santuoką, žinoma, pagrečiui, ankstyvasis susirinkimas (įvykęs apie 320 m.) nutarė bausti ekskomunika visam gyvenimui. Sunku pasakyti, kaip anksti šie mokymai pradėjo plisti bažnyčiose, tačiau visai tikėtina, kad fiktyvių „Andriaus darbų" (parašytų tikriausiai prieš 300 m.) autorius jau smerkė turtinguose aukštesniuose sluoksniuose įprastą santuoką su artimais giminaičiais.[3] Kalbant apie homoseksualumą, reikia pastebėti, kad Paulius ir jo ankstyvieji laiškai sekė gerai žinomu žydų požiūriu, kad tai esanti mirtina nuodėmė, galinti sukurstyti Dievo pyktį. Ši nuodėmė prišaukė žemės drebėjimus ir natūralias ligas, ką taip aiškiai iliustruoja Sodomos likimas. Tai, kad Evangelijos nepateikia jokio mokymo šia tema, dar nereiškia, kad jos šiai nuodėmei tyliai pritaria. Visi krikščionys ortodoksai gerai žinojo, kad homoseksualai eina į pragarą, kol moderniai nusiteikusi mažuma nepabandė priversti juos tai užmiršti.[4]

Nepaisant to, būta temų, kurias krikščionys ėmė traktuoti kiek kitaip nei buvo įprasta tarp žydų. Vieną tokių temų pasiūlė originali alegorija, kurią, regis, sugalvojo „Barnabo laiško" (apie 100 m.) autorius krikščionis. Jis klausė: kodėl Mozės įstatymas skelbia, kad kiškiai, hienos ir žebenkštys yra nešvarūs gyvūnai? Autoriaus aiškinimu, šie gyvūnai – tai tam tikri seksualinių ydų tipai, apie ką leistų manyti keisti jų elgesio įpročiai ir užpakalinės jų kūno dalies anatomijos detalės. Jau pagonių tyrinėtojai pastebėjo šiuos gyvūnų duomenis, o kai juos minėtasis krikščionių autorius pritaikė Mozės įstatymui interpretuoti, jam pavyko sukurti naują grupę vardų, tinkamų diskusijai seksualinėmis temomis. Anot šio autoriaus, kiškiai simbolizuoja homoseksualus, hienos – lytinio geismo apsėstus suvedžiotojus, tuo tarpu žebenkštys įvardija žmones, turinčius potraukį oraliniam seksui. Kaip tik dėl šių priežasčių Mozė juos prakeikė. Vėliau šis gėdingasis trejetas per krikščioniškąją literatūrą atkeliavo ir į Viduramžių autorių mokymus.[5]

Ši kalba apie nešvankius dalykus buvo gan nuosaiki palyginti su tikromis inovacijomis krikščionių mokyme – jų požiūriu į antrąją santuoką ir skyrybas.[6] Skelbdama šį požiūrį, krikščionybė nesistengė savo etikos derinti prie vyraujančios moralės ar tą etiką sušvelninti pagal tų laikų dvasią. Ji žengė anapus viso, ką praktikavo žydai ar pagonys, ir nuo to laiko jos mokymas paliesdavo žmonių sąžines.

Anot Morkaus evangelijos, Jėzus uždraudė skyrybas pamokymu, kuris nepaliko vietos jokioms išimtims ir didžiai suneramino apaštalus.[7] Jokia žydų gyvenimo praktika apaštalų nerengė šiam požiūrio radikalumui; netgi sekta, apie kurią sužinome iš Negyvosios jūros ritinių, neskelbė jokio panašaus nusistatymo prieš skyrybų praktiką. Nors moteris legaliai ir negalėjo inicijuoti šio šeimyninio pasikeitimo, tačiau kokie nors religiniai suvaržymai žydų santuokos nesaugojo nuo skyrybų galimybės. Helenizuotas žydas Juozapas pastebi (apie 80 m. po Kr.), kad skyrybos galėjo įvykti dėl „daugybės įvairių priežasčių", o jis pats, atrodo, išsiskyrė su savo žmona, kai ši jam tiesiog atsibodo. Jėzaus laikais, kaip ir mūsų laikais, labai laisvai žiūrėta į skyrybų praktiką. Tuo tarpu Jėzaus

mokymas kategoriškai kirtosi su šia praktika, kaip kad kertasi ir su mūsų laikų praktika. Nors vis dar diskutuojama pirmumo klausimu, vis dėlto atrodo, kad „leistinos išimtys", apie kurias kalba Mato evangelija, į paprastesnį originalo tekstą buvo įterptos gerokai vėliau. Tarp žydų ir pagonių šis skyrybų draudimas atrodė kaip tikra naujovė ir tapo nuolatiniu komplikacijų šaltiniu. Kai krikščionys imperatoriai pagaliau pabandė įstatymais apriboti skyrybas, jų pastangos žlugo, nes įstatymus buvo galima nesunkiai apeiti. Kaip tik tarp tų krikščionių, kurie glaudžiai tebebuvo susiję su žydiškomis savo šaknimis, IV a. pabaigoje vyskupas Epifanijus aptiko – savo paties pasibaisėjimui – norą toleruoti viena kitą keitusias septynias santuokas.[8]

Nėra žinoma, kad Jėzus būtų davęs kokį nors aiškų pamokymą dėl antros santuokos, mirus vienam ar kitam partneriui. Tiesa, buvo kelios žydų našlės, tapusios pavyzdžiu, kurį krikščionys idealizavo. Įkvepiantis pasakojimas apie herojišką našlę Juditą jau buvo paplitęs tarp graikų. O štai Luko evangelijoje sutinkame iš šventyklos nesitraukusią „pranašę Oną", žydę, kuri turėjo vyrą, su kuriuo „po mergystės išgyveno septynerius metus" ir, jam mirus, našlaudama sulaukė aštuoniasdešimt ketverių metų. Sakoma, kad ji buvo labai artima Dievui, o savo gyvenimo būdu tapo tikra ateities laikų pranaše.[9] Šv. Paulius, visiems laikams suformulavęs krikščionišką santuokos ir skyrybų idealą, leido suprasti, kad jo požiūrį įkvėpė Šventoji Dvasia, – jo ir amžininkų apaštalų nuomonės tikriausiai išsiskyrė. Paulius mokė: moteriai antrą kartą ištekėti, mirus jos partneriui, buvo netinkama, tačiau pateisinama, nors ir ne pati geriausia išeitis, – jei jau teka, tai ištekėti turėtų tik už vyro krikščionio.[10] Apskritai, vėlesni krikščionių autoriai, netgi Tertulijonas, liko ištikimi Pauliaus išdėstytiems prioritetams, o perfekcionistai ir toliau įrodinėjo, kad antra santuoka neturėtų būti leidžiama niekad – jokiomis aplinkybėmis.[11] Ganytojiški laiškai, nustatydami gerą normą, skelbė, kad krikščionių vyskupai gali vesti tik kartą. O ankstyvieji Bažnyčios susirinkimai „du kartus vedusiems krikščionims" uždraudė eiti bet kokias pareigas Bažnyčioje.[12]

Vis dėlto problema buvo pernelyg sudėtinga, kad kokiu nors vienu patarimu ją būtų galima išspręsti. Jeigu nekaltas partneris išsiskirdavo su neištikimu savo partneriu, ar galėjo jis arba ji antrą kartą vesti ar tekėti? Dauguma pirmųjų Tėvų pripažino, kad vyras, išsiskyręs su žmona, kuri jam buvo neištikima, tikrai galįs antrą kartą vesti (*Mt* 5, 32), tačiau ištvirkaujančio vyro žmona antrą kartą tekėti negalinti (*1 Kor* 7, 39). Nors ir atrodytų, kad tekstai prieštarauja vienas kitam, tačiau nėra abejonės, jog patiems geriausiems krikščionims Paulius patarė atsisakyti minties apie antrą santuoką. Šis mokymas buvo ypač aktualus visuomenėje, kurioje daug mergaičių ištekėdavo labai jaunos ir našlėmis tapdavo taip pat jaunos. Krikščioniškosios imperijos amžiais krikščionių epitafijose atsiranda naujas akcentas.[13] Seni lotyniški „moters, turėjusios vieną vyrą", pašlovinimai beveik visai išnyksta, nes ištikimybės be jokių skyrybų buvo reikalaujama iš kiekvienos krikščionės moters. Ir atvirkščiai, dažnesni tampa pašlovinimai tyros našlystės, – tos padėties, kuri tęsėsi ilgai – trisdešimt ar net

šešiasdešimt metų. Kaip jau matėme, šia reta ištikimybe susižavėdavo ir pagonys, nors niekas jų visuomenėje iš jų nereikalavo šito daryti; ši ištikimybė liudijo meilės jausmo ilgalaikiškumą, o vaikams šios ištikimybės dėka netekdavo turėti patėvio. Krikščionių apologetai pagonių auditorijai savo mokymą apie antrąją santuoką galėjo skelbti kaip pagarbos vertą dalyką. Tačiau našlystė buvo gerbiama ir dėl kitos priežasties: ne tik dėl to, kad reiškė ištikimą meilę velioniui vyrui, bet ir dėl to, kad reiškė pasitikėjimą Dievu.

Mokymai apie skyrybas ir antros santuokos privalumus drauge veikė ne vieną pagonišką praktiką ir vėlesniais laikais darė įtaką šeimos gyvenimui, kai į jį buvo įsileisti. Šių mokymų įtaka buvo matoma visur: sapnuose ir regėjimuose, bažnytiniuose paskyrimuose ir netgi geriausiuose kūriniuose, kuriuos parašė pirmieji krikščionys, pripažinę pagonių romanų vertę. Pagonių romanai aprašinėjo jaunų įsimylėjėlių išgyvenimus ir jų nukrypimus nuo savo aukštų idealų, o užmirštojo „Prisipažinimų" teksto, kuris priskiriamas Klemensui, turinys yra pabrėžtinai krikščioniškas. Sukurtas tikriausiai apie 200 m., šis tekstas nagrinėja senyvo vyro sielojimąsi dėl to, kad kadaise jį palikusi žmona tikriausia bus įklimpusi į ištvirkavimą, nes apie tai panašavęs jos horoskopas. Kaip tik tada šv. Petras jam išaiškinęs, kad astrologija yra tuščias dalykas, o ištvirkavimas esąs laisvos valios pasirinkimas. Žmona, kai grįžo pas vyrą, nebuvo padariusi nusikaltimo, „baisesnio už daugybę žmogžudysčių."[14]

Tie, kurie skelbė griežtus seksualinės etikos reikalavimus, taip pat buvo linkę prižiūrėti, kaip jų laikomasi. Antai vyrai, kurie toleravo savo žmonų ištvirkavimus, turėjo būti griežtai baudžiami, – teigė vyskupai, dalyvavę ankstyvajame susirinkime, kuris įvyko Ispanijoje apie 320 m. Ir nesvarbu, ar tie daug kentėję vyrai tai darė iš didžiadvasiškumo, ar rodydami krikščionišką atlaidumą. Tuo tarpu našlei būti sugundytai vyro, už kurio ji paskui ištekėjo, reiškė nusidėti, ir tai taip pat buvo baudžiama bausme. Vyrai čia nebuvo išimtis. Tad suprantama, dėl ko lotyniškai užrašytose krikščionių epitafijose negailima pagyrimų *virginius*, skaisčiam vyrui santuokoje, – nors šis lotyniškas žodis sutinkamas palyginti gan retai, tikriausiai dėl to, kad ši dorybė nebuvo tokia jau įprasta.[15]

O kokios progos buvo tinkamos lytiniams santykiams tiems krikščionims, kurie vis dėlto norėjo tai daryti? Štai Aleksandrijos autoriai palaikė filosofų įsitikinimą apie tai, kad derami yra seksualiniai santykiai „pagal prigimtį", t. y. santykiai, kurių tikslas – pradėti vaikus.[16] Suprantama, šis principas draudė seksą nėštumo metu, – šiam draudimui pritarė ir stoikai, nes tokiu metu užsiimti seksu reiškė žmogui pulti žemiau gyvulio. Tik Laktancijus, nors ir nepritardamas, leido tai daryti – iš būtinybės, o ne iš pasileidimo. Tekstai, parašyti iki Konstantino laikų, beveik nieko nekalba apie kontracepciją, tad tikėtina, jog tie, kurie pritarė „natūraliam" seksui, ją nesvarstydami atmetė. Kontracepcijos tema tikriausiai buvo svarstoma ir visuotinių ginčų prieš abortą metu, – pakanka prisiminti vieną aiškią šaltinio vietą apie nutrauktą lytinį aktą, kur šis kontracepcijos būdas vertinamas kaip gyvuliškas gnostikų įprotis. Senesni kontracepcijos būdai įgavo naują prasmę.[17] Pagoniškuose tekstuose rašoma, kad

gluosnių lapai, išmirkyti vandenyje, yra gerai žinomas kontraceptinis gėrimas – „vaisių naikintojas", kaip Homeras jį apibūdino. Atėjus krikščionybei, požiūris į šį kontracepcijos būdą radikaliai pasikeitė. Psalmininkas sako: „O savo arfas mes pakabinome ant gluosnių [...]". Vieno krikščionių autoriaus aiškinimu, arfos reiškė kūnus, o gluosniai – „tyrumą", mat „gluosnio žiedų, išmirkytų vandenyje, gėrimas užgesina seksualinę aistrą." Senasis pagoniškas kontracepcijos būdas dabar buvo suvokiamas kaip būdas visiškai nuslopinti seksualinį aktyvumą. Šis prasmės pasikeitimas reiškė ir kai ką daugiau. Jau iš pat pradžių netvarkingą seksualinį gyvenimą krikščionybė laikė ne ką geresniu dalyku nei išvis neturėti seksualinių santykių. Ji tapo globėja benykstančios Vakarų žmonių rūšies, – žmonių, kurie skaistybę saugojo nuo gimimo lig mirties.

Moderniojoje krikščionybėje yra daugiau nei 1 600 000 suaugusiųjų, davusių skaistybės įžadą. Apreiškimo knygoje Jonas jau regi dangų, pilną skaistuolių, iš kurių, jis sako, 144 000 yra vyrai, – jie giedojo giesmes, skambindami arfomis, ir buvo nesusitepę su jokia moterimi. Šie žmonės sudarė vieną grupę, – juos išvydęs, be jokio paaiškinimo Jonas suprato, koks yra jų tikrasis būvis[18]. Atėjus Prisikėlimo metui, tarp krikščionių nebus „nei vedančių, nei tekančių", kalbėjo Jėzus. Kai kurie krikščionys skelbė, kad šis laikas jau atėjo, o kiti galvojo, jog gera yra bandyti tą laiką priartinti. Siekdami šio tikslo, šiame gyvenime krikščionys ėmė plačiai įgyvendinti skaistybės idealą. Tarp šio idealo siekiančiųjų būta ir kelių kraštutinių kovos su pagunda būdų: antai Nikėjos susirinkimas uždraudė kunigystę tiems krikščionims, kurie iškastravo save; o Justinas pasakoja apie jauną krikščionį, kuris 130 m. kreipėsi į gydytoją Aleksandrijoje, prašydamas jį iškastruoti. Kadangi romėnų įstatymai neseniai buvo uždraudę kastravimą, gydytojas iš pradžių turėjo atsiklausti srities valdytojo, bet šis leidimo nesutiko duoti. Šis intriguojantis epizodas ne tik mena tuos beribius prašymus, su kuriais kreiptasi į romėnų valdytoją. Šis pasakojimas ypatingas ir tuo, kad jauno vyro tikslą Justinas iškelia kaip kažką, kas kelia pasigerėjimą.[19]

Paulius korintiečiams rašė: „Dėl mergelių aš neturiu Viešpaties įsakymo." Paulius ir jo skaitytojai buvo greiti užpildyti šią spragą. Moterys krikščionės pareiškė norą gyventi drauge kaip seserys, o susituokusių krikščionių poros skelbė ir praktikavo gyvenimo kartu, atsisakius lytinių santykių, idealą. Galimas daiktas, kad siriškai kalbančiose bažnyčiose buvo leidžiama krikštyti tik vyrus krikščionis, kurie buvo davę celibato įžadą[20]. Apie 172 m. Justino mokinys Tatianas iš Romos sugrįžo į Artimuosius Rytus nešinas mokymais, kurie visus krikščionis kvietė atsisakyti santuokos ir džiaugtis gyvenimu skaistybėje, – omeny čia verta turėti ir tai, kad Tatianas artimai pažinojo kelis Bažnyčios vadovus. Iš Euzebijaus sužinome, jog II a. viduryje Korinto vyskupas susirašinėjo su Knoso miesto Kretos saloje vyskupu, mokydamas šį atsižvelgti į silpnesnius krikščionis ir tyrumo naštos neužkrauti ant kiekvieno tikinčiojo pečių. Knoso vyskupas, atsakydamas Korinto vyskupui, paprašė, jog kitąkart šis atsiųstų dvasinio maisto suaugusiems, nes jo kaimenė nebegalinti toliau gyventi tokiose srutose, kol ateis pasaulio galas.[21]

Su šiais perfekcionistais bažnyčios skaitėsi. Tad ir mes neturėtume apeiti „apokrifų" bei romanų, su kraštutiniu priešiškumu kalbėjusių apie seksą. Šie tekstai tiko ne kiekvieno krikščionio skoniui. Vieną tokių apokrifinių tekstų – Pauliaus ir Teklės „Darbus" parašė ortodoksų Bažnyčios vyresnysis kunigas. Čia pasakojama apie tai, kaip Teklė, kilni mergelė, gyvenusi Ikonijuje, lyg pakerėta sėdėjo prie savo kambario lango ir klausėsi Pauliaus skelbiamos žinios, jog vyrai ir moterys turį visai atsisakyti sekso ir santuokos. Kaip žydų romanai, parašyti graikų kalba, šie pasakojimai daug literatūrinės formos dalykų perėmė iš pagonių romano. Tačiau pagonių romanų siužetus galėtume apibendrinti ne kaip „kas to nepadarė?", bet „kada jie tai darys?", o krikščionių romane sutuoktiniai iš gerų šeimų mokosi to niekada išvis nedaryti.[22]

Įtikinėjama buvo įvairiausiomis formomis. Ir Paulių, ir apaštalus galėjai matyti jauniems žmonėms ar net sužadėtiniams skelbiančius skaistybės, trunkančios visą gyvenimą, idealą. Šis paveikslas kaip toks nebuvo eretiškas, – gerokai toliau žengė trys „Darbų" tekstai. Juose pasakojama, kaip apaštalas išardė santuokas itin aukšto lygio visuomenėje, įtikinęs žmonas atsisakyti lytinių santykių. „Andriaus darbuose" vienai šios visuomenės moteriai apaštalas kalbėjo, kad santuoka esanti „nepadorus ir suterštas" dalykas, ir kad, atsisakiusi lytinių santykių, ji atitaisys Adomo nuopuolį, padarytą dėl Ievos. Kiekvienu atveju tokį santuokos išardymą įpykusioje pagoniškoje visuomenėje sekė apaštalo kankinystė.[23] Tikriausiai tas pats modelis kartojosi ir nebaigtuose apaštalo Jono „Darbuose", kur Jonas savuosiuose Kristaus regėjimuose tris kartus buvo atkalbinėjamas nuo santuokos. III a. viduryje pasirodę apaštalo Tomo „Darbai", tikriausiai parašyti sirų autoriaus, su ypatingu entuziazmu skelbė gyvenimo be sekso idealą.[24] Jis sugalvojo kelis stulbinamus pasakojimus apie tai, kokį poveikį apaštalas padarė vakarų Indijos diduomenei: kaip viena žmona išbėgo iš savo vyro miegamojo, apsisiautusi lovos užuolaida ir naktį miegojo su savo aukle; kaip kita pora savo miegamajame vestuvių naktį išvydo Jėzų, aiškinantį, kad seksas esąs nepadorus dalykas ir kad santuokos niekad nederėtų siekti. Iš visų galimų svečių, susirinkusių į bendruomenės vestuvių pokylį, apokrifų apaštalas tikriausia būtų buvęs pats blogiausias svečias.

Vis dėlto žmonės skaitė šiuos pasakojimus, o laikui bėgant pernelyg lengvai buvo užmiršta abejotina jų kilmė. III a. viduryje, kaip matysime vėliau, šiuos pasakojimus ėmė plėtoti manichėjų eretikai, juos, savo ruožtu, naudoję savo pačių asketiniam idealui pagrįsti.[25] Iš visų „Ne-darbų", ko gero, labiausiai šiurpinantis yra krikščioniškas Petro „Veikimo" tekstas, kurį Augustinas citavo rašydamas prieš manichėjus, sekusius šiuo tekstu. Petro apokrife pasakojama apie vieną sodininką, kuris turėjo dukterį mergelę ir paprašė Petro už ją pasimelsti. Šis meldė Viešpatį suteikti jai tai, kas būtų „naudingiausia jos sielai", – tuoj po to sodininko duktė mirė. Šiam ėmus maldauti, kad jo duktė būtų jam vėl sugrąžinta, ji buvo prikelta, bet vėliau ją išprievartavo vergas, tarnavęs krikščioniui. Iš esmės jai pasisekė. Taip pat ir pats Petras turėjo dailią dukterį, kuri krito į akį turtingam pagoniui, kai kartu su savo motina maudėsi pirtyje.

Įdomu tai, kad tuo metu ji tebuvo tik dešimties metų. Pagoniui dar nespėjus jos išprievartauti, ji buvo ištikta paralyžiaus ir negalėjo pajudinti vienos kūno pusės: „Kaip Dievą myliu, – mėgo sakyti Petras, – tai išėjo į naudą jai ir man."[26]

Šie apokrifiniai tekstai ne ką mažiau buvo skaitomi ir žinomi, nei daugybė ortodoksinių tekstų. Tačiau kaip turėtume juos įvertinti? Paprastai juose vaizduojami apaštalai, pagonių valdytojų ir kilmingųjų žmonoms skelbiantys tyrumo idealą, o apaštalams pavykus pasiekti tikslą, įniršę vyrai juos nukankina. Bažnyčiose išties vykdavo aukšto rango moterų, net valdytojų žmonų, atsivertimai, – tyrumo idealu žavėjosi kiekvienas, tad bent jau šie romanai sudramatino modelį, kuris buvo gan tikėtinas. Mes nežinome, ar moterys juos skaitė, ir ar, jei sektume vienu aiškinimu, keletą jų net parašė, tačiau tų romanų žymiai radikalesnėse stebuklų ir maksimalizmo scenose atpažįstame aiškų skelbimą ir moralinį pavyzdį, kurie aiškiai skyrėsi nuo to, ką skelbė autentiški Apaštalų darbai. Šių romanų autoriai aršiai užsipuolė seksualumą ir nežadėjo nieko gero vedusiems tikintiesiems, jei tik šie nemes šito bjauraus reikalo.[27]

Šiuose romanuose pateikti argumentai, net jei ir buvo įvairių tipų, atitiko kelias gerai žinomas erezijas. II ir III a. daugybė eretikų grupių mokė, kad santuoka esanti Šėtono sumanytas dalykas ir niekuo nesiskirianti nuo sanguliavimo; kai kas ją laikė žemesniojo kūrėjo darbu.[28] Markiono sekėjai kalbėjo apie kūną kaip apie „kaltės lizdą"; pačiam Jėzui buvo priskiriami slapti pamokymai, kuriais jis neva prakeikęs vaikų gimdymą ir išaukštinęs androginišką žmogaus būvį Kūrimo metu. Anot „Egiptiečių evangelijos", Kristus kalbėjęs Salomei, jog visa taps žinoma, kai „tu nusimesi gėdos drabužius; kai du taps vienu kūnu ir, susijungus vyrui ir moteriai, nebebus nei vyro, nei moters". Atrodo, pirmame Rojuje lytys nebuvo diferencijuotos. Mažai žinomi Jėzaus žodžiai skelbė ateisiant tą laiką, kai „vidinis" ir „išorinis" pasauliai susikeis vietomis, lytiniai organai susijungs ir taip bus atkurtas senasis tobulumas.

Bažnyčios viduje ir už jos ribų šie aiškinimai susilaukė griežto pasipriešinimo. Keli eretikai gynė seksualinį nesaikingumą, ypač egzotiškasis Karpokratas, kurio septyniolikmetis sūnus parašė knygą, skelbusią seksualinio ir materialinio komunizmo idėjas. Taip radosi menkavertė krikščioniška spauda, – „inteligentiško, bet piktavalio paauglio keverzonės su pornografijos tendencijomis."[29] Tatiano ekstremizmui nepritarimą reiškė ortodoksai. Atmestas buvo ir „Pauliaus ir Teklės darbų" autorius. Dauguma krikščionių rašytojų tikrai neužmiršo pamokymo, jog aukščiausi idealai taikytini ne visiems, o kiekvienam pagal jo sugebėjimus. Mums lieka tik skaitytis su šiuo požiūriu, kuriam pagrindą padėjo pats Paulius. Šis požiūris aiškiai kirtosi su apokrifų apaštalų laukiniais įsitikinimais.

Vis dėlto būta atvejų, kai šie „Apaštalai", kaip ir eretikai, laikėsi švelnesnio požiūrio, leisdami iškilti dilemai. Nors jų argumentai ir buvo piktinantys, tačiau jų idealai ėmė panėšėti į gerai žinomą krikščionių perfekcionizmą. Apie situacijos sudėtingumą galime spręsti iš atsakymo, kuriuo, rašydamas laišką į Aleksandriją, Klemensas įvertino eretiškus mokymus.[30] Viena vertus, jis pa-

brėžtinai teigė, jog santuoka turinti būti labiau vertinama nei gyvenimas be santuokos, nes ji reikalauja apriboti egoizmą ir labiau atsisakyti savęs. Kita vertus, jis manė, kad santuokinis gyvenimas išmoko griežčiau priešintis pagundoms, mat su žmona, vaikais ir turtais randasi daugiau tokių žabangų. Kai Klemensas atskleidė, kaip jis pats supranta santuokinio gyvenimo idealą, paaiškėjo, kad tai gyvenimas be lytinių santykių, lyg broliui su seserimi. Klemenso tikslas buvo paprastas – nurodyti mąstymo kryptį labiau angažuotam krikščioniui, tam, kuris siekė kai ko daugiau nei eilinis tikintysis. Tačiau, nors ir sukritikavęs eretišką požiūrį į seksualumą, Klemensas laišką užbaigė reikšmingai kartodamas daugelį eretiško turinio minčių.

Taigi ir poetai, ir krikščionys nedaug ką tepasakė santuokos naudai. „Tebūna santuoka visų gerbiama", – rašė laiško žydams autorius, savo skaitytojus įspėdamas nesutepti santuokos patalo, bet kartu, ko gero, kviesdamas jos apskritai atsisakyti.[31] Svarstant santuokos temą, iš pradžių palankiausiai žiūrėta į tuos autorius, kuriems didžiausią tiesioginę įtaką darė žydiškoji aplinka. Tačiau po Klemenso mirties joks kitas krikščionių autorius nebeparašė nieko taip pozityvaus apie gyvenimą santuokoje ir netgi Klemenso pažiūroms jau nebebuvo vienareikšmiškai pritariama.

Kartaginoje Tertulijonas rašė įvairius traktatus prieš antrąją santuoką, ir tie traktatai buvo ypatingi tuo, jog argumentai čia nukreipti prieš bet kokią santuokos formą apskritai.[32] Tų traktatų tikslas nebuvo visai iškoneveikti santuoką, tačiau juose pateikiami argumentai iš tiesų krypsta šia linkme. Skaistybė iškeliama tiesiog kaip geresnis dalykas, o vedusios poros raginamos atsisakyti sekso ir pasirinkti būtent ją. 251 m. Kartaginos vyskupas Kiprijonas savo krikščionims aiškino, kad maro epidemija, ištikusi jų miestą, turėjusi savų privalumų, – ji leido krikščionėms mergelėms mirti nepalytėtoms. O štai krikščioniškame romane „Prisipažinimai" aptinkame argumentus, kurie galėjo būti naudojami viešose diskusijose. Sakydamas drąsią kalbą prieš astrologus „didžiulei miniai žmonių", susirinkusiai paklausyti ginčo, Petras priminė, kad šie „susitepę nuodėmėmis, nelyg derva [...]". Galbūt jūs tarsite: „Kai kas nors įsimyli, kaip jis gali sulaikyti save, net jei priešais savo akis regėtų liepsnos upę?" Petras atsako: tikri tikintieji pažįsta visą baimės galią: „Įsivaizduok žmones, atliekančius bausmes ir tai, kaip jie kenčia, ir tada suprasi, kokią galią turi baimė [...]"[33].

Tuo tarpu ortodoksinėse bažnyčiose į mergeles žiūrėta kaip į pasigėrėtinas krikščioniško gyvenimo normos liudytojas. Tertulijonas pasakoja, jog Šiaurės Afrikoje šias mergeles kartais paremdavo broliai krikščionys, apdovanodami jas dovanomis už jų gražų siekį.[34] Kalbant apie Rytų bažnyčias, mums pasisekė, nes yra išlikę ankstyvųjų laiškų „Apie skaistybę" siriškas tekstas, kuris tikriausiai parašytas dar prieš Konstantino laikus ir, sprendžiant iš šio teksto biblinių citatų, atrodo, datuotinas III a.[35] Dažniausiai, nors ir klaidingai, šis tekstas priskiriamas Romos vyskupui Klemensui. Teksto autorius ypač sielojasi dėl tų pavojų ir užgauliojimų, kuriuos patirdavo celibate gyvenantis „skaistus" vyras, keliaudamas iš vienos bendruomenės į kitą. Šį skaistiems vyrams ir moterims

rašantį autorių geriausia įsivaizduoti kaip celibate gyvenantį siriškai kalbančiai Bažnyčiai priklausantį krikščionį, kuris ypač sielojosi dėl savo tikėjimo brolių – „Sandoros sūnų" – elgesio.

Jis įspėja – skaistybė nėra dingstis girtis ir išpuikti. Tai patarimas, kuris mums primena, jog skaistybė gali būti ir ne kas nors kita, o vienas egoistiškiausių žmogaus idealų.[36] Minėtasis autorius perspėja – skaistybė taip pat nėra dingstis beatodairiškam laisvumui. Pateikdamas aibę įdomių detalių, jis išreiškia savo nepritarimą tam, jog skaistybės besilaikantys vyrai, gyvenantys su mergelėmis, keliauja su jomis po atokias vietas, noriai puotauja ir geria jų draugijoje pobūvių metu, lankosi jų namuose „norėdami aplankyti jas, paskaityti joms Raštus ar atlikti egzorcizmus." Pagoniškame pasaulyje jokia skaisti mergaitė nesileistų kada panorėjusi į tolimą kelią aplankyti nevedusio vyriškio; ir joks vyriškis vos panorėjęs negalėtų tiesiog įsibrauti į kitos šeimos moterų kambarius. Šie įspėjimai yra puikiausias to meto tikrovės komentaras: tai buvo mažų krikščionių grupių pasaulis, kur mergelės pykosi ir skleidė gandus, kur skubaus „egzorcizmo" griebtasi kaip progos susitikti su moterimis ir mokyti jas keisčiausių erezijų. Šios keliaujančios mergelės dažniausia kliaudavosi bendruomenės svetingumu, tad jos turėjo galybę laisvo laiko. Minėtasis autorius kritikuoja šį jų „dykinėjimą" ir priduria: egzorcizmas neturėtų būti atliekamas su ilga, daugiažode įžanga, tarsi būtų demonstruojama jo atlikėjo erudicija. Antrame tekste tas pats autorius aprašo savo paties įpročius. Kai jam prireikia nakvynės, atsidūrus kaime ar tik tarp kelių trobų, jis ieško brolio, gyvenančio celibate, arba, su deramu apdairumu, vedusių krikščionių šeimų. Jis vengia moteriškos draugijos ir teikdamas palaiminimą žiūri, kad jį priimti pasirengusių moterų dešinės rankos būtų paslėptos apsiaustuose, kaip ir jo paties rankos, kurias jos galėtų liesti tik per rūbą. Paskui jis klausia: ką gi daryti, patekus į itin retą pavojų: atsidūrus toli nuo savo bažnyčios, vietovėje, kur vieninteliai krikščionys – moterys? Jis ieškotų moteriškės, kuri būtų seniausia iš visų čia esančių krikščionių senių ir ramiai jos paprašytų atskiro kambario. Ši senolė pastatys jam žibintą ir duos visa, ko tik jam prireiks; tarnaujančios mergaitės, žinoma, yra gana nepatikimos. Ir galiausiai ką gi daryti, atsidūrus vietoje, kurioje gyvena tik vienas krikščionis ir tas krikščionis būtų moteris? „Mes čia nestabtelėsime, nesimelsime [...], tik spruksime iš tos vietos nelyg akis į akį susidūrę su gyvate." Atrodo, su nuodingos gyvatės ar pasiutusio šuns įkandimu seksualinę aistrą lygino radikalių pažiūrų žydų krikščionių sekta, save laikiusi pranašo Elchasajo sekėjais. Šios sektos veikimo vieta taip pat buvo Artimieji Rytai, ypač pietų Mesopotamija.[37]

Kas nors paklaus: „Iš kur visa ši beprotybė radosi?"[38] Tačiau daugelio to meto liudytojų akimis, skaistybės idealas visai neatrodė panašus į beprotybę. Viena iš įdomiausių veikalo „Apie skaistybę" autoriaus pastabų yra ši: celibate gyvenantiems krikščionims jis negaili priekaištų už tai, kad šie lankosi pagonių pobūviuose ir vakarienės metu dainuoja choruose, „giedodami Viešpaties giesmes svetimoje žemėje."[39] Atrodo, pagonims patiko ankstyvųjų Sirijos himnų

skambesys, jų ritmai ir nauja galia, ir jie pastebėjo, kad jų atlikėjos mergelės žavingos popiečio metą. 170 m. krikščionis Atenagoras parašė „Ambasadoriaus kalbą", adresuotą tikriausiai imperatoriams. Jis tvirtino: „Tikra tiesa, skaistybė priartina žmogų prie Dievo." Išsilavinusiems pagonių skaitytojams šis tvirtinimas turėjo skambėti kaip savaime suprantamas dalykas. Mes galime prisiminti vieną iš imperatorių – Marką Aurelijų, žmogų, kuris savo asmeniniuose užrašuose nesiliovė dėkoti už tai, kad, būdamas jaunas, susilaikė nuo lytinių santykių, ir kuris – tamsiausią pasaulio sutemų metą – lytinį aktą apibūdino tik kaip „vidinį trynimąsi ir gleivių išskyrimą su tam tikru spazmu." Kai tuo pat laikotarpiu Galenas, apsilankęs Romoje, pamatė čia gyvenančius krikščionis, įspūdį jam padarė jų – vyrų ir moterų – pasiryžimas susilaikyti nuo sekso.[40]

Graikų pasaulyje ši tema provokavo nuolatines diskusijas tarp gydytojų, o debatų apie moterų skaistybę aidai mus vis dar pasiekia iš Sorano Efeziečio raštų, parašytų pačioje II a. pradžioje.[41] Pagonių gydytojas Soranas „nuolatinę skaistybę" vertina kaip puikų gyvenimo būdą. Suprantama, būta ir gydytojų, kurie įrodinėjo priešingus dalykus, pateikdami pavyzdžius iš gyvenimo našlių, kurios ištekėjo antrą kartą ir džiaugėsi, kad tada lengvesnės tapo jų mėnesinės. Soranas pateikia analogijas iš gyvūnų pasaulio, – jį itin nustebino akivaizdus mergelių atsparumas ligoms. Anot jo, apie tai akivaizdžiai byloja mergelių, tarnavusių dievams, žynystė. Skaistybės idealą jis vertinęs dėl šios priežasties. Mums reikia tik prisiminti šimtametę mergelę žynę, kurią aukštino įrašai Libane.

Tačiau ši diskusija dar nėra įrodymas, kad amžininkai pagonys ėmė daugiau pritarti gyvenimui skaistybėje. Jau helenizmo laikais filosofai pripažino tyrumo vertę, netgi tyrumo santuokiniame gyvenime vertę, ir taip sužadino susidomėjimą pačia tyrumo tema. Kalbėdamas Soranas omenyje turėjo filosofus, o ne atskirų klientų polinkius; šiaip ar tai, tik keli žmonės galėjo kreiptis į jį patarimo, tad gydytojų nuomonės nebuvo plačiai žinomos. Šios nuomonės nebuvo ir vieningos. Kiti gydytojai pasisakė prieš skaistybę. Čia galime prisiminti Galeną, kuris jau minėtą labiausiai varginantį negalavimą – ir vyrų, ir moterų atveju – diagnozavo kaip „spermos sulaikymą".

Krikščionys skaistybės negrindė medicininiais argumentais, tačiau jie negalėjo nepastebėti akivaizdžios pagonių simpatijos tariamai jų „beprotybei". Na, o mes, matydami, kaip teigiamai pagonys vertino šį krikščionių idealą, ar galime sakyti, kad už šį idealą krikščionys apskritai buvo daug skolingi pagonių pavyzdžiui ir mokymui, kurį perėmė tada, kai pagonių pasaulyje pradėjo skelbti Evangeliją? Pagal šią teoriją, poslinkis tyrumo idealo link vyko platesniu mastu, o prie šio poslinkio prisidėjo ir krikščionybė, išryškinusi tą srovę, kuri tik latentiškai slypėjo jos evangelijų mokymuose. Žinoma, labai naudingi čia buvo ir pagonių argumentai. Pateikdami argumentų skaistybės naudai, tokie autoriai kaip Jeronimas iš tiesų rėmėsi nepripažintais pagonių filosofais, ypač Porfirijum, kurio veikalas „Prieš krikščionis" sulaukė anatemos krikščioniškoje imperijoje, tačiau jo „Apie susilaikymą" tapo slėpininga aukso gysla krikščio-

nių rašytojams.[42] Ir pagonys, ir krikščionys reikalavo, kad, prieš artinantis prie Dievo altoriaus, būtų praktikuojamas susilaikymo tarpsnis. Tik Paulius buvo pats pirmasis, kuris patarė, kad prieš minėtą veiksmą turėtų eiti intensyvios maldos laikas. Origenas netgi teigė, kad žmonės neturėtų melstis lovoje, nes tai vieta, skirta mylėtis. Šie skrupulai yra plačiai paplitę žmonių visuomenėse, o kalbant apie krikščionis, šių skrupulų įkvėpimo versmės turėtume ieškoti tik žydų Rašto palikime.[43]

O gal pagonių mergelių kunigystė Bažnyčiai tapo pavyzdžiu, drąsinusiu krikščionis pranokti su jais konkuravusių pagoniškų kultų praktiką[44]? Aišku tai, kad krikščionių Bažnyčiose skaistybė užėmė savitą vietą. Iš Bažnyčios kunigų nebuvo reikalaujama celibato, – jo imta reikalauti tik IV a. Apie kunigus eunuchus, buvo manoma, kad savęs kastravimas krikščionių nepadaro tinkamų kunigystei, – sekant Nikėjos susirinkimo mokymu, save iškastravę krikščionys pripažinti netinkamais kunigystei. Pagonių pasaulyje veikė įsakymas, reikalavęs, kad vestalės būtų mergelės, atpažįstamos iš simbolinio rūbo, jų teisės ir pareigos buvo įtvirtintos įstatymais, o krikščionės likdavo mergelėmis individualiu apsisprendimu ir savo noru. Šis jų būvis buvo jų pačių pasirinkimo dalykas, o ne vaikystėje joms primestas sprendimas. Mergelės, kurios tokiomis tapo „Efezo Dianos įsakymu", gali atrodyti kaip artima paralelė krikščioniškai praktikai, tačiau mergelėmis jos būdavo ne visą gyvenimą ir vargiai tikėtina, kad krikščionys būtų sąmoningai kopijavę pagonių kultų praktiką, kurią jie laikė demoniška. Į pagonių filosofiją jau nebuvo žiūrima kaip į „šaltinį", – pirmieji krikščionių mokymai apie skaistybę radosi iš pačių krikščionių, neturėjusių jokio artimo ryšio su pagonių filosofijos mokyklomis. Nors toks autorius kaip Tertulijonas ir griebdavosi pagoniškų analogijų, tačiau šios analogijos tik papuošdavo vieną ar kitą jo argumentą ir įsitikinimą, kurie rėmėsi visai kitais pagrindais[45]. Ko gero, pirmieji pagonys, tapę krikščionimis, galėjo nesąmoningai sutikti, kad skaistybė esanti švenčiausias viso gyvenimo idealas, nes šią skaistybės ir idealo sąsają jie jau matė savo gyvenime. Tačiau aiškūs krikščionių argumentai ir sąmoninga skaistybės motyvacija rėmėsi kitais pagrindais.

Pirminis šios „beprotybės" šaltinis buvo pats Evangelijos Jėzus. Buvo atmenami jo žodžiai, kuriais išaukštinęs eunuchus, „kurie patys save tokius padarė dėl dangaus karalystės" (*Mt* 19, 12). Graikiškai parašytoje Luko evangelijoje jis, atrodo, teigė, kad jo sekėjai turį „nekęsti" savo žmonų ir vaikų. Viename didžiausią įtaką padariusiame tekste (*Lk* 20, 35–36) jis tvirtino, kad krikščionys, kurie pasirodys verti dalyvauti aname pasaulyje, „neves ir netekės. Nebegalės jie ir mirti, nes būdami prisikėlimo vaikai, bus tolygūs angelams ir bus Dievo vaikai." Tereikėjo tik lengvai sukeisti akcentus ir santuokos atsisakymą imti sieti ne su anuo, bet su šiuo pasauliu. Šių tekstų mintį grindė ir paties Jėzaus pavyzdys bei jo motinos išskirtinis būvis. Jėzus niekada nebuvo vedęs ir, nors mūsų turimos žinios nėra išsamios, vis dėlto atrodo, kad trisdešimties metų žydas viengungis buvo retenybė to meto Palestinoje, išskyrus tą saujelę, kuriai įtaką buvo padariusi sekta, apie kurią sužinome iš Negyvosios jūros riti-

nių. Norėdami rasti kitų pavyzdžių, turėtume atsiversti smarkiai helenizuoto žydo Filono biblines interpretacijas.[46] Apie Marijos skaistybę drąsiai kalbėjo „Jokūbo evangelija", jau egzistavusi II a. pradžioje. Kūdikio gimdymas niekaip nepakenkė jos skaistybei: tuo suabejojusią Salomę pribuvėja paragino įkišti ranką ir patikrinti, ar ši tebesanti nekalta, ir dėl to Salomė labai smarkiai nudegė pirštus. Jeronimas toliau aiškino: „Kristus ir Marija – abu buvo skaistūs ir taip pašventino skaistybės modelį, tinkamą abiems lytims." Ir tikrai jie tai padarė: yra žinoma, kad tarp 360 ir 380 m. Romoje stovėjo didingi rūmai, kuriuose gyveno moterys ir keli vyrai; gyveno jie „nuolat ir griežtai pasninkaudami, nešiojo šiurkščius, netgi purvinus drabužius, nekreipė dėmesio į savo išvaizdą, vengė asmeninių patogumų, tokių kaip vonios, o svarbiausia – gyveno tyri [...]. Jų atsidavimas esmingai buvo nukreiptas į Jėzų."[47]

Ką tik atsiradę, šie Evangelijų tekstai tapo stipriu įkvėpimo šaltiniu. Frazė „eunuchai, kurie patys save tokius padarė dėl dangaus karalystės" paprastai buvo suprantama platesne prasme – kaip nuoroda į krikščionis, kurie santuokiniame gyvenime praktikavo skaistybę ar susilaikymą; tačiau frazė „tolygūs angelams" buvo aiškinama griežčiau, jos reikšmę siejant su krikščionių gyvenimu šiame, o ne aname pasaulyje.[48] Taip pat svarbus buvo ir garsusis šv. Pauliaus laiško korintiečiams skyrius (*1 Kor* 7). Atrodo, šiuo laišku Paulius atsakė į klausimus Korinto krikščionių, kurie ir patys skelbė susilaikymo reikalavimą, netgi taikydami jį vedusioms poroms. Nors ir palaikęs jų gražų idealą, Pauliaus atsakymas skambėjo švelniau: jo žodžiais, siekiant skaistybės idealo, reikėtų atsižvelgti į kiekvieno sugebėjimus, ir, jei žmonės neįstengia šiuo idealu sekti, jie turėtų tuoktis, idant neįpultų į ištvirkavimo nuodėmę. Sutuoktinis neturėtų atsakyti seksualinių malonumų savo partneriui, kuris šito nori, tačiau geriausiai būtų gyventi taip, tarsi neturėtum vyro ar žmonos, nes „laikas trumpas" ir „šio pasaulio pavidalas praeina". Paulius aiškiai sako, jog, būdamas nesusituokęs, krikščionis neprisiriša prie šio pasaulio reikalų ir gali neblaškomas atsiduoti Dievui. Taigi Paulius tvirtina: santuoka nėra blogas dalykas, tačiau, kaip galima spręsti iš minėto laiško, ji tėra antras pagal gerumą dalykas. O antai Petras turėjo žmoną.[49]

Kone kiekvienas vėliau rašęs autorius Pauliaus pamokymus ištraukė iš konteksto ir jo griežtą požiūrį pavertė dar griežtesniu.[50] „Gerai daro vyras, neliesdamas moters", – taip pradėjo laiško skyrių Paulius, atsakydamas korintiečiams. Tai žodžiai, išreiškiantys jo pamatinį požiūrį į santuoką. Šie Šv. Rašto tekstai padarė didžiulę įtaką. Antai Origenas pasakojo: kai kurie krikščionys „praktikuoja visišką skaistybę, kiti veda tik kartą, nes mano, kad asmuo, kuris veda arba veda antrą kartą, yra pasmerktas." Jei pastudijuotume siriškus ir eretiškus Raštų tekstus, aiškiai suprastume, kur slypi šių tekstų klaida.[51] Siriškai kalbančioje Bažnyčioje buvo plačiai naudojamas Tatiano evangelijos tekstas, – jo autorius sąmoningai pakeitė kelių evangelinių pasakymų prasmę ir tvarką tam, kad tiems pasakymams suteiktų asketinį turinį. Po Jėzaus sąlyginio sakinio „jei būsite tokie tobuli" Tatianas įterpė: „imk savo kryžių ir sek paskui

mane." Panašius teksto ir jo žodžių tvarkos pakeitimus mėgo daryti Markiono sekėjai, kurių skelbiamos etikos – ištisus šimtmečius dariusios lemiamą įtaką Rytų krikščionims – griežtai atmetė santuoką. Šis nesąžiningas elgesys su tekstais buvo gan gudrus ir labai reikšmingas: „mes dažnai nustembame, – daro išvadą šiuolaikinis tų tekstų tyrinėtojas, – pamatę, kaip, naudojantis paprasčiausiais būdais, buvo pasiektas milžiniškas rezultatas." Klemensas pažinojo graikų eretikus, kurie citavo Luko 14, 20: „Vedžiau žmoną, todėl negaliu atvykti", tam, kad įrodytų, jog santuoka krikščionims tapo kliūtimi dalyvauti Paskutinėje Vakarienėje. Keturi Tertulijono veikalai prieš antrąją santuoką tvirtai rėmėsi tomis pačiomis apgavystėmis: graikiško Naujojo Testamento tendencingu vertimu į lotynų kalbą, neabejotinų šv. Pauliaus tekstų iškraipymais ir klaidingomis nuorodomis į neegzistuojantį Senojo Testamento fragmentą.[52] Nors Paulius tvirtino, kad antroji santuoka nėra visiškas blogis, tačiau Tertulijonas šį jo teiginį aiškino apversdamas akivaizdžią tekstų prasmę. Tertulijonas troško pasakyti daugiau nei tai, ką bylojo natūrali Rašto reikšmė. Tad galime klausti: jis klydo nesąmoningai ar sąmoningai, siekdamas tam tikro tikslo? Dėl atsakymo į šį klausimą vis dar tebesiginčijama, bet tikriausia dauguma „klaidų" buvo tyčia padarytos tam, kad atitiktų jo bendrą požiūrį. Beje, spaudimą darė ir virtinė romanų, pseudo-darbų, „apreiškimų", slėpiningų „Evangelijų" ir Kristaus „pamokymų".

Klaidingai suprasti, šie tekstai didžiausią poveikį darė uoliausiems krikščionims, nors tai ir nėra pakankamas jų praktikos paaiškinimas. Kodėl tuos krikščionis taip uždegė pirmiausia šių tekstų autoriai ir klastotojai? Kodėl šie tekstai kėlė tokį susidomėjimą, o tekstų apie neturtą ir naudojimąsi turtais reikšmę buvo linkstama nuvertinti ar sumenkinti?

Pastaraisiais metais pasidarė lengviau atsakyti į idealo šaltinių klausimą, nors mes ir negalime tvirtinti, jog būta kokios nors tiesioginės kilmės ar idealų perimamumo. Jėzus celibatą prilygino angeliškai būsenai po Prisikėlimo ir davė suprasti, kad atėjus pasaulio pabaigai, geriau bus tiems, kurie nevedė ir netekėjo. Paulius taip pat buvo linkęs skaistybę sieti su neišvengiamu pasaulio pabaigos artėjimu. Kaip dabar žinoma, viena žydų sekta, veikusi Jėzaus laikais, griežtai atmetė įprastas seksualines etikas[53]. „Sandoros žmonės" iš Negyvosios jūros sektos buvo nusistatę prieš poligamiją ir dukterėčių bei dėdžių santuokas, t. y. prieš tai, ką praktikavo kiti žydai. Atrodo, šioje sektoje dar buvo ir vidinis branduolys, kuris laikėsi celibato, – šį branduolį sudarė vieni vyrai. Filonas pasakoja apie panašią kontempliatyvių žydų bendruomenę, veikusią už Aleksandrijos sienų. Liudydamas apie tai, ką pats savo akimis matė, jis pasakojo: ne tik vyrai, bet ir moterys čia gyveno celibate, maldos ir dvasinių pratybų gyvenimą; dauguma moterų buvo gan senos ir gyveno atskirose patalpose. Visai tikėtina, kad ši grupė buvo atšaka Kumrano sektos, apie kurią sužinome iš Negyvosios jūros ritinių. Tokių grupių galėjo būti ir daugiau, tačiau bent jau įvaizdžiai, kuriuos aptinkame jų tekstuose, didžia dalimi panašūs į celibatinio gyvenimo įvaizdžius, kuriuos vartojo siriškai kalbanti krikščionybė. Sunku pa-

sakyti, kiek sąmoningas ar tiesioginis buvo šis ryšys, tačiau tos žydų grupės celibatą jau suvokė kaip tobulumo modelį, – tinkamą žmonėms, esantiems toliau nuo Šventyklos kulto. Taigi pavyzdys buvo duotas dar prieš Jėzaus laikus.

Apie 300 m. krikščionis Metodijus kalbėjo: „Skaistybė buvo vėlyvas dangaus augalas."[54] Taigi dar prieš susipažindami su pagonių filosofija ar jų tyrumo idealu, kuriuo sekė pagonių žynystė, krikščionys jau galėjo šį augalą matyti išdygusį jų pačių gimtojoje dirvoje. Krikščionybės įkūrėjo idealai nebuvo tie idealai, kuriuos skelbė Negyvosios jūros sekta. Ir šis bendras šventumo modelis ties Jėzumi nesustojo, – jo akivaizdus pritarimas daug lėmė, kad šis augalas vėliau taip sužydėjo. O gal tuos idealus siejo kokie nors bendri vidiniai motyvai? Psichologiškai žiūrint, galima pastebėti, kad pirmieji krikščionys nuvertino materialų pasaulį ir taip savo kaltės bei frustracijos jausmus nukreipė vidun, į kovą su savo pačių kūno troškimais.[55] Tokį visišką „materialios visatos nuvertinimą" sunkiau būtų aptikti tarp ortodoksų krikščionių, netgi tarp Tėvų atsiskyrėlių. Tuo tarpu mes pirmiausia turėtume kalbėti apie sąmoningą motyvaciją, kurią pateikė patys krikščionys; po to galėtume nagrinėti papildomus praktinius klausimus ir galiausiai, su tam tikru atsargumu, pereiti prie galimos pasąmoninės paskatos.

Skaistybės iškėlimas buvo susijęs su optimistine teologija, kuri mus moko žiūrėti į šį idealą pozityviai.[56] Laikydamiesi skaistybės ar tyrumo idealo, krikščionys veržėsi į angelų būvį. Taip jie tikėjosi atitaisyti Nuopuolį, kuris įvyko dėl Adomo ir Ievos „klaidos", ir taip tikėjosi grįžti į belytę žmonijos būseną, kokia kad buvo pačioje Kūrimo pradžioje. Ir visai nesvarbu buvo, kurį iš dviejų biblinių Kūrimo pasakojimų autoriai rinkosi savo argumentams paremti. „Vyrą ir moterį sukūrė juos", skaitome pirmame pasakojime. Taigi mirtingieji kartą jau buvo dvi lytys viename asmenyje. Prieš Ievos sukūrimą, skaitome antrajame pasakojime, Adomas nepažino nei to, kas yra lytiniai santykiai, nei to, kas yra santuoka, o dėl šių dviejų dalykų atsiradimo kalta jo partnerė moteris. Kartu su seksu ir santuoka mirtis įžengė į šį pasaulį, o kai Prisikėlimo metu mirtis vėl bus nugalėta, nebeliks nei sekso, nei santuokos.

Praktikuodami skaistybę, krikščionys troško sugrįžti atgal į tą žmogaus būvį, kuris buvo prieš Nuopuolį, džiaugtis jų Išganymo vaisiais ir atgauti vaikišką širdies „paprastumą".[57] Skaistybės praktikavimas ugdė dvasios integralumą ir mokė pasitikėti vienu Dievu. Jei seksas asmens protą atitraukdavo nuo Dievo, tai susilaikymas nuo jo, kaip išsireiškė Kiprijonas, leido žmonėms „išsaugoti save laisvus Dievui ir Kristui." Taip pabrėžiant paprastumo ir dvasios integralumo dorybes, buvo pripažintas žmogaus gebėjimas tobulėti, smarkiai apribojus savo galimybių lauką. Išaukštinant šias dorybes, daug reikšmės nebuvo teikiama žmogaus gebėjimui gyventi sudėtingame pasaulyje, pasiekti trokštamus tikslus, kurie ne visada esti brandžiai pamatuoti, išplėtoti savo polinkius ir supratimo galią, įsitraukiant į kelias veiklas vienu ir tuo pat metu. Sugrįžti į vaikišką Rojaus paprastumą reiškė atsisakyti beveik visko ir nežinoti beveik nieko. Tad išeitų, kad dvasios integralumas tėra pavojingas, žmogų sumen-

kinantis mitas. Tačiau krikščionių rašytojai neteikė didelės reikšmės šioms žmogiškoms painybėms. 250 m. pradžioje vienas lotynų autorius, tikriausiai Romos vyresnysis Novacianas, rašė: „Skaistybė žmogų padaro lygų angelams: ji netgi leidžia pranokti angelus, nes moko kovoti su kūnu ir nugalėti prigimtį, t. y. tai, ko netenka daryti angelams. Tad kas gi yra skaistybė – argi ne nuostabi būsimo gyvenimo kontempliacija? Skaistybė nėra išskirtinis abiejų lyčių požymių turėjimas."[58] Praktikuodami skaistybę, krikščionys prilygdavo angelams, tiems savo varžovams, dėl kurių tikslaus statuso vis dar taip entuziastingai ginčijosi rabinai, tačiau apie kuriuos lemiamą sprendimą krikščionys išdėstydavo šv. Pauliaus žodžiais.[59]

Vienas dalykas – pramaninga vaizduote visaip išpuošti idealą, bet visai kas kita – patiems idealo siekėjams juo įtikėti. Ar iš tiesų savo siekį skaistuoliai suvokė kaip varžymąsi su angelais, kaip kad bylojo minėti tekstai? Juk skaistybės siekėjai galėjo mėgautis dar ir patrauklia praktine laisve.[60] Moterys išvengė nemenkos rizikos mirti gimdydamos ar susilaukti nepageidaujamo vaiko, kurio geri krikščionys jau nebegalėjo turėti ar jo atsikratyti abortu. Labai svarbu omenyje turėti ir tai, kad krikščionės mergaitės, sprendžiant iš vieno 180 m. lotyniško įrašo, ir toliau tekėdavo labai jaunos, penktadalis jų nesulaukusios reikiamo penkiolikos metų amžiaus. Šios vedybų praktikos tęstinumas turėjo savas svarias priežastis. Kaip kad mokė krikščioniški tekstai, ankstyva santuoka buvo tikras priešnuodis jaunoms sieloms, – ji apsaugodavo jas nuo bjaurios ikivedybinio sekso nuodėmės. Tačiau, remdamiesi antikiniais medicinos veikalais, galime numanyti, kokių fizinių problemų sukeldavo lytiškai nesubrendusių mergaičių santuokos.

Vis dėlto krikščionių mergaitei „santuoka su Kristumi" nebuvo tokia jau gąsdinanti perspektyva, kaip kad perspektyva ištekėti, teturint penkiolika ar net dar mažiau metų, už vyresnio vyro krikščionio. O jei ši mergaitė dar buvo turto paveldėtoja, tikėtiniausias jos santuokos partneris graikų pasaulyje ir Rytuose buvo artimas giminaitis, – tai sąjunga, kuri pagal krikščionių nutarimus tolygi nuodėmei, panašiai į žmogžudystę. Tačiau ne kiekviena mergaitė galėjo laisvai rinktis savo likimą: jei tėvai joms išrinkdavo vyrus, jie taip pat galėjo nuspręsti, kad ateityje jų mergaitės sieks skaistybės, tikintis dieviškos palaimos. Neseniai surastame Augustino laiške jo autorius svarsto keblią situaciją vienos našlystėje gyvenančios motinos, kuri krizės dienomis davė įžadą pasilikti našle ir po to pamatė, kad beaugdama jos duktė šiuo jos įžadu ėmė piktintis. Atsakydama dukteriai, motina pasiūlė jai pačiai laikytis celibato: juk jau būta skaisčių „motinų, seserų ir dukterų", pasakojo Tertulijonas, remdamasis patirtimi.[61] „Skaisčia motina" anuomet buvo vadinama našlė, kuri, mirus jos pirmos santuokos vyrui, davė seksualinio susilaikymo įžadą. Šiaurės Afrikos bažnyčiose atskira vieta buvo skirta našlėms ir mergelėms sėdėti, nes tas pats graikiškas žodis įvardijo jas abi. O štai III a. autoriai atvirai užsimena apie „pasižadėjimą", duotą asmeniškai Dievui. Pirmieji susirinkimai kalba apie „paktą", tikriausiai formalų pareiškimą, padarytą kitų Bažnyčios narių akivaizdoje, bet

jie taip pat neslepia ir to, kad mergelės išklysdavo iš savo pasirinkto kelio, ištekėdamos ar įsimylėdamos vyriškį. Kiprijono manymu, šioms puolusioms mergelėms geriau buvo ištekėti ir taip apsaugoti save nuo pragaro. Ankstyvieji susirinkimai sutarė, kad baustinos yra mergelių santuokos ir atsitiktiniai jų meilės ryšiai, – tai buvo įspėjimo ženklas, jog mergelė neturėtų atsižadėti savo įžado tol, kol nesutiks tinkamo vyriškio.[62]

Taigi kitaip nei pagonys, krikščionys iš tiesų siekė skaistybės visą gyvenimą idealo. Tačiau savo sprendimo krikščionys galėjo laikytis pasirinktą laiką, atsižvelgdami į savo šeimos ateitį. Siriškai kalbančios bažnyčios vartojo du skirtingus žodžius susilaikančiam nuo lytinių santykių įvardyti; lengviausias šių dviejų žodžių egzistavimo paaiškinimas būtų tas, kad vienas jų nurodė tuos, kurie celibato laikosi visą laiką, o kitas – vedusias poras, kurių partneriai sutarė susilaikyti nuo lytinių santykių visą likusį jų bendrą gyvenimą.[63] Tokios poros kaip pagrindinė „skaistuolių" grupė išties egzistavo kiekvienoje ankstyvosios Bažnyčios zonoje. Tertulijonas aiškino, kad šie „skaistuoliai" verti didesnės pagarbos dėl to, kad sunkiau yra atsisakyti to malonumo, kurį jau kartą patyrei, negu to malonumo, kurio niekada nesi patyręs. Sekso atsisakiusios poros buvo vadinamos „skaistuoliais iš dorybės", o ne „skaistuoliais iš nežinojimo ar palaimingo atsitiktinumo."[64] Be to, „skaistuoliais" galėjo būti vadinamos ir poros, kurios jau turėjo vaiką ir kurių potraukis seksui su metais vis mažėjo.

Šie praktiniai dalykai nesusilpnino kai kurių žmonių noro siekti tobulumo dėl paties tobulumo. Krikščionių nevaržė jokios žydų įstatymo ir jų kasdienių papročių smulkmenos, tad tie, kurie troško tikrų varžybų, kur pergalė ir pralaimėjimas yra aiškiai įvardyti dalykai, dabar visa tai galėjo rasti kovodami su savo pačių instinktais. Idealas turėjo paprastą vertę – jis buvo tai, ką pasiekti sunku ir ko siekis yra nukreiptas į save patį. Šio idealo praktika krikščionis padarė skirtingus nuo jiems artimos, įprastos aplinkos – žydų jų miestų sinagogose. Siriškai kalbančios bažnyčios celibatą nurodė kaip būtiną išankstinę sąlygą krikšto sakramentui gauti. O kadangi krikščionys migravo iš vienos kultūrinės zonos į kitą, nekeista, kad šį radikalų Rytų pavyzdį perėmė ir Vakarų perfekcionistai.

Taigi daugelis Bažnyčios gyvenimo aspektų sudarė sąlygas perfekcionizmui rastis. Našlės dažnai buvo raginamos netekėti antrą kartą, tačiau be vyro kas gi jos buvo? Tertulijonas siūlė „dvasinės santuokos" pagrindu vyrui paimti našlę į savo namus – čia ji bus naudinga namų ūkyje, nuoširdžiai patarė Tertulijonas; ir nebuvo jokios priežasties, neleidusios krikščioniui viengungiui išlaikyti kelias našles vienu ir tuo pat metu. Bažnyčia iš tiesų stengėsi ekonomiškai paremti savo našles, kaip kad darė žydų bendruomenės, nuo kurių šis labdaros principas ir buvo nusižiūrėtas. Tačiau kaip buvo su tikromis mergelėmis – merginomis, kurios iš viso niekada netekėjo? Jei jos buvo kilusios ne iš krikščioniškos šeimos, tada susidūrė su ypatingomis problemomis. Pagonių visuomenėje jos negalėjo savarankiškai užsidirbti pragyvenimui, nes pagonys priešiškai žiūrėjo į netekėjusiąsias, išskyrus tuos atvejus, kai jos buvo žynės, taip pat priešiš-

kai žiūrėjo ir į moteris, kurios keliaudavo ar dirbdavo, neturėdamos jokių šeimyninių saitų. Mergelės nefigūruoja sąraše žmonių, kuriems 251 m. Romos Bažnyčia teikė paramą, nors Tertulijono veikaluose ir yra minima, kad kartais broliai krikščionys paremdavo ir dovanomis pagerbdavo mergeles. IV a. tik mažuma pritarė tai nuomonei, kad dešimtinė, kurią bažnyčiai atiduodavo tikintieji, greta kitų, būtų išdalijama ir mergelėms.[65] Tačiau šios paramos nepakako, kad merginai būtų garantuotas patogus gyvenimas, o ir pačios merginos į šią paramą nedėjo didelių vilčių. Idealo siekti joms buvo paprasčiau, jei jos pačios buvo turtingos ar paramos galėjo kreiptis į turtingesnes bendramintes mergeles. Turėdami omeny šiuos mergelių gyvenimo ekonominius suvaržymus, iš tiesų galime suprasti, kodėl būtent tarp moterų apie 300 m. pasigirsta pirmos užuominos apie celibate gyvenančiųjų bendruomenę, – vyrams pragyventi buvo kur kas lengviau. Tertulijono ir Kiprijono tekstai mums neleidžia apsirikti: didžioji dalis mergelių, gyvenusių Kartaginoje, buvo turtingos, ir kaip tik dėl to šios merginos galėjo veržtis į savo aukštą idealą.[66] Turbūt neretai šio idealo siekimas priklausė nuo paramos kelių turtingų merginų, kurios išlaikė ir save pačias, ir to paties idealo siekiančias bendramintes.

Jei neatsirasdavo tokių turtingų merginų, mergelės galėjo kreiptis į vyskupo ar kokio nors kito dvasininko namus; vyskupas tvarkė Bažnyčios labdarą ir viena iš jo pareigų buvo svetingai priimti lankytojus ir visus tuos, kurie ko nors stokojo. Mes žinome, kad apie 260 m. įprastas dalykas buvo mergelėms gyventi su vyskupais ar kunigais, ir turbūt tik gerokai vėliau šis reiškinys buvo įvardytas specifiniu graikišku žodžiu.[67] Taigi perfekcionizmo siekis susisaistė su kai kuriomis piktinančiomis gyvenimo praktikomis ir keliais požiūriais ši sąsaja nuėjo pernelyg toli. Ankstyvieji susirinkimai atvirai pasmerkė atsitiktinį mergelių rėmimą klero namuose – taip remti buvo leista tik artimas giminaites. Jei paskaitytume Kiprijono laiškus, suprastume kodėl.[68]

Vyskupo rezidencijoje netoli Kartaginos jaunos mergelės gyveno kartu su krikščionimis vyrais, netgi dvasininkais ir diakonais, su kuriais jos, kaip buvo kalbama, paisydamos skaistybės miegodavo toje pat lovoje. Pavojai buvo akivaizdūs, tad Kiprijonas nedelsdamas pasmerkė šią praktiką. O kai Kiprijoną pasiekė pranešimai apie skandalus, jis davė nurodymą, kad įtariamoms mergelėms pribuvėjos atliktų vidinį patikrinimą, idant įsitikintų, ar šios tikrai gyveno pagal savo įžadus. Tačiau šio patikrinimo nepakako. Kiprijonas pripažino: mergelės „galėjo nusidėti ir tomis kūno dalimis, kurios irgi gali būti suteptos, tačiau kurių neįmanoma patikrinti", todėl tučtuojau turį būti atsisakyta šios „sugyvenimo praktikos". Kaip ilgai ir kokiu mastu toks sugyvenimas buvo praktikuojamas? Ieškant atsakymo į šį klausimą, vertėtų prisiminti griežtus Pauliaus žodžius, užrašytus laiške korintiečiams, kuriais jis patarė vyrui vesti (arba ištekinti) „savo mergelę", jeigu jis pradeda jos geisti. Paulius samprotavo šitaip: gera ir gražu, jeigu vyras gali gyventi su ja, nepatirdamas jokio geismo.[69] Kas buvo tos mergelės, kurias turėjo pirmieji krikščionys vyrai? Dukterys ir sužadėtinės, – taip buvo mėgstama atsakyti į šį klausimą. Tačiau ir vienos, ir

kitos vargiai dera prie Pauliaus patarimo. Juk negalėjo Paulius patarti tėvams vesti savo dukteris ir tikriausiai nesiūlė užsitęsusių „sužieduotuvių" be lytinių santykių, – gero krikščionio ir jo mergelės sužadėtinės „sužieduotuvių", kurios tęstųsi visą gyvenimą. Frazė „jo mergelė" buvo neįprasta frazė, vartota sužadėtinei įvardyti, ir, galimas daiktas, tokia sužadėtinių pora buvo sudariusi dvasinę santuoką, įtvirtintą jų pačių abipusiu susitarimu. Labiau tikėtina yra senesnė aiškinimo versija, pagal kurią „mergelės" reiškė krikščiones merginas, kurias krikščionys vyrai buvo priėmę į savo namus. Galbūt tiek Ignotas, tiek ir Paulius omenyje turėjo ir „mergeles našles", su kuriomis vyrai kartu gyvendavo dėl abipusio rūpinimosi vienas kitu, kaip kad daryti patarė Tertulijonas. Našlėms iš tiesų reikėjo šios globos, jei jos norėjo likti tikromis našlėmis ir neištekėti antrą kartą. Tačiau, galimas daiktas, kad į šią kategoriją taip pat buvo įtraukiamos skaisčios merginos ir kad Paulius, prieš akis turėdamas pasaulio pabaigos metą, pritarė tokiam santykiui, kurį vėliau įvykę susirinkimai pasmerkė.

Sunku pasakyti, koks buvo šių maksimalistų skaičius, bet kad ir kaip būtų, negalime apeiti šių rafinuoto kankinimosi tipų, aprašydami asmeninį ankstyvajai Bažnyčiai priklausiusių žmonių gyvenimą. Iš minėtų namų draugijų natūraliai išaugo viena vienuolystės šaka, – nors iš pat pradžių idealą ir supo suklupimo, apgaulės ar puikybės pavojai. Jau Ignotas aiškiai perspėjo mergeles, kad jos perdėm nesididžiuotų savo laimėjimu, o Tertulijonas priminė apie jas nuolat tykojantį pavojų – priešišką pagonių „velnišką žvilgsnį", sumenkinantį bet kokią mergelių savigyrą.[70] Bet ar idealas buvo toks neišvengiamai individualus, kad leistų rastis šiam asmeninės puikybės tipui?

Pagonys romėnai į savo mergelių vestalių tyrumą žiūrėjo kaip į tai, kas lėmė jų visuomenės gerovę, – jei šios mergelės nupuldavo, jų nuopuolis galėjo sukelti dievų pyktį. Bet juk ir krikščionys baiminosi ne mažesnio Dievo pykčio. Tad ar ir čia mergelės nešė naštą už savo Bažnyčią kaip visumą? Atrodo, kad bent jau iki Konstantino laikų, taip nebuvo manoma. Mergelės nebuvo skirstomos į kokias nors specifines kategorijas, o jų gretos pildėsi savanoriškai, – tai buvo sekimo pavyzdžiu, mėgdžiojimo dalykas. Tertulijono ir Kiprijono žodžiais, jaunos amžininkės galėjo įkvėpti viena kitą ir varžytis viena su kita, siekdamos idealo.[71] Nei Kiprijono, nei Tertulijono raštuose nerasime jokių būgštavimo ženklų, kad mergelės nuopuoliai suterš tyrą Bažnyčią, ir nors abiems autoriams ir būta preteksto pavartoti šio pobūdžio argumentą, vis dėlto galime daryti išvadą, kad – bent jau iki tol – tie nuopuoliai nebuvo dažnas dalykas. Atvirkščiai, Tertulijonas ir Kiprijonas nurodo, kad nusidėjusios mergelės turėtų būti patikrintos ir atskirtos, „kaip užkrėsta avis ir sergantys galvijai", bet tik todėl, kad kitaip jos susargdintų savo bendražyges.[72] Iki Konstantino laikų vargiai aptiksime mintį, kad mergelės Dievo akivaizdoje tarnavo Bažnyčios tyrumo ir šlovės labui. Santykis veikiau buvo atvirkščias: įprastame ano meto krikščionių bendruomenės paveiksle mergelės vertintos dėl jų asmeninio idealo.

Paulius mokė, jog krikščionys yra Kristaus Kūno nariai. Vaizdinys ypač neįprastas ir tikriausiai pirmą kartą Pauliui į galvą atėjo kelyje į Damaską, kai

Kristaus žodžiai jį įspėjo, jog persekiodamas krikščionis jis persekioja patį Kristų. Šis Kūnas buvo nemirštantis ir dėl to „negendantis", bet taip pat, kaip nurodo tas pats graikiškas žodis, „nesugedęs"[73]. Kalbant apie negendantį šventumą labai plačiai vartojami santuokos vaizdiniai. Nors krikščionys gan abejingai žiūrėjo į žemišką santuoką, tačiau jie noriai vartojo santuokos kalbą savo idealiam santykiui su Dievu aprašyti.[74] Priimdama krikštą – apie tai pirmiausia išgirstame iš Tertulijono – krikščionio siela tampa susižiedavusi su Šventąja Dvasia. Pati Bažnyčia buvo ištekinta gerokai anksčiau. Jau Paulius rašė korintiečiams, kad jis „išleido juos už vieno vyro, kad gali juos pristatyti Kristui kaip tyrą mergelę." Taigi Bažnyčią imta įsivaizduoti kaip Mergelę, paties Kristaus sužadėtinę, tyrą, nesuteptą ir nesugedusią. Jos asmuo tikėjimo akimis buvo regimas mažiausiai tikėtinoje Šv. Rašto knygoje – erotiniuose Giesmių giesmės skyriuose. Kartu ši mergelė buvo Motina – motina krikščionių, juos vedusi pas Dievą.

Ši santuokos vaizdinija atėjo iš žydų tekstų. Pastaruosiuose Izraelio tauta apibūdinama kaip Dievo išsirinkta nuotaka, o izraelitų stabmeldystė prilyginama ištvirkavimui. Krikščionys šią vaizdiniją ėmė taikyti pavienėms mergelėms apibūdinti, – nuo to laiko mergelės samprata yra neatsiejama nuo šių vaizdinių.[75] Jos yra skaisčios Kristaus – jų dangiškojo Sužadėtinio – Sužadėtinės. Tertulijonas joms priminė: „jūs ištekėjote už Kristaus, jam atidavėte savo kūną, su juo sužiedavote savo brandą". O štai Kiprijonas aiškino: joms nupulti reiškia nusidėti „Kristui ištvirkavimu". Jeronimas vienai merginai aiškino: Kristus yra tikriausias mergelių „atidarytojas". Jaunajai Eustochijai jis dargi rašė: „Kai miegosi, tavo Mylimasis atsistos už durų, pastums savo ranka jų skląstį ir paglostys tavo pilvą [...]. Tu pašoksi iš guolio, visa virpėdama, ir sušuksi „Esu sužeista meilės"."

Pagoniškoje Romoje mergelės vestalės netiesiogiai buvo prilyginamos ištekėjusioms moterims – apie tai bylojo jų drabužio detalės ir įstatymais įtvirtinta jų privilegijuota padėtis. Tuo tarpu krikščionių bažnyčiose santuokos vaizdinija atvirai buvo vartojama giesmėse, raštuose ir pamoksluose. Kaip Mergelė Marija, krikščionė mergelė kartu buvo ir sužadėtinė, ir motina. IV a. viduryje ši nuosekliai plėtota krikščionių skaistybės tema įgavo naują formą.[76] Ji buvo susieta su puokšte vaizdinių ir asociacijų, kurių pagonių religingume niekur nerasime. Aukštindami skaistų gyvenimą, pagonių filosofai niekad nevartojo vaizdinio apie sublimuotą seksualinę aistrą, vaizdinio, kurį randame Jeronimo tekstuose. Jie niekad vienbalsiai nepritarė tokiam gyvenimui ir jų argumentai buvo dalis platesnės diskusijos apie „natūralų" ir nenatūralų seksą, apie savikontrolę ir aistras bei sielos tobulo vadovavimo kūnui idealą. Šį jų idealą krikščionių autoriai papuošė kitomis spalvomis, – Nuopuolio atitaisymu ir angeliško būvio siekimu, „susižiedavimu su Kristumi" ir daugeriopu atpildu aname pasaulyje. Be to, jei pagonių filosofai rašė siauram savo mokinių ratui ir savo rašinius apie santuoką ir seksualinį elgesį skyrė draugams ar sutuoktinių poroms, tai krikščionių veikalai ir romanai buvo skirti krikščionims kaip grupei. Antai Tertulijonas ir Kiprijonas savo veikalus skyrė specialiai mergelėms. Tad

nekeista, kad aukštakilmė moteris, apie kurią pasakoja legendiniai „Darbai", krikščioniško tyrumo pavyzdį parodė savo partneriui vyrui.

Šis skaistybės idealas tikrai nereiškė kaltės ir frustracijos internalizacijos. Moterys, siekusios šio idealo, anaiptol nebuvo linkusios „nuvertinti materialios visatos". Veikiau turėtume stebėtis nesąmoningais veikalus apie skaistybę rašiusių ir jais moteris drąsinusių vyrų motyvais. Ar šie krikščionių veikalai buvo išraiška stipraus antifeminizmo, kurio vedami Bažnyčios vadovai vyrai deseksualizavo moteris, kurių jie nesuprato ir galbūt net bijojo? Moterims iš tiesų nebuvo leidžiama vadovauti Bažnyčiai ir, nors jos galėjo tapti diakonėmis, tačiau mokyti negalėjo.[77] Moterys turėjo nugalėti ne vieną požiūrį. Antrojo amžiaus teologai aiškino: per Mariją pagaliau atitaisytas Ievos Nuopuolis; anksčiau moteris buvo „velnio vartai", bet dabar, saugant jos skaistybę, šie vartai uždaryti ir Nuopuolis atitaisytas. Tik tose sektose, kurios ypač aukštai vertino skaistybę ir vieną santuoką, t. y. markionininkų ir montanistų sektose, moterims buvo leidžiama krikštyti ir atlikti egzorcizmus, mokyti ir eiti kokias nors pareigas.[78] Pasilikdamos mergelėmis, jos atitaisė Nuopuolį ir tapo laisvos nuo vaikų auginimo ir santuokos rūpesčių. Pagal Tertulijono joms sumanytą planą, joms liko tik viena neišvengiama gyvenimo našta – namų ruoša. Buvo aiškinama, kad gera krikščionė moteris turinti nevartoti kosmetikos, nenešioti papuošalų, nesipuošti gražiomis šukuosenomis ir neavėti dailaus apavo. Tad nesunku suprasti, kodėl, kaip pasakojama, pašaliniai žmonės bodėdavosi prasta išvaizda moterų, kurios tapo krikščionėmis. Pauliaus „Darbuose" Teklė pasisiūlo trumpai nusikirpti savo plaukus, kad galėtų lydėti apaštalą. Tačiau ši scena neatitinka tikrovės. Gangros susirinkimas (340 m.) moterims asketėms uždraudė nešioti vyriškus drabužius.[79]

Bet juk niekas šių moterų nevertė elgtis kaip vyrai. Susirinkimo vyskupai vyrai bandė jas sulaikyti nuo tokio elgesio, – o paprasčiausia tiesa yra ta, kad moterys, neslėpdamos savo lyties, negalėjo laisvai keliauti po vyrišką pagonių pasaulį. Praktikuodamos skaistybę, krikščionės moterys laimėjo inversinę laisvę. Be to, klaidinga būtų manyti, jog knygomis, kurias parašė autoriai vyrai, šios moterys nuolankiai sekė. Kai kurios guvesnės mergelės nešiojo brangius papuošalus, darėsi dailias šukuosenas ir tik menkai dengė ar visai nedengė savo galvų bažnyčioje. Kitaip į Tertulijono ir Kiprijono rašinius žiūrėjo tos mergelės, kurios gerai pažino savo pačių sąmonę ir nebuvo linkusios greitai susižavėti idealais, kurių siekė tik mažuma jų pažįstamų moterų. Jos galėjo pateikti savo subtilius argumentus, paimtus iš Šv. Rašto, o Kiprijono Kartaginoje gyvenusios mergelės dargi turėjo ir pakankamai nuosavybės. Dėl to šios turtingos mergelės tapo tikra problema. Aukštakilmės moterys, kurias vaizdavo legendiniai „Darbai", susirado sau porą santuokai, o apie 250 m. Kiprijono aprašytose bendruomenėse mergelės nešiojo aukso papuošalus ir karolius, pynėsi plaukus ir vėrėsi prašmatnius auskarus.[80] Tačiau svarbiausia, skaistybės idealas atsirado ne kaip būdas suvaldyti „suvedžiotojas" moteris: skaistybės siekti vienodai buvo raginami vyrai ir moterys, vedusios poros ir pavieniai asmenys.[81] Deja,

pačiame ideale jau slypėjo jo nesėkmės priežastis, – pasąmonė pačiu akivaizdžiausiu būdu kėsinosi į šį idealą.

Tarp gydytojų plačiai buvo žinomas žmogaus prigimties faktas, t. y. tai, kad vyrai ir moterys gamina sėklą. Todėl manyta, jog ne tik vyrus, bet ir moteris kankina erotiniai sapnai, „fantazijos", vertusios juos išlieti savo „sėklą" miego metu. Kad ir kaip krikščionys stengėsi siekti skaistybės, šis siekis tik dažnino tuos išsiliejimus.[82] Siekdami skaistybės idealo, žmonės patirdavo ir nusivylimą šiuo idealu. Tada ir radosi literatūra, detaliai nagrinėjanti šias komplikacijas, siūlanti pasninkavimo ir dietos menus, tinkamus krikščionių perfekcionistų gyvenimui. Buvo pastebėta, kad kuo mažiau vyras valgo, tuo retesni darosi jo šlapi sapnai. Buvo pastebėta ir tai, kad radikaliu pasninku moteris galėjo pertraukti mėnesinių ciklą ir tuo būdu atšaukti „Ievos prakeiksmą". Visa tai baigėsi tuo, kad perfekcionizmas pamažu išsisėmė: griežtas pasninkas ir atidi visų minčių kontrolė prieš užmiegant, – idant pranoktum prigimtį, kurią šis idealas tik stimuliavo.

Šio skaistybės idealo iškilimas – jo kilmės, motyvacijos ir praktikos požiūriu – buvo kažkas visiškai naujo. Šis idealas nesirėmė jokiu pagonių pavyzdžiu ir nesitaikstė prie „laikų dvasios". Skaistybės idealo siekis tapo išskirtiniu krikščionių gyvenimo bruožu, – jis įgavo tam tikras organizacines formas ir nuo to laiko gyvas ten, kur tikėjimas suleido savo šaknis. Kalbėjimas apie šį idealą sukūrė savo paties poetinę vaizdiniją, pasitelkęs baltumo ir transformuoto erotinio geismo simboliką. Augustino laikų bažnyčioje matome, kad mergelės sėdėdavo atskirai nuo kitų, už vėsaus, balto marmuro baliustrados.[83] Taigi tapti krikščionimi reiškė gyventi, prieš akis nuolat turint šią veržimosi į tobulumą perspektyvą. Pagonių religingume nerandame nieko panašaus.

Tačiau veržtis į tobulumą dar nereiškė jį pasiekti, o dauguma išvis nesiveržė į šį tobulumą. Išėję iš už marmuro užtvaros, mergelės ir toliau nusidėdavo ir blogai elgdavosi, o pasaulyje anapus tos užtvaros seksualinė revoliucija tebebuvo svarbiausias idealas. Tad kaip moteris galėjo išlikti dora, jei visa jos egzistencijos socialinė organizacija šiam dorumui prieštaravo? Tereikėjo jai tik nueiti į viešąsias pirtis, kur nuogi vyrai ir nuogos moterys maudėsi drauge. Kiprijonas pastebi: „Kaip tik dėl to Bažnyčia dažnai liūdi dėl savo mergelių; ji aprauda skandalingas ir neapykantą sukėlusias jų istorijas."[84] Jei reikėtų papasakoti vieną iš tokių „neapykantą sukėlusių istorijų", ir dargi pačią įžūliausią, tektų minėti Kapadokijoje gyvenusio krikščionių kunigo elgesį 370 metais. Jis ne tik nuo kitų atskyrė savo bažnyčios mergeles, bet ir pabėgo kartu su jomis ir vėliau buvo pastebėtas šventėje – berods, pagoniškoje, – kur tas mergeles pristatė kaip choro solistes. Žiūrovai gėrėjosi jų pasirodymu, o kai mergaičių tėvai paprašė, kad jos grįžtų pas juos, kunigas paprieštaravo, taip įžeisdamas tėvus.[85]

Ankstyvųjų susirinkimų darbai mums leidžia pažinti, koks buvo realus to meto gyvenimas – platesniu mastu ir tuoj po Konstantino atsivertimo. Reikšdami nemažą susirūpinimą, šie darbai atmetė mintį apie tai, kad krikščionių skelbimas didžia dalimi reiškia reikalavimą atsižadėti seksualinės prak-

tikos. Beje, šį reikalavimą palaikė pagonių filosofų mokymai. Tuo tarpu susirinkimų dalyviai savo darbais amžininkus perspėjo nesumenkinti seksualumo reikšmės. Mes, savo ruožtu, išgyvenome priešingą dalyką – staigų seksualumo sureikšminimą. Ankstyvųjų susirinkimų dalyvius neramino nesibaigiančios problemos dėl seksualumo.[86] Susirinkimų metu buvo svarstomas elgesys krikščionių, kurie vis dar ieškodavo sekso su vergais ir prostitutėmis, berniukais ir kitų vyrų žmonomis, kurie lytiškai santykiaudavo su gyvuliais ir netgi (pagal vieną aiškinimą) ragino brolius krikščionis tai daryti. Skaistybė gal ir vedė krikščionis į angelų būvį, tačiau kiti krikščionys didesnę reikšmę teikė aiškinimui apie žmogaus pranašumą prieš gyvulius. Ir turbūt geriausią krikščionių skaistybės praktikos komentarą pateikė Jonas Auksaburnis, maždaug apie 390 metus kreipdamasis į Antiochijos bažnyčią.[87] Jis kalbėjo: „Šios bažnyčios viduje turėjote įrengti sieną, kuri jus atskirtų nuo moterų, bet kadangi nepanorėjote šito padaryti, jūsų tėvai matė būtina esant atitverti jus šiomis medinėmis pertvarėlėmis. [...] O praeityje, iš kitų žmonių esu girdėjęs, nebūta poreikio netgi jas įrengti. Juk Kristuje „nėra nei vyrų, nei moterų [...]". Betgi dabar yra tiesiog priešingai. Moterys išmoko viešnamio manierų, o vyrai ne ką geresni už įaudrintus eržilus."

8 SKYRIUS
VIZIJOS IR PRANAŠAVIMAS

I

GERIAUSI krikščionys ne tik veržėsi į angelų būvį, jie bendravo su angelais. Jie turėjo viltį juos regėti; jie netgi galėjo juos girdėti. „Angelai įžengs į jūsų tarpą", – kalbėjo Jėzus „Tomo Evangelijoje", „kaip pranašai", t. y. regėtojai, kurie gyveno krikščionių bendruomenėse. Ankstyvojoje Bažnyčioje jokiam dvasininkui nebuvo rodoma tiek pagarbos, kiek jos buvo rodoma apsilankiusiam pranašui. „Tada atidarysi vyno ar aliejaus indą", mokė ankstyvasis „Apaštalų mokymas", „nuskinsi pirmuosius vaisius ir duosi juos pranašams." Pranašai buvo skirstomi į tikrus ir netikrus, bet jei jau tikrasis pranašas nusprendė apsistoti bendruomenėje, kaip kad moko minėtas ankstyvasis tekstas, jis turėjo būti išlaikomas pačios bendruomenės lėšomis.[1]

„Epifanija" ir vizijos patyrimas yra neatsiejama krikščionio gyvenimo dalis, pradedant nuo pirmojo angelų regėjimo prie Kristaus kapo ir baigiant nuolatiniais Mergelės Marijos pasirodymais šiuolaikiniame katalikų pasaulyje. Šį žmogaus ir angelų ryšį įtvirtino ir sukilnino didysis religinis menas. Mes vis dar galime patirti tą sukrėtimą, kurį patyrė amžininkai, atsistoję priešais Caravaggio paveikslus, kuriais jis sulaužė tradiciją ir pasirinko grubesnę manierą angelų ryšiui su žmonėmis vaizduoti. Bet pirmiausia mes esame paveldėtojai Kontrreformacijos, kai vizijos, nelyg tikėjimo reklama, imtos vaizduoti aukštajame mene ir literatūroje. Vizijos ir šiandien tebėra gyvai patiriamos.[2] Per pastaruosius trisdešimt penkerius metus įvyko 352 Mergelės „pasirodymai", kuriuos visus Katalikų Bažnyčia pripažino esant tikrus, visai kitaip nei nuolatinius Mergelės apsilankymus pas nekatalikus krikščionis Sirijoje ir Egipte. Laikas nuo 1900 m. apibūdinamas kaip vizijų Ispanijoje aukso amžius, – jo analogo ieškodami istorikai priversti grįžti atgal iki pat 1400–1520 m. laikotarpio. Pasipuošusi rožių karūna 1947 m. Mergelė pasirodė Stokporte, šiaurės Anglijoje. Kaip yra skelbiama, nuo 1981 m. daugiau nei du tūkstančius kartų ji pasirodė mažai grupelei paauglių regėtojų Medžiugorjoje kaime, Vakarų Jugoslavijoje. O paskutinė jos apsilankymo vieta buvo menkutis sodininko sandėliukas Lenkijoje. Tai, kad nuo 1954 m. spalio mėnesio Mergelė nė sykio nepasirodė San Tropeze, galimas daiktas, yra jos gero skonio įrodymas.

Ankstyvosios Bažnyčios istorikai buvo linkę nepastebėti, kad ir jie patys gyvena šiame vizijų regėjimo aukso amžiuje. Deja, aplankymai ir regėjimai iki šiol nėra įvykę mokslinėse bibliotekose. Tad jei išrinktieji krikščionišką vizijos patyrimą laiko savaime suprantamu dalyku, tai istorikai vis dar kelia klausimus apie šio patyrimo formas, aplinkybes ir literatūrinę raišką. Nuolat pa-

tiriamą dievų esamybės jausmą sutinkame ir tarp to meto pagonių. Tad kuo krikščionių jausmas skyrėsi (jei išvis kuo nors skyrėsi) nuo pagonių jausmo ir ar pagonių modelis darė įtaką savo vėlesniam analogui, įsiterpusiam į pagonių pasaulį? Kadangi vizijas regi individualios reginčiojo akys, tos vizijos yra skirtingos, jų skirtumus dargi lemia savitos skirtingų grupių ir epochų pamaldumo formos. Ar garsiosiose ankstyvųjų krikščionių vizijose aptinkame kokį nors momentą, kuris savo rūšimi ar intensyvumu skirtųsi nuo pagonių vizijų? Iš tiesų, krikščionių vizijose slypi viena nauja dimensija, persmelkianti visa, ką toliau tyrinėsime. Pagonys rėmėsi Homeru ir mitais, išreikšdami tai, ką patyrė gyvenime, o krikščionys gręžėsi į praeityje įvykusius pasirodymus, kurie buvo aprašyti jų Raštuose. Šie aprašymai buvo ne mitas, bet „apreiškimas". Be to, krikščionių pasaulyje „epifanijos" sąvoka susisaistė su savitomis autoriteto ir erezijos idėjomis. Ispanijoje „turbūt dėl inkvizicijos veiksmų tik menkas skaičius vizijų buvo regėta laikotarpiu tarp 1525 ir 1900 metų."[3] Pranešimuose apie šiuolaikines „epifanijas" linkstama pabrėžti, kad jose slypi kažkas ypatingo, netgi unikalaus. Ir vis dėlto ar nesama vaizdinijos ir reakcijos tęstinumo, einančio nuo Homero, ar bent jau nuo Evangelijų laikų, iki pat dabartinių Mergelės regėjimų Hercegovinoje, tęstinumo, nurodančio į kažin kokį fundamentalų religinio patyrimo dalyką, dalyką, kuris egzistavo dar prieš bet kurios apreikštosios religijos atsiradimą ir kurį krikščionių pasakojimai tik apgaubė plonyčiu savo rūbu?

Jau paties Jėzaus gyvenime būta epifanijos ir vizijos patyrimo – šis patyrimas lydėjo jo krikštą ir misijos pradžią bei darsyk įvyko Atsimainymo metu. Nė vienam pagoniui nebuvo duota patirti šį patyrimą: regėti virsmą iš žmogiško į antgamtinį būvį ir vėl atgal į žmogišką. Tačiau reakcija į šį patyrimą atitiko įprastą modelį. Šią intymumo akimirką apimti baimės, išrinktieji apaštalai buvo sukrėsti to, ką pamatė: kaip kad dažnai per ankstesnius susitikimus su dievybe, taip ir dabar atsimainiusi dievybė suspindo savo skaisčiai baltais drabužiais. Sekdamas šimtmečių senumo reakcija, Petras panoro pastatyti kelis nedidelius monumentus šiai Atsimainymo vietai atminti. Juk „ne kiekvienam dievai pasirodo [...]". Ir vis dėlto vizijos pobūdis priklausė nuo pamaldumo tų, kurie ją regėjo, kaip kad aiškino Origenas. Dėl to ir Jėzus į minėtą patyrimą iš visų išsirinko tiktai tris mokinius.[4]

Klasikiniam istorikui neretai kyla pagunda nuo graikų pasaulio pereiti prie graikiškai užrašytų Evangelijų ir, šiuos modelius traktuojant kaip tęstinius, juos tiesiogiai sieti su pagoniškąja Antika. Ir vis dėlto pirmiesiems krikščionims Homeras buvo nežinoma žemė, o už krikščionių pasakojimų slypėjo trečioji tradicija, formavusi jų patyrimą ir netgi, ko gero, lėmusi jų Viešpaties sprendimus. Atsimainymą pirmieji krikščionys aiškino žydų Rašte ir jų apokaliptiniuose tekstuose pavaizduotų epifanijų terminais. Senojo Testamento Dievas nebuvo regimas akis į akį. Jis apsireikšdavo tamsa ir debesimis, balsais, griaustiniu ir gamtos šnaresiais. Šie įsitikinimai iškyla į paviršių ir Evangelijos pagal Joną scenoje, kai Verbų sekmadienį Jėzui „iš dangaus ataidėjo balsas" ir

šalia buvusieji „sakė griaustinį sugriaudus. Kai kurie tvirtino: „Angelas jam kalbėjo."[5] Žydų pranašų ir regėtojų Apreiškimo tekstai nusako ir tai, koks fizinis patyrimas lydėjo jų autorių vizijas: antgamtinė tikrovė atsiverdavo garsais ir dangiškais balsais, spindinčia šviesa ir į žemę nusileidusiais angeliškais pagalbininkais. Šie aprašymai išties kiek panašūs į graikų: ir taip yra todėl, kad Senojo Testamento vertėjai į graikų kalbą vietomis vartojo žodžius ir detales, kurie buvo nebūdingi hebrajų kalbai, ir taip sustiprino panašumo įspūdį.[6] Nepaisant to, kitaip negu pagonių „susitikimai", žydų vizijos glaudžiai saistėsi su istorija. Nors šias dvi – pagonių ir žydų – tradicijas sieja panašios detalės, tačiau šios detalės nepanaikina pamatinio formos skirtumo. Evangelijų „epifanijos" rėmėsi būtent į žydų tradiciją ir jos istorinę gelmę.

Ši žydiškoji tradicija padėjo krikščionims išreikšti savąjį patyrimą, tačiau pati ji nesukūrė pamatinio krikščioniško patyrimo – susitikimo su prisikėlusiu Viešpačiu. Mirusio asmens regėjimai tuoj po jo mirties nebuvo retas dalykas pagonių pasaulyje. Antai vienas Epikrato padarytas įrašas viešai bylojo, kaip jo miręs sūnus vis dar jam rodydavęsis „apsilankymais ir regėjimais". Antikos žmonės turėjo savų pasakojimų apie vaiduoklius, romėnų meilės poetai – savo gėdingąsias damas, kurios rodydavosi pakilusios iš kapo.[7] Tačiau krikščionims reikšmingas ėmė atrodyti kiek kitas radikalus patyrimas – jų vizijų objektas yra asmuo, fiziškai prisikėlęs iš mirusiųjų. Bėgant metams šio Prisikėlusiojo regėjimų vis gausėjo. Jau po dešimties metų Paulius skelbė Jeruzalėje, kad Kristus „pasirodė" Petrui, paskui Dvylikai, paskui iš karto daugiau nei penkiems šimtams brolių, paskui Jokūbui, paskui ir visiems apaštalams[8]. Iš šių gausių pasirodymų tik pasirodymai Petrui ir dvylikai apaštalų gali būti glaudžiai siejami su kurios nors Evangelijos tradicija. Nors daug vizijų aprašymų pražuvo, o tai, kas yra išlikę, dažnai nesutampa savo detalėmis, vis dėlto tie nesutapimai ir prieštaravimai nepaneigia Pauliaus pradėtos tradicijos. Kritikų akimis atrodo, kad kai kurie tų pasakojimų apie regėjimus išties buvo plėtojami kaip apologetinės legendos, įgavusios formas, kurioms nesvarbūs akivaizdūs nesutapimai. Matas pasakoja: grįždamos nuo kapo, moterys išvydo Jėzų, „prisiartino ir apkabino jo kojas." Kitą kartą Jėzus paprašė mokinius pajusti jo artumą ar įleisti pirštus į jo žaizdas. Mokiniai „valgė su juo prie bendro stalo" ir stebėjo, kaip Jėzus valgo ar ruošia jiems pusryčius ant laužo. Šie pasakojimai buvo labai tikslūs ir neturėjo jokių pagoniškų analogų.[9] Jie atmetė bet kokią kritiką, esą, kaip daugelis kitų žmonių, taip ir mokiniai paprasčiausia matė savo mirusio mylimo bendražygio viziją. Be to, patys regėtojai dar nebuvo tikintieji. Įvykiai prie kapo jau buvo įvykę, bet, kaip byloja Evangelija pagal Matą, kai kurie apaštalai vis dar buvo pilni abejonių, netgi tada, kai Jėzus „pasirodė" ir buvo pašlovintas. Ar ši kiek netikėta pastaba apie abejonę yra istorinė? O gal ji buvo išgalvota tam, kad atremtų priekaištą, esą Prisikėlusio Jėzaus regėtojai juo įtikėjo pernelyg lengvai?[10]

Joks pagonių dievas nesiekė įrodyti savo kūniško tikrumo; o žydų tekstuose Dievas niekada nesireiškė kaip asmuo, realiai gyvenęs žemėje. Šiose dviejose tradicijose dieviškos būtybės pasirodydavo kur kas diskretiškiau, sapnuo-

se arba pakeitusios savo išvaizdą, t. y. būdais, kuriems pagrindą davė Senojo Testamento angelų pavyzdys ar rafinuotos Homero vaizdinijos kategorijos. Įdomu tai, jog kai kurie krikščioniškieji Dievo „pasirodymai" įgavo būtent šią formą, nepaisant to, kad tuos „pasirodymus" lydėjo siekis apginti Prisikėlimo kūniškumą; dėl to šie „pasirodymai" vis dar yra žavingiausi.[11] Sode išvydusi Viešpatį, Marija Magdalietė klaidingai palaikė jį sodininku, kol jis tiesiog neištarė jos vardo. Kitaip negu pagoniškų mitų dievai, Jėzus save apreiškė be jokios stulbinamos galios. Prie Tiberiados ežero jis leidosi atpažįstamas senu mokiniams įprastu būdu: šie jį pažino tik tada, kai jis padėjo jiems iš ežero traukti tinklus. Du mokiniai sutiko Jėzų kelyje į „kaimą, vadinamą Emausu", tačiau neatpažino jo. Nors Jėzus, „ateivis Jeruzalėje", ėjo greta jų, klausėsi jų šnekų apie neišsipildžiusias viltis, jų pasakojimo apie tuščią kapą, apie moterų regėtą angelų viziją. Jėzus ėmė jiems aiškinti Raštus, kas „apie jį pasakyta", kol galiausiai jo pakeleivių „širdys užsidegė". Jis užsuko pas juos, pasiliko jų kambaryje ir, kai laimino jų duoną, jų „akys atsivėrė". Mokiniai pažino Jėzų iš būdingo jo veiksmo, o tada, nelyg Homero dievas, jis dingo jiems iš akių. Ši istorija atitiko senus epifanijos modelius, ir nors ji buvo sugalvota ir papasakota kaip didis meno kūrinys, vis dėlto nėra abejonės, kad už šios pasakojimo formos slypi tikrai išgyventas dalykas.

Nepaisant to, kaip ir visi „pasirodymai" šios istorijos kelia gerai žinomų problemų. Tik Evangelijoje pagal Luką apaštalams paliepiama likti Jeruzalėje ar netoli jos; kituose tekstuose Jėzus įsako jiems keliauti į Galilėją, kur jis jiems „pasirodysiąs"[12]. Tad kaip su šiuo neatitikimu derėjo, jei išvis derėjo, kelionės į Emausą istorija? Laikomasi nuomonės, kad pasirodymas prie ežero buvo papildomai įterptas į Evangeliją pagal Joną. O tos legendinės istorijos gal tik sekė graikiškomis „dievų persirengėlių" tradicijomis, apie kurias galėjo žinoti du evangelistai, atviriausi graikų idėjoms? Ir vis dėlto pirmieji krikščionys turėjo savo turtingą epifanijų tradiciją iš savo pačių žydiškų Raštų, kur pasakojama, kaip angelai lankydavo mirtinguosius, „jiems to nežinant". Sekdami šiuo žydiškuoju angelų pasirodymo modeliu, Evangelijų autoriai ir įpavidalino savo pasakojimus apie išvaizdą permainiusį Jėzų. Taip jau atsitiko, kad šie pasakojimai dargi tapo ir pasakojimais, kuriuos pagonims buvo lengviausia pripažinti.

Nemažiau įdomus yra ir regėtojo reakcijų spektras. Kaip liudija Evangelija pagal Joną, tie, kurie regi, nėra apimti išgąsčio, gal tik iš pradžių, kol regintieji patiki savo vizija. Regėdami „Kristaus epifaniją" žemėje, regintieji patiria ne baimės, bet intymumo akimirkas: Kristus su jais sveikinasi, taria jų vardą ar įprastą ramybės palinkėjimą. Vis dėlto žydų raštuose aprašyti regėtojai būdavo tikri, kaip nebūdavo tikras joks pagonis, kad patiria baimę ir drebėjimą, kai pirmąkart išvysdavo angelą ar dangišką šviesą. Kelių Evangelijų liudijimas seka šiuo aprašymo modeliu. Štai Morkaus tekstas staiga nutrūksta ties žinia apie kapą aplankiusiųjų išgąstį, t. y. mintimi, kuri, kaip yra manoma, sąmoningai pabrėžia „žmogaus neadekvatumą, supratimo stoką ir silpnumą, patyrus aukščiausios dieviškos esamybės veikimą."[13]

Daugelyje pagoniškų kultų „epifaniją" sekdavo troškimas paviešinti šį įvykį, pastatyti ilgaamžę šventyklą ar įsteigti žynystę jam atminti. Antai Lidijos kaimuose buvo šventinami akmenys, norint įamžinti dievų manifestacinę galią ir ją numaldyti atviru jos pripažinimu. Izidės ar Serapio kultai sykiu pažadindavo troškimą paviešinti dievų „gerus darbus" įrašais su garbinimo taisyklėmis ar tekstais, pasakojančiais apie dievybės galią. Ankstyvoji krikščionybė, gimusi irgi iš vizijos patyrimo, į šį patyrimą atsakė savitu būdu. Šis patyrimas vedė į atsivertimą, į tikėjimą vieninteliu Dievu, o ne į vieno iš daugybės dievų aukštinimą. Šis patyrimas dargi uždegė misijos troškimu, o tai nebuvo būdinga jokiam pagoniškam kultui. Be to, krikščionių vizijos jų regėtojus apdovanodavo papildoma įžvalga į istoriją ir išsipildančio pranašavimo dovana. Dažnai krikščionys, regis, tvirtindavo, jog įvyko būtent tai, ką jie buvo regėję. Jėzaus krikšto metu ar Paulių ištikusios akinamos vizijos akimirką balsas iš dangaus ir Dievo pasirodymas žymėjo naujos veiklos pradžią. Iš prisikėlusio Viešpaties regėjimų gimė ir apaštalų troškimas skelbti Gerąją Naujieną pagonims. Nors Luko Evangelija ir teigia, kad įsakymą skelbti pagonims Naujieną apaštalams davęs pats prisikėlęs Jėzus, tačiau „Apaštalų darbuose" aprašyta visa tolesnių abejonių ir netikrumų istorija šį ypatingą apaštalų regėjimą daro vargiai tikėtiną.[14] Vis dėlto kiekviename tolesnių kelionių vingyje papildomi Viešpaties žodžiai, sapnai ar Dvasios įkvėpimai teikdavo drąsos svarbiems krypties pasirinkimams. „Apaštalų darbų" autorius, apaštalo Pauliaus palydovas, patyrė kelis tokius krypties posūkius, remdamasis patikimu autoritetu. Vartojant kalbą, bendrą ir pagonių, ir graikų raštams, buvo sakoma, jog angelai dieną naktį „stovėjo šalia" krikščionių. Kaip dievai pagonims, taip angelai krikščionims pasirodydavo lemtingais įtampos momentais, tarp niūrių kalėjimo rūpesčių ar laivuose audringoje jūroje.[15] Pirmosiose kankinystės metų krizėse Dievas ir Kristus pasirodė Steponui, artėjant šio mirties valandai. Kaip ir pagonims, krikščionims kraštutinių negandų momentais dievybės tapdavo aiškiai regimos.

Kaip Dvasios dovana ar skaistybės idealas, taip ir ši angeliška artuma buvo pažįstama kai kuriems krikščionių amžininkams žydams. Sektoje, apie kurią sužinome iš Negyvosios jūros ritinių, angelų esamybės patyrimas jau buvo tapęs ryškiu bendruomenės gyvenimo bruožu.[16] Taip pat ir pirmieji krikščionys, laukdami pasaulio pabaigos, jautė stiprų angeliškos draugijos jausmą.[17] Šiuo atveju jų tikėjimas „epifanija" vargiai skyrėsi nuo paprasto listrų tikėjimo. Kai Petras pabėgo iš kalėjimo ir, kaip pasakojama, buvo sutiktas prie Jeruzalės vartų, apaštalai negalėjo tuo patikėti, – jie manė, jog tai turėjęs būti jo angelas. Laiškas Žydams ragina krikščionis „svetingai priimti svetimšalius, nes per juos kai kurie, patys to nežinodami, buvo priėmę viešnagėn angelus." Kaip Homero ar Senojo Testamento skaitytojai, krikščionys vadovavosi įsitikinimu, jog nežinia, kas netikėtas svečias galįs būti. Laiškuose jau imta apibrėžti krikščioniško patyrimo specifiką, siekiant šį patyrimą apsaugoti nuo klaidingų imitacijų. Antrojo Petro laiško autorius tikina laiško skaitytojus, kad

jis pats savo akimis matė „šlovingą Jėzaus pasirodymo galią", girdėjo balsą iš dangaus ir dalyvavo Jėzaus Atsimainymo įvykyje, – taigi tai, kuo tikėjo, buvo ne gryniausios pasakos. Tarp kolosiečių, priešingai, buvo tokių žmonių, kurie pasitikėjo kitomis vizijomis, angelų garbinimu ir „be pagrindo pūtėsi savo kūniškais samprotavimais apie dalykus, kuriuos išvydo peržengę slenkstį."[18] Kad ir kas tie žmonės būtų buvę, jie buvo pabarti kalba, kuri atkartojo to meto pagonių kulto kalbą. Pauliaus frazė „peržengti slenkstį" yra frazė, reiškianti lankytojus, kurie „įžengė" į šventyklą, panašią į Klaro šventyklą, ir pažino visus jos tunelius. „Angelai" čia tikriausiai reiškia pagonių „angelus", kurie dar ilgai buvo garbinami netoli Koloso, manant, jog gyvena jo apylinkių šaltiniuose ir upokšniuose, t. y. vietose, kurios galiausia tapo krikščionių arkangelo Mykolo buvojimo vietomis.

Tuo tarpu krikščionybės atsiradimas siejosi su daug didesniais dalykais nei tai, ką akis regėjo. Paulius buvo įsitikinęs, jog krikščionybės gimimą lydėjo didžiulis, neregimas perversmas dangaus kunigaikštystėse.[19] Šį didingą antgamtinį perversmą atspindėjo vidinė kiekvieno tikinčiojo permaina, – kiekvienam tikinčiajam „nušvito pažinimas Dievo šlovės, spindinčios Jėzaus Kristaus veide." Taip neįprastos idėjos apie Dievo „šlovę" ir nuolatinį kiekvieno tikinčiojo vidinį tapsmą įsiterpė į senesnę graikišką Dievo dvasinio regėjimo tradiciją.[20] Paties Pauliaus atveju šią dvasinę permainą lydėjo dangiški apreiškimai ir asmeninė jo regėjimų kelionė po aukštesniąsias dangaus sferas.

Tačiau ką regėtojai pamatė ir aprašė, kad juos taip gerbė visa ankstyvoji Bažnyčia? Pats Paulius niekur neaprašė to, ko liudytoju tapo savajame dangaus regėjime, vietoj to šiandien skaitome tik trimitais bei griaustiniais skambančią Apreiškimo knygą ir kalbame apie jos sąsają su žydų apokaliptiniais tekstais. Panašiai kaip žydų regėtojai, taip ir Apreiškimo knygos autorius pateikia nuorodų į savo paties patyrimą: jis buvo „pagautas Dvasios"; jis matė ir girdėjo; kartais verkė iš baimės dėl to, kad neatsiras nė vieno, kuris skaitys jo ritinėlį, kuriame aprašė tai, ką išvydo danguje.[21] Tačiau yra ir kitas tekstas, kurio pabaigoje staiga sustojama prie šių atsivėrusių Rojaus vartų. Žinomas kaip regėtojo Hermo „Ganytojas", šis tekstas buvo parašytas netoli Kumų, Italijoje, ir datuotinas tikriausiai paskutiniuoju I a. dešimtmečiu. Kaip Bažnyčios vadovas tekste yra minimas Klemensas, labiausiai tikėtina – bažnyčios Romoje vadovas.[22] Šis nekanoninių raštų lobis beveik prilygo Rašto kanonui, o ankstyvieji jo papirusai toliau tebeliudija, kokią plačią krikščionišką skaitytojų auditoriją jis buvo radęs.[23] Paskui liautasi jį labai vertinti, nes joks pilnas jo graikiškas tekstas iš Antikos laikų neišliko, – šiuolaikiniai tyrinėjimai ir studijos juo menkai tesidomi. Tačiau šio teksto autorius vertas dėmesio dėl to, kad yra ankstyvasis krikščionis, apie kurį po Šv. Pauliaus daugiausia ir žinome. Hermo kalbos vartojimo būdas dera su ta pačia paprastumo dovana, kurią angelai aukštinę jo asmenyje. Simbolinę regėjimo galią teksto autorius susiejo su savimone nusidėjėlio, pasimokiusio iš savo praeities klaidų.

Hermo ir jo knygos vertinimas nepažengė toliau dviejų nereikšmingų kryp-

čių. Kaip Apreiškimo knyga, taip ir Hermo kūrinys buvo studijuojamas dėl literatūrinių ypatybių, manant, kad tradicinės detalės, randamos jo vizijų nereikšmingose dalyse, paneigia viso jo veikalo autentiškumą.[24] Tačiau Hermo vizijos nėra „fiktyvios", nes jos remiasi paties jų regėtojo išsilavinimu, – kitaip nei koks nors Apolonas, Hermas buvo tik tiek išmintingas, kiek tokiu leido būti jo paties asmeninė kultūra. Kalbėti apie priešpriešą tarp tradicinės vaizdinijos ir „originalios" tiesos čia nederėtų. O ir pati Hermo knyga nėra „meninė alegorija".[25] Simbolinė alegorija buvo žydiškos pranašų tradicijos sudėtinė dalis ir ji savo ruožtu darė įtaką tam, ką pranašai regėjo. Šią tradiciją Hermas susiejo su savo asmenine istorija, kurios tikrumu išties reikia tikėti.[26] Savo knygą jis pradėjo asmeniniu liudijimu, panašiu į liudijimo „išpažinimus" šiuolaikinėje Dvasios Bažnyčioje. Hermas mums pasakoja apie tai, kas jis buvęs, – vergas, parduotas „žmogaus, kuris jį išaugino", vienai moteriai Rodei, į Romą. Jis mums nepapasakoja apie tai, ką šiuolaikiniai tyrinėtojai linkę apie jį manyti, t. y. kad jis buvo vergas, kilęs iš Judėjos, turbūt į nelaisvę paimtas Žydų sukilimo metu. Taip pat jis nieko nemini apie tai, kad būtų buvęs išaugintas Dievui. Sprendžiant iš jo vartojamų frazių, jis buvo pamestinukas, kaip daugybė tokių vaikų Antikoje, užaugintas tam, kad vėliau būtų parduotas. Origeno manymu (apie 240 m.) teksto autorius buvo tas Hermas, kuriam Paulius siuntė sveikinimą savo Laiško romiečiams gale. Galbūt ši Origeno nuomonė buvo tik spėjimas, bet mes negalime jo visiškai nepaisyti.

Hermas toliau pasakoja: „Po daugelio metų atpažinau Rodę ir pamilau ją kaip seserį." Šie žodžiai veikiau yra kryptiniai, tačiau aišku tik tiek, kad Rodė jau buvo tapusi krikščione, todėl Hermas ir sako „atpažinau" ir tai, kad „mylėjo ją kaip seserį", t. y. krikščionę šeimininkę tos šeimynos, kuriai jis tarnavo kaip krikščionis vergas. Apreiškimų patyrimas kartais būdavo traktuojamas kaip būdingas bruožas tų, kurie buvo socialiai prislėgti ir diskriminuojami. Būdamas vergas Hermas, regis, galėjo būti kaip tik taip vertinamas, tačiau jo vizijos atsirado ne kaip socialinio protesto forma ar kaip išraiška minties, kad pasaulis taps teisingesnis tiems, kurie įsijungs į krikščionių ratą. Jo vizijos pradžią gavo iš jo asmeninio įsitikinimo. Vieną dieną Hermas pamatė Rodę, savo šeimininkę, besimaudančią Tiberio upėje. Padavęs jai ranką išlipti iš vandens, jis pamąstė savo širdyje, koks būtų laimingas, jei turėtų tokią žmoną. „Tik tiek tepagalvojau, nieko daugiau." Ši scena turėtų būti perskaityta taip, kaip ji aprašyta – vergo pažintis su savo šeinininke, kai ši maudėsi Tiberio upėje, kaip daugelis prieš tai ir daugelis po to įvykusių pažinčių.[27] Ir čia tikrai nebūtų nieko blogo, jei Hermas nebūtų buvęs jau vedęs vyras.

Kartą jis keliavo į Kumus, „svarstydamas apie Dievo darbus, kokie didingi ir galingi jie yra." Keliaujant „jį apėmė snaudulys" ar transas ir, atrodo, tarsi buvo pagautas Dvasios, kuri jį pakėlė virš uolėtos vietovės ir nunešė į pliką lygumą.[28] Čia pradėjęs melstis, jis išvydo Rodę, savo šeimininkę, kuri jam pasakė „esu paimta į dangų", galime numanyti, mirties keliu, „idant atskleisčiau Viešpačiui tavo nuodėmes." Hermui nusistebėjus, kokios nuodėmės tai galėtų būti, ji

jam priminė „jo širdį apėmusią nedorą aistrą." Dangūs užsivėrė ir Rodė dingo. Hermą, visai suprantama, apėmė nerimas. Kaip jis kada nors galėtų išmelsti Dievą atleidimo už padarytą nuodėmę? Jėzaus žodžiai apie „svetimavimą akimis ir širdimi" slypėjo už šios jo baimės ir tai buvo, galime numanyti, priežastis visos šios įžvalgos į „pasąmonės sritį", kurią dabar atakuoja naujoji krikščionių tobulėjimo etika[29]. Tai, ką Hermas regėjo, buvo ne sapnas; jis pateko į transą, vaizduotėje išvydęs kraštovaizdį, neturintį jokio tikrovės referento.

Taip svarstydamas Hermas išvydo antrą viziją: baltą krėslą, aptrauktą sniego baltumo vilna, kuriame sėdėjo sena moteris skaisčiais rūbais ir skaitė knygą. Ji paklausė: „Ko gi tu apsiniaukęs, Hermai? Tu kantrusis, romusis, nuolat besijuokiąs?" Hermo nuodėmė buvo labai didelė, ypač „susivaldymo" dorybės atžvilgiu, bet ne dėl jos Dievas taip supyko ant jo. Hermo šeimyna sudaro jo problemos esmę, – aiškino moteris, – jam derėtų atidžiau pažvelgti į savo netikinčius vaikus ir netgi į savo žmonos elgesį. Moteris pradėjo kalbėti, vardydama dalykus, kurie taip išgąsdino Hermą, kad, kitaip negu Apreiškimo autoriui, jam buvo gėda tatai girdėti. Tačiau baigė ji šviesesne gaida, pranašaudama būsimą gailestingą Dievo sprendimą. Jai kalbant, pasirodė keturi jauni vyrai, pakėlė ją už parankių ir nuvedė „į Rytus, ten, kur buvo nuneštas ir krėslas." „Ji nuėjo džiugi ir nutoldama man pasakė: „Būk drąsus, Hermai"." Apibendrindami galime tarti, jog keturi vyrai buvo angelai iš slėpiningos dangaus kareivijos, o Rytai reiškė Rojaus vietą. Jei sapne dievas pasitraukia į Rytus, kalbėjo Artemidoras, tai yra gera žadantis ženklas.[30]

Visus metus Hermas apie tai nieko nerašė. Paskui tuo pat metų laiku eidamas į Kumus, jis prisiminė savo regėjimą ir pasijuto Dvasios nešamas į tą pačią vietą, kur ir pernai.[31] Taip keliaudamas jis, regis, meldėsi ir išvydo tą pačią moteriškę. Kai ji paklausė, ar jis galėtų jai paskelbti tąsyk regėtus dalykus, jis atsakė, jog negalįs jų prisiminti, tačiau prašąs ją duoti jam knygą, idant juos persirašytų. Mintis apie knygos nurašymą yra įprasta pagonių, žydų ar krikščionių vizijose – tokia „knyga iš dangaus" garantavo regėtų dalykų tikrumą, ypač pačiai regėtojo sąmonei.[32] Bet šiuo atveju Hermas vis dar negalėjo suprasti žinios. Tik po to, kai pasninkavo ir meldėsi penkiolika dienų, jam atsiskleidė jo regėjimų prasmė. Skaitydamas knygą, joje jis rado paliepimą sugėdinti savo šeimą, suvaldyti savo žmoną ir jos meluojantį liežuvį: „nuo šiol tu gyvensi su ja kaip su seserimi". Bendresne prasme Hermo regėti dalykai reiškė tai, kad krikščionims duodama paskutinė proga atgailauti. Kiekvienam krikščioniui, kuris iš visos širdies atgailaus, bus atleistos jo nuodėmės iki tos dienos, kai Hermas paskelbs savo knygą, bet po to jie daugiau negalės jo knygos atvynioti.[33] Kalbant apie patį Hermą, jį išgelbėsiąs jo asketinis susivaldymas ir širdies paprastumas, nepaisant jo „nedorų darbų ir nesirūpinimo savo šeimyna." Šen ir ten tekste šmėsteli ir vietinės problemos, kurias mes vargiai begalime suprasti. Knyga bylojo: „Pasakysi Maksimui: ‚Žinok, ateina išmėginimas: tad neišsižadėk antro karto'." Hermui liepta pacituoti Maksimui dar ir žodžius iš „Eldado ir Modato", t. y. iš neišlikusios pranašavimo knygos. Tai mums leidžia kalbėti

apie platų Hermo žydų apokaliptinių tekstų pažinimą.[34] Žodis „išsižadėjimas" tikriausia reiškė išsižadėjimą persekiojimo metu, galimas daiktas – persekiojimo Romoje I a. dešimto dešimtmečio pradžioje.

Iki to momento Hermą buvo apžavėjęs klaidingas jo paties manymas. Jis manė, jog tai, ką regėjo, buvo Sibilė, nemirtingoji pranašė iš pagonių ir žydų tradicijos, pranašė, kurios viena iš pagoniškų buvimo vietų kaip tik ir buvo netoli Kumų. Ši klaida ištaisyta buvo tą pačią naktį. „Gražus jaunikaitis" sapne Hermui paaiškino, kad toji moteris – tai Bažnyčia, ir kad ji atrodė tokia sena dėl to, kad egzistuoja nuo pat Kūrimo pradžios. Tuoj po to ši moteris pasirodė dar kartą ir paliepė Hermui nusiųsti du savo knygos nuorašus – vieną Klemensui, tikriausia, Romos vyskupui, o kitą Graptei, kuris tų dalykų turėjo išmokyti našles ir našlaičius. Hermui dargi buvo liepta perskaityti knygą „šiam miestui", dalyvaujant vyresniesiems, kurie vadovavo Bažnyčiai. Mes nežinome, kur buvo tas miestas, ir tai yra aiškus įrodymas, kad Hermo knyga radosi labai anksti, miestui dar neturint paskirto vieno vyskupo.

Joks krikščionis regėtojas niekada nebuvo toks ištikimas Bažnyčiai kaip Hermas.[35] Jis suprato, jog tai, ką pamatė vizijose, buvo Bažnyčios figūra; vizijų metu sužinojo, kad Bažnyčia egzistuoja nuo Kūrimo pradžios; savo vizijas atskleidė patikimiems Bažnyčios vadovams. Hermas matė ir girdėjo apreiškimus, naudingus visai bendruomenei, kuri ir atskleidė šią jo regėjimo dovaną, – joks pagonių pranašas ar sapnuotojas niekad neveikė tokiame kontekste. Bažnyčios vyresnieji laukė iš Hermo tolesnės vizijos, o šis, po reguliaraus pasninko, meldė Viešpatį, kad toks lūkestis išsipildytų. Tą pačią naktį Hermui vėl „pasirodė" moteriškė ir, papeikusi jį dėl įkyrumo, sutiko su juo susitikti jo išsirinktoje vietoje, „nuošaliame ir gražiame lauke." Atėjęs į tą vietą, Hermas pirmiausia pamatė dramblio kaulo suolą, užtiestą lininiais audeklais, ir ant suolo gulinčias linines pagalvėles. Kaip daugelį dievišką „epifaniją" patyrusių asmenų, taip ir Hermą apėmė šiurpulinga baimė. Būdamas krikščioniu, jis, kaip ir anksčiau, darsyk išpažino Dievui savo nuodėmes.

Netrukus pasirodė Bažnyčios figūra, apkabino Hermą ir liepė pasišalinti ją atlydėjusiems šešiems angelams. Ji paprašė Hermo prisėsti šalia jos ant suolo, o kai šis atsakė, kad tik vyresniesiems leista čia sėdėti, ji nesutiko su juo ir pasisodino savo kairėje, – dešinioji pusė, ji sakė, skirta krikščionims kankiniams. Ką ši vizija bylojo apie paties Hermo statusą? Jis pats nebuvo vyresnysis, veikiau vyresnieji, dar ne vyskupai, buvo ta asmenų grupė, kurios nuomonės jis paisė. Kaip doras krikščionis perfekcionistas, jis užėmė antrą vietą po kankinių, tačiau šis jo statusas nebuvo pagrįstas kokiu nors titulu ar tarnyba, – jokiam krikščioniui atgailautojui, atrodo, net nekilo mintis trokšti tokio išaukštinimo, koks teko Hermui. Paskui moteris pakėlė savo švytinčią lazdą ir parodė jam viziją, kurią buvo žadėjusi. Regėjosi, jog virš vandens buvo statomas bokštas iš įvairių akmenų. Ji paaiškino: bokštas yra Bažnyčia, kurios statyba artėja prie pabaigos, o akmenys – skirtingos krikščionių nusidėjėlių ir atgailautojų rūšys.[36] Kai kurie akmenys buvo atmetami kaip netinkami kloti į statinį bokš-

to, kurio statyba greitai bus baigta. Hermas čia išgirdo gerą žinią apie save: jis turįs prašyti ne atleidimo, bet teisingumo, kuriuo pasidalytų su savo šeima.

Bažnyčia pridūrė, kad Hermas nesąs ypač vertas, jog jam būtų apreikštos vizijos, nes yra kitų žmonių, labiau to užsitarnavusių. Bet vis dėlto jis galįs jas paskelbti, užrašydamas tai knygon tam, kad padėtų svyruojantiems krikščionims, tiems, kurių „sąmonė dvejopa."[37] Už jį pranašesni, savaime suprantama, buvo kankiniai, kurių vizijos, kaip matysime vėliau, buvo itin vertinga dovana. Ši Hermo regėtos Bažnyčios pastaba yra vienas ankstyviausių liudijimų apie kankinius. Prieš išnykdama, moteris paliepė Hermui, praėjus trims dienoms, paskelbti savo regėjimą. Dar ji liepė perspėti krikščionis dėl besaikio „valgymo", kai kiti kenčia badą, – ši pastaba tikriausiai buvo nuoroda į dvasinį maistą. Atsisveikindama ji ištarė griežtus žodžius bažnyčių vadovams ir tiems, kurie užėmė garbingiausias vietas; ji sakė, kad tie žmonės esą nelyg kerėtojai, slepiantys nuodus savo širdyse. Paskui ji dingo iš akių, pažadėjusi sugrįžti tiktai naktį ir paliepusi Hermui griežtai pasninkauti, idant rastų atsakymus į savo tolesnius klausimus.

Tą naktį Hermui pasirodė jaunuolis ir paaiškino, kodėl Bažnyčios figūra tolydžio kinta. Mat kiekvieną kartą, kai Hermas regėjo Bažnyčią, ji atrodė vis jaunesnė ir tyresnė: ir taip buvo dėl to, angelas aiškino, kad pats Hermas tapo geresnis ir tobulesnis. Taigi čia dar kartą susiduriame su teorija, teigiančia, kad vizijos kinta, keičiantis jų regėtojų gebėjimams. Tarsi šios teorijos įrodymas sekė paskutinioji vizija, kurioje Hermas regėjo, kaip išsigelbėjo nuo siaubingos pabaisos ir kaip jam pasirodžiusi Bažnyčia lyg tyra mergelė. Pabaisa simbolizavo ateities „sielvartus, kentėjimą", kurie, atrodo, laukė visų krikščionių nusidėjėlių, artėjant pasaulio pabaigai.[38] Išsigelbėjęs savo tikėjimo dėka, Hermas grįžo namo. Bet ir čia nerado atvangos. Pasimeldęs ir prisėdęs ant savo guolio, vėl išvydo figūrą, „garbingą pažiūrėti", kuri buvo apsirengusi ganytojo drabužiais. Toji figūra jam paaiškino, jog esanti teisumo angelas, siųstas būti prie Hermo per visas likusias jo dienas.

Ar iš tiesų galime tikėti tokia vizijų seka: krėslu ir angelais, susitikimu nuošaliame lauke, Bažnyčia ir tų keistų būtybių apsilankymu? Hermas nebuvo pakeltas į dangų: į savo vizijas jis įėjo malda ir pasninku, jas suprato tik po ilgų ir rūpestingų pokalbių. Kiekviena jo vizija atsirado iš tos, kurią jau buvo anksčiau regėjęs, – šis vizijų ryšys nėra joks argumentas, paneigiantis jų tikroviškumą. Žydų pranašai kartais imdavo regėti vizijas, apmąstydami tą ar kitą knygą, o štai Hermo vizijos radosi apmąstant tas vizijas, kurias prieš tai buvo regėjęs. Ypač krinta į akis Hermo pasninkavimas[39]. Pagonių kulte pasninkas buvo traktuojamas kaip parengiamoji sąlyga, norint susapnuoti dievą, melstis, užsiimti burtais ir gauti orakulo ištarą Didimuose ar Klare; dažnai minimas buvo ir Senojo Testamento Danieliaus pavyzdys. Šiuolaikinėse studijose apie ilgalaikį pasninką labiau pabrėžiamà paties pasninkaujančiojo padidėjusi apatija ir dirglumas, intraversija, emocinis nestabilumas ir labai sumažėjęs jo seksualinis potraukis. Tad jei Hermas ir toliau valgė labai nedaug, gyvenimas su savo

žmona „kaip su seserimi", pačių krikščionių manymu, jam galėjo būti lengvai pasiekiamas. Paties Hermo manymu, pasninkas buvo pagalbininkas maldoje, jis padėdavo išmelsti Dievą atsiliepti į maldos prašymus. Į šį sąmoningą motyvą išties turėtume atsižvelgti, tačiau šis motyvas nepanaikina pasąmoninių psichologinių veiksnių, kurių taip pat negalime nepaisyti. Akivaizdu, kad Hermo vizijos modelis labai susijęs su žydų apokaliptiniais tekstais. Dievui patiko tie žydų regėtojai, kurie irgi daug pasninkaudavo: „Ezros apokalipsėje" tokiam regėtojui liepiama išeiti į pievą ir nieko nevalgyti, tik laukų gėles. Knyga, angelai, baimės ir transo patyrimai – visa tai randama apokaliptiniuose tekstuose, tačiau, kaip vėliau matysime, tie tekstai nepaaiškina to ypatingo, asmeninio bruožo, būdingo Hermo regėjimų odisėjoms.

Teisumo angelo nužengimas reiškė naują fazę Hermo apreiškimų regėjimuose. Ankstyvoje krikščionybės istorijoje yra įprasta skirti dvasinį patyrimą nuo moralinio klusnumo. O Hermas šiuos du dalykus susiejo draugėn. Angelas pradėjo su juo kalbėtis, mokydamas jį dvylikos naujų priesakų. Tie priesakai nebuvo apytikrės taisyklės; antra vertus, būtų juokinga Hermą vadinti „formalistu iki kaulų smegenų."[40] Naujieji priesakai ragino paisyti dorybių, ne tik klusnumo. Jie reikalavo paprastumo ir tyros širdies, tikėjimo ir susilaikymo; Hermas ir angelas tuos priesakus aptarė terminais, kurie akivaizdžiai atskleidė savitas krikščionių problemas. Hermas maldavo: „Viešpatie, leisk Tavęs paklausti dar kelis klausimus [...]. Jei vyras turi krikščionę žmoną, kuri nusižengia ištvirkavimu, ar jis nusideda, toliau gyvendamas su ja?"[41] Jis privalo tučtuojau skirtis su žmona, atsakė angelas. Šiuo atveju angelų atsakymas dar atitiko nekenčiamą imperatoriaus Augusto įstatymą. O kas, jei krikščionis paskui ves antrą kartą arba jei našlys krikščionis tuoksis antrą kartą? Taip angelas turėjo nustatyti prioritetus etikoje, kurios sudėtingi niuansai jau ėmė rūpėti Bažnyčiai.

Vienas po kito priesakai įgavo apibrėžtą formą. Jie darsyk skelbė mokymą apie paskutinę atgailą; jie aptarė dviejų tarpusavy kariaujančių angelų nuolatinį buvimą krikščionių gyvenime. Supratęs savo nuodėmingos praeities klaidas, Hermas graudžiai pravirko, kaip tas kitas regėtojas – Apreiškimo autorius. Šių „priesakų" idėja aiškiai siejasi su to meto žydų mokymu; tokią, o ne kitokią priesakų formą pasitelkę ir krikščionys, kurie troško gyventi, vadovaudamiesi aiškesnėmis taisyklėmis. Kai priesakų vardijimas baigėsi, Hermas buvo apdovanotas serija simbolinių regėjimų, kurių kiekviename angelas sprendė kokias nors problemas. Kartą angelas rado Hermą pasninkaujantį ir sumenkino šią rutininę jo praktiką; jis sakė, susilaikymo dorybė turinti sietis su nedorų troškimų atsisakymu ir išdalijimu vargšams tų gėrybių, kurios kitu atveju vis tiek būtų suvartotos.[42] Šis patarimas yra dažnas vėlyvuosiuose krikščionių tekstuose, jis atvėrė naują perspektyvą pasninkavimui, lydėjusiam „vizijas".

Vienoje tokioje vizijoje Hermas, regis, keliavo per lygumą, kur angeliški piemenys sergėjo avių bandą. Vienas angelas stovėjo priešakyje, laikydamas rankose gumbuotą lazdą ir didžiulį botagą ir, kai tik kuri avis, sočiai priėdusi, imdavo šokčioti, jis paimdavo ją ir pernešdavo į stačią griovą, storai nuklotą spygliais

ir erškėčiais. „Šis piemuo buvo labai nusiminęs, dėl to aš jo išsigandau." Šis angelas, bausmės angelas, buvo skubiai pristatytas prie Hermo, idant jį lydėtų ir apvalytų nuo jo namiškių nuodėmių. Hermas paklausė: „Viešpatie, šlovingasis angelas yra taip susijaudinęs dėl mano namiškių, bet ką aš padariau blogo?" Ganytojas atsakė: „Jie nebūtų tokie nuliūdę, jei tu, šeimos galva, taip pat neliūdėtum." Ši šiurpulinga mintis apie kolektyvinę bausmę nebūdinga tai draugijai, kurią pagonys regėjo savo sapnuose apie savo dievus ir kurią paskui aprašė.[43]

Kitos parabolės Hermą pamokė kitų dalykų: kaip turtingas žmogus turėtų šelpti vargšą Bažnyčioje ir kaip vargšas turėtų melstis už turtingojo sielą, t. y. suteikė pamokymą apie balanso tarp socialinių luomų išlaikymą, ką ištisus amžius skelbs krikščioniškoji doktrina.[44] Galiausiai angelas paaiškino, kad Hermas labai toli pažengė tobulėjimo keliu, tiek, kad dabar galįs savo vizijas regėti tiesiogiai, – jų šaltinis visą laiką buvusi Šventoji Dvasia. Šio ankstyvojo apreiškimo pabaigoje Hermas buvo pagautas Dvasios ir nuneštas į Arkadiją, t. y. į vietą, puikiai parinktą apreiškimams ganytojo draugijoje regėti.[45] Arkadija buvo gamtovaizdis, kurį Vergilijus pavaizdavo savo pastoralinėje lyrikoje. Ar Hermas ką nors žinojo apie šį gamtovaizdį ir apie jį aprašiusį seniai dingusį šaltinį? Kad ir kaip būtų, tarp dvylikos kalnų jis išvydo milžinišką baltą uolą, ant kurios šeši vyrai nešė akmenis, lydimi mergelių grupės. Jie, savo ruožtu, statė bokštą. Juos stebėdamas, Hermas ėmė suprasti, koks buvo akmenų likimas, kol atėjo milžiniškas tikrintojas pažiūrėti, kiek statyba pažengė priekin. Tikrintojas paliepė ganytojui surūšiuoti bokšto statybai naudotas medžiagas. Hermas buvo paliktas praleisti naktį mergelių – šventųjų Dievo galių ir dorybių – draugijoje. Kaip pats rašo, jis praleido naktį tarytum būtų buvęs „jų brolis, o ne jų vyras [...] ir jos ėmė mane bučiuoti ir apkabino mane, apvedė aplink bokštą ir linksminosi su manimi. Ir aš, atrodo, tapau jaunuoliu [...]."

Ir mergelių, ir regėtojo atveju: krikščioniškoji disciplinos ir pasitaisymo vaizdinija turėjo vieną galingą principinį tikslą – pabrėžti paprastumo ir grįžimo į vaikišką nekaltumą, t. y. į žmogaus būvį Rojuje prieš Nuopuolį, reikšmę. Pagonių pasaulyje, pasakojo Artemidoras, sėkmę žadantis ženklas buvo pagyvenusiam vyrui susapnuoti, jog tapo truputį jaunesniu, tačiau susapnuoti, jog tapo vaiku, reiškė įspėjimą apie mirtį.[46] Tarp krikščionių panašus sapnas reiškė kitką: grįžimą į vaikišką „dvasios integralumo" būvį. Po nakties, praleistos meldžiantis mergelių draugijoje, Hermui atsiskleidė daugiau bokšto statybos detalių ir jis grįžo namo. Bažnyčia, kurią regėjo, buvo beveik baigta statyti, tačiau jos užbaigimas kiek atidėtas tam, kad krikščionims būtų duota paskutinė proga atgailauti. Paskui jo angelas paprašė ganytoją ir mergeles pasitraukti nuo Hermo, pažadėdamas, jog pastarasis klestės, jei nenutrūkstamai ir nepriekaištingai buvos jų draugijoje. Hermas baigė rašyti knygą ir angelas pakilo nuo jo guolio. „Bet jis man pažadėjo, kad dar kartą atsiųs ganytoją ir mergeles į mano namus."[47]

Šis tekstas, ko gero, yra geriausias savo paties komentaras, t. y. įžvalga, kaip jokia kita įžvalga, į paties regėtojo sąmonę ankstyvojoje Bažnyčioje. Tačiau

kaip derėtų vertinti patį Hermą? Asmeninė jo istorija neturėtų būti aiškinama kaip alegorija, tarsi jo „šeimyna" tikrai reikštų Bažnyčią, kuriai jis vadovavo.[48] Hermas aiškiai duoda suprasti, kad jis pats nebuvo garbingas pareigas einąs žmogus, vyresnysis ar vyskupas. Nors ir būdamas vedęs, jis praktikavo „susivaldymą" ir garsėjo savo dvasinėmis praktikomis. Jis pasitelkė maldą ir pasninką, t. y. du galingus regėjimo dovanų pagalbininkus. Ir nors jis niekur nevadina savęs pranašu ir ištisai pabrėžia savo paprastą trapumą, jo regėjimų odisėja tikrai yra „pranašo" darbas, kaip kad ankstyvoji Bažnyčia tai siūlo vadinti, – tai krikščionis, apdovanotas Dvasios dovanomis, kuris buvo vertas bendruomenės didžiausios pagarbos. Naujasis mokymas apie krikščionių atgailą galėjo būti duotas ne kitaip, kaip tik remiantis Dvasios autoritetu, – niekas kitas neturėjo galios „sulaikyti ar atleisti". Kol Hermas siuntinėjo savo knygą Bažnyčioms, galimas daiktas, kad kitas krikščionis regėtojas Elchasajas paskelbė panašią žinią apie paskutinę atgailą krikščionims Rytuose. Angelai, kuriuos jis išvydo Mesopotamijoje, buvo didesni ir labiau gąsdinantys, bet ir Rytuose, ir Vakaruose situacija buvo ta pati.[49] Apie 112 m. po Jėzaus mirties bažnyčių gyvenimas buvo taip pertekęs nuodėmės, kad joms reikėjo progos atitaisyti klaidas ir viską pradėti nuo pradžios.

Hermo vizijos ne tik rėmėsi žydiška angelų ir pranašavimų vaizdinijos tradicija. Jo vizijos taip pat ir skyrėsi nuo šios tradicijos, nes kai ką buvo perėmę ir iš pagoniškos pranašysčių vaizdinijos bei tų klausinėjimų, kai žmogus – žydas ar pagonis – kreipdavosi į dievus ar angelus, prašydamas jų patarimo.[50] Kaip tik ši tradicija ir paaiškina kai kurias Hermo regėtų vizijų apie Bažnyčią detales. Krėslas ir dramblio kaulo suolas, juos dengiantys užtiesalai, sėdėjimo pozicija, lazdos turėjimas, sveikinimo ir klausinėjimo žodžiai – visi šie dalykai gali būti lyginami su tais klausinėjimo modeliais, kuriuos randame pagoniškuose orakulų tekstuose bei tuose klausimuose, kuriuos klientai pateikdavo dievybės tarnui. Vienoje iš jo regėtų vizijų Hermui buvo parodytas netikras, išpuikęs pranašautojas, sėdintis ant suolo ir dalijantis klaidingus patarimus savo krikščionims klientams. Aišku, Hermas žinojo apie tokias konsultacijas, kaip kad apie jas žinojo žydai ir taip pat, ko gero, broliai krikščionys, išmanę to pranašavimo „neutralią technologiją". Būtent šis klausinėjimo modelis Hermo vizijoms suteikė ypatingą bruožą ir toną. Jo vizijos nebuvo bauginami žaibo ir griūties, puolusių demonų ir pragaro bausmių nušvitimai. Jos kėlė asmeninius klausimus ir gavo atsakymus, atitinkančius tų klausimų kėlėjo dvasinę vertę.

Panašiai kaip Antikos orakulų klientai, Hermas patyrė susitikimo su dievybe siaubą. Ir ne tik jį. Hermas dargi buvo pabartas – Bažnyčios ir savojo angelo – dėl įžūlaus bandymo sužinoti pernelyg daug. Jis galėjo sužinoti tik tai, kas jam buvo naudinga, ir regėti tik tai, ką regėti buvo deramai pasirengęs. Jo vizijos buvo labai aiškios, nes plaukė iš jo beveik tobulo pamaldumo, pasninko ir išskirtinio dorumo, maldos ir santuokos, kurioje jis toliau gyveno be jokių seksualinių santykių. Tik tada Dvasia galėjo jam atskleisti atsakymus į krikščionių klausimus ir padėti peržengti plačią bedugnę, skiriančią nuodė-

mingą žmogų nuo Dievo. Hermo vizijose pynėsi krikščionių viltys ir baimės, nuodėmė ir „sąmonės dvilypumas“[51], bausmės ir atleidimo laukimas, vaikiška nekaltybė ir svetimavimo nuodėmė, socialiniai skirtumai ir pasaulio pabaigos artėjimo nuojauta. Tos vizijos – tai įspaudas krikščionybės poveikio, padaryto jautriai krikščionio sielai. Jei jų ištakos ir turi ką nors bendra su pagonių sapnais ar žydų vizijomis, tai tik dėl to, kad šių patyrimų šaltiniai – ta pati žmogaus prigimtis. Hermas susikaupęs meldėsi ir pasninkavo. Po to jis išvydo Sibilę, Bažnyčią ir angelus, kuriuos jo paties kultūra ir jo išsilavinimas leido jam regėti transo būsenoje.

Mokymo apie papildomą atgailos galimybę pakako užtikrinti tai, kad Hermas būtų ilgą laiką skaitomas Bažnyčioje. Po Hermo mirties ir toliau vis buvo girdima apie pranašus ir pranašes, veikusius krikščionių bažnyčiose, – apie 170 metais jiems rodytą didžiulę pagarbą byloja pagonių kritikai.[52] Tačiau nė vienas tų pranašų nepaliko tokio teksto, galbūt dėl to, kad nė vienas jų nekalbėjo su tokiu autoritetu apie tuos dalykus, kurie turėjo visuotinę reikšmę. Galbūt taip pat nė vienas jų neturėjo ypatingo Hermo genijaus ar gebėjimo savąjį patyrimą patraukliai perteikti žodžiais. Ši idėja apie žmogų, klausinėjantį Dievą ir angelus, tiesė kelią, mūsų manymu, gryno apreiškimo tekstams. Tik vienas Hermas rėmėsi antikine pranašavimo vaizdinija ir savo dangišką draugiją pasitiko veikiau su smalsumu nei su baime. Ši vaizdinija daugiau nefigūruoja jokiame kitame tekste, išskyrus vieną keistą epizodą iš legendinių „Tomo darbų“. Jau Hermas gerai žinojo, kad yra „tikri“ ir netikri pranašai; tačiau apie 200 m. „tikrasis“ pranašas jau buvo aiškiau apibrėžtas, dėl to tada ir buvo jaučiamas mažesnis Hermo tipo kūrinio poreikis.

Tad kaip toliau vyko šis nepaprastai intymus bendravimas su dievybe? Mes galime tai tyrinėti, remdamiesi tomis pačiomis kategorijomis, kurias vartojome, kalbėdami apie pagonis, ir kurios yra tokios pat senos, kaip pati epifanijos istorija: susitikimas su išvaizdą pakeitusiu nepažįstamuoju, neregėta būtybė, sapnas, vizija būdraujant. Paskui galime apsvarstyti tai, kaip krikščionys reagavo į idėją apie orakulo klausinėjimus ir jo įkvėptus atsakymus, t. y. klasikinę jungtį „malonių asmenų su nemaloniomis vietomis“.

Po Hermo iš literatūros išnyksta „artimo susitikimo“ su dangišku nepažįstamuoju tema. Krikščionys skaitė Raštą ir gyveno priminimais apie angelus, praeityje lankydavusius žemę, tarsi dieviškus „agentus“, kurie mėgdžiojo kaimynų pagonių mitus ir poemas. Tačiau po scenų kelyje į Emausą niekas daugiau nesutiko Kristaus, permainiusio išvaizdą; ir niekas nebeaprašė, kaip „patys to nežinodami, buvo priėmę viešnagėn angelus“. Tokių aprašymų nebuvimą lėmė svarios teologinės priežastys. Tarp krikščionių rašytojų pats žodis „epifanija“ ėmė reikšti įvykį, įvyksiantį ateityje, t. y. Kristaus pažadėtą Antrąjį atėjimą. Tad argi tuo tarpu, kol tai įvyks, jam bereikėjo rodytis? Atanazas kalbėjo: Dievo Sūnus prisiėmė žmogaus pavidalą ir tai buvo Dievo Išganymo plano dalis; jei Dievas „tiktai“ panorėtų pasirodyti, jis rastų būdų ir kitaip save apreikšti.[53]

Laukdami paskutinio istorijos įvykio, krikščionys negalėjo viltis pamatyti

pagrindinį veikėją tarpinėse tos istorijos scenose. Drama jau buvo surežisuota ir nebuvo jokio reikalo siųsti perspėtojus ar stebėtojus tyrinėti ir keisti jos eigą. Po Šeštinių Paulius ir Steponas regėjo Kristų danguje – šiuolaikinė teologija tai vadina „Kristofanija", o ne „Kristaus epifanija" žemėje. Kuriam laikui Kristaus asmuo turėjo palikti šį pasaulį. Kaip tik tada krikščionių autoriai atsigręžė į praeityje įvykusias epifanijas ir tuos angelų apsilankymus, kuriuos aprašė žydų Senasis Testamentas. Taigi Kristus tapo atpažįstamas senojo Rašto fragmentuose: po Mamrės ąžuolu ar Liepsnojančiame krūme.[54] Taip epifanija įgavo ilgesnę krikščionišką priešistorę, o tikintieji laukė, buvodami interliudijoje, prieš įvykstant finaliniam istorijos veiksmui.

Pagonių pasaulyje dievai vis dar „stovėjo šalia" mirtingųjų ir „laikė savo ranką" virš kiekvieno asmens ir jų gyvenamų miestų. Tuo tarpu krikščionių pasaulyje ši neregimoji būtybė tapo tikru vadovu ir sargu.[55] Kiekviena bažnyčia turėjo savo angelišką globėją, o Mato Evangelija įdiegė mintį apie angelą sargą, saugantį kiekvieną vaiką. Mažoje Tera (Santorini) saloje, esančioje Egėjo jūroje, buvo rasti įrašai su epitafijomis, kurios šlovina vieno ar kito asmens „angelą"; šios epitafijos puikiausiai gali būti laikomos krikščionių tekstais, datuotinais III a. ir vėliau. „Krikšto angelas" dalyvavo kiekvieno krikščionio nuplovime vandeniu, tačiau pernelyg paprasta būtų teigti, kad po krikšto kiekvienas pakrikštytasis buvo apsaugotas nuo konfliktų tarp dangiškųjų galių[56]. Hermas mokė kiek kitaip: jo regėti bausmės ir atgailos angelai mums primena, jog ir krikščionių angelai turi šiurkštesnius, priešiškus aspektus. Didžiausias angelų sargų šalininkas Origenas aiškiai sako, kad konfliktas tarp gerųjų ir blogųjų angelų vyksta per visą kiekvieno krikščionio gyvenimą. Juk greta kiekvieno angelo potencialiai gali stovėti ir demonas, lygiai toks pat neregimas mirtingo žmogaus akimis.

Laiško Žydams autorius rašė taip: „Jūs esate prisiartinę prie dangaus Jeruzalės, jos nesuskaitomų tūkstančių angelų ir iškilmingojo sambūrio". Nuo pat pradžios krikščionių garbinimo apeigas žemėje lydėjo angelų garbinimas danguje ir, kaip manė Origenas, vienas garbinimas atitiko kitą.[57] Kaip kad dievai „stovėjo šalia" miesto susirinkimuose, taip ir angelai, manė Origenas, dalyvavo pamaldose bažnyčioje su kiekvienu krikščioniu, kurį jie saugojo. Angelams patiko, kai buvo skaitomas Raštas, tačiau krikščionys buvo pernelyg nuodėmingi, kad pamatytų juos savo akimis. Tad dar prieš Konstantino laikus mintis apie dvejopą Bažnyčią – žmonių ir angelų – jau buvo gerai žinoma, nors ji ir nebuvo aiškiai išreikšta krikščionių rituale. Kol kas dar nebuvo įspūdingos krikščionių architektūros ir meno, kurie būtų pabrėžę šią idėją apie apeigose dalyvaujančią „neregimąją esamybę". Krikščionys veikiau žvilgsnį kreipė į paskutinės Kristaus „epifanijos" ateityje laukimą ir kol kas jų bažnytiniuose metuose nebuvo Viešpaties Apsireiškimo šventės, kurią dabar švenčiame sausio mėnesį.[58]

Kaip rašė Artemidoras, pagonių dievai buvo pratę naktį peržengti sieną, atsivėrusią tarp jų pasaulio ir žmonių pasaulio. Ar ir krikščionys taip pat laisvai per miegus sapnavo savo Dievą ir Jo angelus tarsi nakties bičiulius? Jei nebūtų krikščioniškų Artemidoro liudijimų, į šį klausimą būtų sunku atsakyti, tačiau

išliko ir pakankamai rašytinių šaltinių, leidžiančių kalbėti apie tam tikrą skirtumą. Krikščionys ypač atsargiai vertino sapnų patikimumą.[59] Jie ne tik pritarė pagonių požiūriui, kad dienos rūpesčiai ir fiziniai negalavimai gali sukelti sapnus, kurie yra visai bereikšmiai. Šiems sapnams jie netgi teikė griežtai demonišką prasmę.[60] Juk pagonys savo tikrus sapnus ar sapnus apie „dievus" ir statulas regėjo ne kitaip, kaip tik demonų klaidinami naktį? Į seksualinius sapnus buvo žiūrima kaip į neišvengiamus gyvenimo faktus, tačiau krikščionys juos taip pat siejo su demonišku įsikišimu. Jei demonai įkvėpdavo šiuos du dažniausiai sapnuotus sapnų tipus, ar negalėjo būti taip, kad jie sukeldavo ir kiekvieną kitą patrauklios vizijos tipą? Artemidorui ir jo menui chaotiškas sapnas tapdavo svarbia medžiaga. Krikščionys tokį sapnavimą priskyrė prie demoniškų, nereikšmingų dalykų, o tokio sapno beformiai ir padriki vaizdiniai buvo išmetami kaip sąmonės šiukšlės. Tai demonų sistemos ženklai, – šis patetiškas „informacijos bankas", galėjęs viską sumaišyti ar perstatyti, bet negalėjęs nieko sukurti.[61] Šiuose nerišliuose fragmentuose ieškoti prasmės reikštų nusigręžti nuo Jėzaus žodžių, įspėjusių nesistengti „sužinoti dieną ar valandą". Štai dėl ko sapnų aiškintojams krikščionys draudė priimti krikštą.[62] Vieninteliu tikru sapnu jie laikė aiškų sapną, kurio simbolika saikingai rėmėsi Raštu. Šių reikšmingais vadintų sapnų personažai žinią sapnuotojams perduodavo tiesiogiai, juos įspėdami, pataisydami ar sudrausmindami.[63] O patys sapnuotojai įsitraukdavo į sapno veiksmą, paklusdami dangiškajam kvietimui „ateik" ar „sek paskui mane."[64] Joks aiškinimas čia nebuvo reikalingas. Sekdami Rašto lotyniškais vertimais, krikščionys, gyvenę Šiaurės Afrikoje, savo reikšmingus sapnus ir vizijas įvardydavo kaip „parodymą" (*ostensio*). Kitaip nei pagonys, krikščionys dirbo su „apreiškimo" idealu, kurio charakteringu bruožu, anot Augustino, laikė aiškumą, apeliuojantį į protą ir akis.[65]

Šis akcentų skirtumas turėjo įtakos ir vidinei krikščionių psichologijai. Kelios pagonių filosofijos mokyklos skelbė, kad siela iš prigimties yra apdovanota natūralia pranašavimo galia. Kai žmogaus protas ir kūnas ilsisi, jo siela sugrįžta į save ir ima suvokti tiesas apie aukštesnę tikrovę, t. y. grįžta į „namus", iš kurių jos nemirtingoji prigimtis nužengė.[66] Šią natūralią galią krikščionys redukavo į miglotą ir imitacinį siekį; Tertulijono žodžiais, šio siekio vedama, siela veikė mimetiškai, panašiai kaip vežėjas ar gladiatorius, gestikuliuodami be savo įrankio. Daugelio krikščionių manymu, sieloje neslypėjo joks iki-egzistencinis žinojimas.[67] Vieninteliai reikšmingi sapnai buvo tie, kuriuos Dievas siuntė per angelus, bet ir čia krikščionių požiūris į sapnavimą turėjo savo skiriamąjį bruožą. Kitaip nei pagonių, krikščionių sapnai nesusilaukė plataus palaikymo iš meno pusės.

Niekas gerai neatsiminė, kaip iš tiesų atrodė Jėzus.[68] Cituodamas Izaiją, vienas krikščionių nuomonės sparnas įrodinėjo, kad Jėzus turėjo negražaus ir nepatrauklaus žmogaus išvaizdą. Apie 200 m. jis buvo vaizduojamas ant ankstyvųjų krikščionių sarkofagų, sekant stereotipiniu pagonišku modeliu, – kaip filosofas, mokantis savo mokinių rate, ar kaip piemuo, nešantis savo kaimenės

avį. Krikščionių akimis, filosofo mokiniai čia virto „apaštalais", o kaimenės piemuo – Geruoju Ganytoju. Šie įprasti vaizdiniai patyrė menką didžiojo pagonių statulų ar portretų kulto poveikį. Klausimą apie ankstyvųjų krikščionių skulptūros meną paskatino kelti atrasta grupė mažų figūrėlių, dabar priskiriamų dirbtuvei, veikusiai rytų Graikijoje III a. po Kr. viduryje ar pabaigoje. Tas figūrėlių grupes sudaro scenos iš pasakojimo apie pranašą Joną, susietos su grupe elegantiškų portretinių biustų, ir tai leidžia manyti, kad tų figūrėlių ar jų serijų savininkai buvo kultūringi krikščionys.[69] Ankstyvieji krikščionys mėgo vaizduoti Jonos istoriją sienų piešiniuose Romos katakombų požemiuose. Ši biblinė istorija simbolizavo Dievo galią – gelbstinčią ir dovanojančią ramybę. Tos mažytės skulptūrėlės nėra jokie portretai ar ikonos. Panašiai kaip Gerojo Ganytojo tipas ar scenos kapo rūsio piešiniuose, jos yra simboliniai kūriniai biblinėmis temomis, išreiškiantys daugiau negu tai, ką tiesiogiai vaizduoja.

Kaip kad šios statulėlės mums byloja, krikščionių vyskupai ir rašytojai kalbėjo ne už kiekvieną krikščionį, kai išsakė savo nepritarimą visam vaizduojamajam menui.[70] Formuluotės, kuriomis jie išsakė savo įsitikinimus, leistų manyti, jog kiti krikščionys galvojo kiek kitaip, kai piešė piešinius ant savo bažnyčių sienų ar ant savo žiedų antspaudų vaizdavo netinkamas scenas. Tačiau kad ir kaip ieškotume šio „ankstyvojo krikščioniškojo meno" ženklų, kad ir kokias prasmes įžvelgtume grubokuose piešiniuose Romos katakombose, vis dėlto negalėtume peržengti bedugnės, skiriančios šį schemišką, simbolinį meno stilių nuo aukštesnių luomų rodytos paramos menui pagonių miestuose, paramos, įgalinusios rastis gausybę puikių pagoniškų dievų skulptūrų ir figūrinių portretų. Kaip yra žinoma, tik viena ankstyvųjų krikščionių grupė, eretiškieji karpokratai, turėjo Kristaus portretus. Tačiau reikšminga tai, kad jie ir panašios sektos buvo kaltinamos skleidžiančios pasakojimus apie pramanytus sapnus. Garsioji scena iš „Jono darbų" (parašytų apie 300 m.) pasakoja, kaip vienas pagonis konvertitas bandė nutapyti Jono portretą Efeze, bet apaštalas jį sugėdino už tai, kad drįso jo pavidalą įamžinti materialiame pasaulyje. Tapyti apaštalą buvo toks pat įžeidžiantis veiksmas kaip ir fotografuoti jauną Amerikos indėnų vadą. Išimtys buvo labai nedidelės. III a. viduryje įvairiai vaizduojamą Kristų – su barzda ir be barzdos – buvo galima pamatyti sienų piešiniuose namų bažnyčioje Duroje. O štai Romoje netrukus imta prekiauti suvenyrais: apie 250 m. čia buvo galima įsigyti mažyčius molinius dirbinius su Petro ir Pauliaus atvaizdais.[71] Ir priešingai, pagonių miestai buvo grūste prigrūsti statulų, kurių galias ir vaizdinį poveikį sunku paneigti. Krikščionys pripažino tų statulų antgamtines galias, tačiau jas priskyrė demonams. Šie padarai buvojo pasislėpę po pjedestalais, – tais pavidalais, kuriuos tik pamaldi akis galėjo regėti.

Ankstyvasis krikščionių menas tvirtai rėmėsi Raštu ir vartojo tirštą simboliką, kuri reiškė daugiau negu tiesiogiai vaizdavo. Šis menas apibūdinamas kaip „ženkliško" [„*signitive*"] stiliaus menas: žiūrėti į jo kūrinius ar juos atkurti vaizduotėje reiškė taip iki galo ir neišsemti jų esminės žinios.[72] Šį „ženklišką" stilių sutinkame ir kitur pirmųjų krikščionių gyvenime: epitafijose, maldose ir ypač

ankstyvuosiuose himnuose.[73] Krikščionys giedojo giesmes ir klausėsi skaitomų tekstų: jie nespoksojo į idealizuotus savojo Dievo pavidalus. Panašiai kaip žydų regėtojai, kurie, skaitydami ir apmąstydami Rašto tekstus, imdavo regėti savo vizijas, taip Augustinas, skaitydamas biblinį tekstą, galiausiai atsivertė. Bažnyčios Tėvas Grigalius Nazianzietis palinko į krikščionybę, kai sapne išvydo save, giedantį Psalmių eilutę.[74] Minėtojo meno apraiškos atpažįstamos ir pačiame krikščioniškos regėjimų literatūros stiliuje. Kodėl nekūrė religinių skulptūrų, krikščionys aiškino, pasitelkę šį žydų įsitikinimą: mirtingojo akims Dievas visad lieka nesuvokiamas, – jei žmogus pamatytų Dievą, jis mirtų, kaip kad skelbė Išėjimo knyga. Tad tikrai ne prieš Origeno laikus krikščionių teologija pradėjo mąstyti apie galimą mistinį ryšį, susiejantį krikščionis su jų Dievu. Net ir po Origeno šis ryšys vis dar laikytas išimtiniu, reikalaujančiu ilgo sielos ir kūno lavinimo, ir stokojo aiškių vizualinių apibrėžčių. Į šį ryšį vedė tas patvarus įgūdis, kurį formavo platonikų filosofija – ne kūno, bet „sielos akies."[75]

Skaitydami Apreiškimo knygą, galime sužinoti, kokie buvo krikščionių vaizduotės vaisiai.[76] Šios knygos autorius kaip ir Hermas neregėjo paties Dievo tiesiogiai. Dievas čia apsireiškia abstrakčiai, kaip brangakmenis, spindintis raudonas ir baltas deimantas. Ir tik „naujame danguje ir naujoje žemėje" jis bus tiesiogiai regimas. Ireniejaus įsitikinimu, mes galime tiktai veržtis į Dievo regėjimą, bet Jį regėsime tik šio pasaulio pabaigoje. O Kristus yra apsireiškęs simboliškai, kaip „panašus į žmogaus sūnų". Jį atpažinti leidžia antgamtiniai jo atributai, o ne tie bruožai, kuriuos perteikia meno kūrinys. Todėl vizijų turinį iš esmės sudaro įspūdžiai, kurie yra „ne vizualūs, bet veikiau akustiniai ir dinamiški." Tai, ką regi, regėtojas suvokia per pranešimus, kuriuos jis girdi. Ta „nauja giesmė", kurią gieda dangaus kareivija, regėtoją įgalina atpažinti, kas yra tas mįslingas Avinėlis, kurį jis regi. Balsas jam paaiškina, kas toji milžiniška baltais apsiaustais apsivilkusiųjų minia, ir kad tie, kurie lekia ant žirgo, kad sunaikintų trečdalį žemės gyventojų – tai piktybės angelai. Šios figūros vaizduojamos, pasitelkus palyginimus ir simbolius, o ne aiškią meninę raišką. Kristus, Avinėlis pasirodo su septyniais ragais, o jo septynios akys spindi kaip liepsna, jo kojos – kaip švytinti bronza. Sekant Jungo apibendrinama išvada, „šiaip ar taip, tai turėjo atrodyti gan siaubingai."

Ši antgamtinę tikrovę reiškianti vaizdinija išryškino galingą kontrastą tarp žydų ir graikų sąmonių.[77] Sakoma, kad graikai dievišką grožį suvokė kaip tai, kas yra vizualu ir harmoninga, tuo tarpu žydai jį suvokė kiek kitaip – garsų ir balsų pavidalu, dinamiškais šviesos ir spalvos efektais. Viena vertus, jei remsimės tuo, apie ką kalbėjome, galėsime tarti, kad šis kontrastas pernelyg stipriai užaštrintas. Graikijoje dievai taip pat buvo ir girdimi, ir regimi, – scenoje, statulose, per orakulus. Graikai taip pat galėjo dievybės esamybę vaizduoti šviesos žaismo kalba. Kita vertus, minėtas kontrastas vis dėlto yra pagrįstas – jis aiškintinas ne tiek semitų kalba ir jos savita struktūra, nes kalba juk gali keistis, jei tik yra būtinas reikalas, kiek nebuvimu semitų pasaulyje to, kas bent iš tolo panėšėtų į graikų dailiuosius menus, vaizdavusius jų dievus.

Už Apreiškimo knygos, kaip ir už Hermo knygos, slypėjo savitas šaltinis, t. y. vėlyvosios žydų regėjimų literatūros konvencijos, – nuo Danieliaus ir Enocho iki apokalipsių ir dangiškų kelionių, kurias randame Barucho ir Ezros knygose.[78] Apreiškimo knygos autoriaus vizijai didelę įtaką padarė tai, ką jis prieš tai buvo girdėjęs ir skaitęs. O kaip buvo su žinomais krikščionių įsivaizdavimais, kurie mažiau priklausė nuo girdėtų ir skaitytų dalykų? Kadangi krikščionys neturėjo religinio meno, jų vaizduotė piešė mažiau tikslius bruožus: Dievą kaip senyvą „Tėvą", o Kristų kaip spindulingą jaunuolį.[79] Kristaus figūra vaizduota be galo ištįsusi ir tyra, su jaunatviška šypsena ir ryškiai švytinčiais drabužiais. Tokius bruožus turėjo ir dievybė, regėta pagonių sapnuose. Bet ar tai reiškia, kad šiuo atveju susiduriame su nekintamu patyrimo pagrindu, Jungo manymu, „archetipais", įrašytais į žmogaus sąmonę? Nėra jokio reikalo tikėti šiuo pramanu. Pradėjus piešti Dievą, nepaprastas Jo ūgis, spindesys ir grožis buvo akivaizdžiai „antžmogiškumo" bruožai, kuriais žmogus įsivaizdavo Jo esamybę. Kai šie regėjimai buvo užrašyti, tradicija ilgainiui įtvirtino modelį, padariusį įtaką sapnų vaizdams, kuriuos kiti paskui sapnavo.

Nors krikščionių sapnai iš meno negavo jokio impulso, tačiau tikrai turėjo galingą pagalbininką – alkį.[80] Kaip jau matėme, Hermas pradėjo nuo pasninkavimo ir maldų ištisas dienas, netgi visas dvi savaites. Maksimalistui čia vėrėsi platus horizontas. Ankstyvieji krikščionys pasninkavo kiekvienos savaitės trečiadienį ir penktadienį, o paskui Vakarų Bažnyčia pridėjo dar ir šeštadienio pasninką, galutinai papiktinusį Rytus. Dienos pasninkas galėjo trukti įvairiai, maksimalistai jį galėjo dar labiau „prailginti" (tokia praktika buvo žinoma) ir nevalgę išbūti iki pat gaidgystės. Pasninko laikytasi ir prieš krikštą, pasninkas lydėjo ir visą ilgą atgailavimo metą. Iki 250 m. ir turbūt vėliau vienas absoliutus pasninkas, kurio laikėsi visi krikščionys, truko nuo Didžiojo Penktadienio iki Velykų ryto. Taip krikščionių pasninko istorija buvo laipsniška šios praktikos ilgėjimo istorija. Labai greitai radosi maksimalistų, kurie pasninkavo visą Didžiąją savaitę. Keturiasdešimties dienų pasninkas per Gavėnią nebuvo ankstyvoji apaštalų praktika, – ją dvasininkai įvedė tik vėliau.[81]

Pagonių pasaulyje pasninko irgi buvo sąmoningai laikomasi jų kultų ir orakulų praktikoje, norint sužadinti reikšmingus sapnus ir „gauti" dievų paraginimą. Net jei žmonės nepasninkavo, ne mažiau svarbu buvo tai, ką jie valgė: pagonys gydytojai gerai žinojo, kad žmogaus sapnai ir fizinis patyrimas tuo gyvesni, kuo jo dieta yra sausesnė. Prailgintų „sausų pasninkų" laikėsi ir grupės krikščionių, kurie ypač dideles viltis dėjo į pasikartojančias vizijas ir pranašystes. Kalbant apie absoliutaus pasninko praktiką, reikia pastebėti, kad krikščionys ją grindė savais motyvais.[82] Jie nenorėjo, kad ši jų praktika būtų painiojama su pagonių praktika ir jos pozityviais tikslais, – tarytum Dievas turėtų tapti „matomas", atlikus apgalvotus kūniškumo atsižadėjimo veiksmus. Krikščionys veikiau skelbė, jog pasninkas yra nusižeminimo veiksmas, kuris tikintįjį daro nuolankesnį ir jo maldas priartina prie Dievo. Būtent šis motyvas įkvėpdavo drąsą imtis ilgalaikės praktikos: kuo daugiau krikščionis pasninkavo, tuo la-

biau nužemino save priešais savo Viešpatį. Kai kurie autoriai dargi reikalavo, kad tikrą pasninką lydėtų susilaikymas nuo kiekvienos blogos minties ar blogo veiksmo. Šis ilgas pasninkas virto dvasinėmis pratybomis, kurių tikruoju vaisiumi galėjo būti Dievo malonės dovana – regėjimas. Suvokę žmogaus prigimties nuodėmingumą ir „nusižemindami", krikščionys perfekcionistai marino savo kūnus ir tiesiogiai kurstė savo regėjimo galias. Dėl tos pačios priežasties tarsi magnetas traukė ir tyrumo idealas. Kaip pagonių šventyklų dievai, taip ir krikščionių Dievas ypač uždegdavo mergeles ir celibate gyvenančiuosius, tokius kaip Hermas. Iš vyresnių moterų Jis mieliau rinkosi išlaikomas našles.

Kadangi vizijas lemdavo pasninkas ir celibatas, nestebina tai, jog daugiausia apie „epifanijas" kalba maksimalistų apokrifiniai tekstai, ypač jų „Apaštalų darbai", gyvenimą be lytinių santykių iškėlę kaip vertybę.[83] Šiuose tekstuose aprašytos „epifanijos" sudaro dvi dideles grupes. Kai kurios vizijos čia buvo tai, kas lėmė posūkius pasakojamoje istorijoje ir, galimas daiktas, jos tiktai sekė autentiškais „Apaštalų darbais", – savuoju modeliu. Tačiau yra ir kita vizijų grupė – tai vizijos, kurios įvyko ypatingais momentais: po maldos, pasninko ar krikšto metu. Šių vizijų aprašymai yra labiau asmeniški. Angeliška būtybė tikrai dalyvaudavo krikšte, įvykyje, kuris vykdavo irgi po ilgo pasninko ir išpažinčių. Rytų bažnyčiose katechumenai, gyvenę celibate, krikštijami būdavo naktį, žibintų šviesoje. „Darbuose" aprašomus krikštus lydi dangiški balsai ir šviesos ar net paties Kristaus regėjimai. „Petro darbuose" aprašoma viena tokia vizija, įvykusi krikšto metu, ir ji reiškia ne ką kita, o paties autoriaus patyrimą. Jei, kaip „Darbų" veikėjai, taip ir jų autorius sistemingai pasninkavo, jis tikriausiai gerai išmanė tai, apie ką rašė.

Yra dvi susijusios temos, kurios leidžia kalbėti apie pačių autorių nemenką dalyko išmanymą. Kai šiuose pasakojimuose Kristų regi tų pasakojimų veikėjai, jo išvaizda įvairuoja, priklausomai nuo jo regėtojų būdo. Šiuo metu teigiama, kad apie tokį įvairavimą, regint dievybę, buvo žinoma jau nuo Homero iki Hermo laikų. Jei niekas negalėjo tiksliai pasakyti, kaip atrodė Kristus, tai kelios tokios jo išvaizdos variacijos, šiaip ar taip, buvo suprantamas krikščionių patyrimo faktas. Kitais kartais varijuoja pati Kristaus figūra, kuri yra regima skirtingais pavidalais ir gyvenimo tarpsniais: tai didelis, tai mažas, tai senas, tai jaunas vyras ar mažas vaikelis. Aiškinant šiuolaikinius regėjimus, neretai teigiama, kad nedidelis šventojo ar Mergelės Marijos ūgis yra susijęs su mažumu ypatingos ikonos ar atvaizdo, kuris prieš tai paveikė regėtojo akį.[84] Keliuose atvaizduose šis esantis ar nesantis figūros amžiaus įvairavimas turėjo skirtingą prasmę. Antai „Jono darbuose" apaštalas pasakoja, kaip Jėzus pasirodė Jokūbui iš pradžių kaip vaikas, paskui kaip jaunuolis, o jam pačiam – kaip daili, kiek pliktelėjusi figūra su tankia barzda. „Niekada neregėjau jo užmerktomis akimis, bet visada tik atmerktomis [...]". Čia galime prisiminti egiptietį iš Heliodoro romano ir tai, ką jis patyrė, žiūrėdamas į „nemirksinčias" dievų akis. Kartais Jėzus buvo regimas tvirto kūno, kartais gležno, – Jonas ne visada galėjo tai nustatyti ar aiškiai įžvelgti tų dalykų bruožus.

Šis kintančios vizijos tipas siejosi su tuo, ką Jonui pačiam teko patirti – Jėzaus Atsimainymą, t. y. įvykį, atrodo, kėlusį ypatingą krikščionių regėtojų susidomėjimą. Būtent pasakojimu apie šį įvykį prasideda garsioji „Petro darbų" scena.[85] „Moterų ir našlių" būrys Romoje klausėsi kaip tik pasakojimo apie Atsimainymą, kai Petras žengė į priekį ir pradėjo šį pasakojimą detaliai aiškinti. Jis pavaizdavo, ką tuo metu „kiekvienas regėjo pagal tai, kiek buvo vertas" ir dargi kokiu būdu Dievas reiškiasi kaip priešybių vienybė, – „tai didelis, tai mažas, tai jaunas, tai senas [...]". „Atėjus devintai valandai", aklos našlės iš jo klausytojų rato paprašė, kad jis jas išgydytų, ir po jo maldų jas nutvieskė neapsakoma šviesa. Atgavusios regėjimą, kiekviena moteris papasakojo, ką buvo išvydusi: vienos regėjo dailų senyvą vyriškį, kitos – jaunuolį, trečios – mažą vaikelį. Po to Petras pašlovino Dievą, „kuris yra nekintamas ir pranoksta visas mūsų mintis [...]".

Toks varijavimas sutinkamas ir kitose religinėse tradicijose ir yra susijęs su vienu pagrindiniu klausimu, t. y. klausimu apie tai, koks yra Dievo santykis su laiku ir tapsmu. Būdamas amžinybė, viename ir tame pat asmenyje Dievas suvienija visus laikų ir amžių prieštaravimus, tuo tarpu „daugel pavidalų turintis Šėtonas" tik tampa, virsdamas iš vieno žvėries į kitą.[86] Vienintelis lemiamas dalykas čia yra Dievo galia suvienyti priešybių poras; šis juslinis suvokimas galėjo buvo paremtas neeilinių krikščionių skaitytojų patyrimu.[87] Antai „Pilipo Evangelijoje" – III a. kūrinyje – taip pat aprašoma, kaip įvairavo Jėzaus ūgis, priklausomai nuo pakitusio žvilgsnio tų, kurie jį regėjo[88]. Paskui ši Evangelija primena savo skaitytojams: „Jūs regėjote Dvasią, jūs tapote Dvasia; jūs regėjote Kristų, jūs tapote Kristumi [...]". Tikriausiai ir krikšto metu krikščionys galėjo džiaugtis šiuo kintamu patyrimu: Jono „slaptasis mokymas", kūrinys, parašytas II a., irgi palaikė mintį, jog Kristus patiriamas daugeriopai. Nors krikščionių autoriai ir sutarė, kad vizijos pobūdis įvairuoja, priklausomai nuo reginčiojo moralinių savybių, vis dėlto atrodo, jog šioje srityje daugiau pasiekė neortodoksinės sektos, priešingai bažnyčių neigiamam požiūriui į jų moralinę vertę.

Ir vis dėlto neortodoksinių tekstų autoriai laikėsi griežtų reikalavimų. Savo vizijų jie niekad neaprašė pirmuoju asmeniu ir jų nepateikė kaip dialogų tarp jų „aš" ir pranašingojo „kito". Tie autoriai savo vizijas aprašė, pasitelkę kelias figūras, kurios buvo gerai žinomos jau iš Evangelijų: jų vizijų herojai buvo Petras ir Paulius, Jokūbas ir Jonas, pranašingasis Pilipas ir Marija Magdalietė, regėjusi Kristų Sode. Būtų klaidinga teigti, kad ankstyvoji Evangelijos tradicija specialiai ribojo Kristaus „pasirodymų" skaičių ir tipų įvairovę, idant ją apsaugotų nuo erezijos.[89] Vargu ar šis apsaugojimas buvo įmanomas: savo tekstus eretikai susaistė su keliomis regėtojų figūromis, apie kurias pasakojo ir Evangelijos. Be to, eretikai irgi skelbė, jog „apreiškimas" turi remtis aukštesniu autoritetu, ne vien tik asmeniniu patyrimu. Kai jie aprašė savo regėjimų gyvenimą, viską pateikė taip, lyg jis būtų tai, ką apaštalai buvo regėję, tačiau ką Evangelijos visad nutylėjo.

Krikščionims iš ortodoksinės Bažnyčios jau iš pat pradžių nerūpėjo statyti asmeninių paminklų savo sapnams ar regėjimams. Ši Bažnyčia taip pat nematė

jokio glaudaus ryšio tarp sapnų ir naujų misijinių sumanymų. Bet tai nereiškia, kad sapnai jau neskatino atsiversti: Origenas tvirtina pažinęs daugybę žmonių, kurie panašiai kaip Paulius patyrė viziją ir, užuot toliau nekentę Evangelijos, ėmė degti troškimu dėl jos mirti.[90] Vis dėlto pati Bažnyčia laikėsi įsitikinimo, jog tęstiniais sapnais nėra verta ypač pasitikėti ar juos minėti. Apie 400 m. Šiaurės Afrikos krikščionys iš tiesų statė altorius ir memorialus atminti tiems kankiniams, kuriuos buvo išvydę savo sapne ar vizijoje. Bet paskui jų vyskupai paliepė tuos monumentus išardyti, net jei žmonės priešintųsi šiam nugriovimui, ir perspėjo, kad altoriai daugiau neturėtų būti statomi, remiantis sapnais ar „tuščiais apreiškimais".[91] Ankstyvojoje Bažnyčioje kankinių kultas iš esmės buvo tas centras, kuris telkė bendruomenę kaip visumą. Didesnę grupę čia sudarė vizijų regėtojai, kurie laukė Dievo sugrįžimo. Jie kalbėjo Dievo vardu ir ši laukiančiųjų draugija nematė jokio būtino reikalo statyti paminklą savo individualiam asmeniniam patyrimui. Santūriai žiūrėta ir į sapnus apie naujoves ar misijinę veiklą. Europoje prasidedant moderniems laikams įprastu sapno tipu buvo laikomas sapnas, kuris apreikšdavo apie „stebuklingas statulas", stovinčias nuošalioje vietoje, ar įkvėpdavo krikščionių misijinę veiklą ir pamaldumą tolimose kaimo vietovėse. Tuo tarpu ankstyvojoje Bažnyčioje į jokius sapnus nebuvo žiūrima kaip į padrąsinimą statyti naujas namų bažnyčias ar leistis į misijas po kaimus. Nėra jokių žinių, kad nuo apaštalų laikų iki Konstantino ortodoksinėje Bažnyčioje būtų buvę vizijų apie misijas. Tyla apie tokias vizijas, mūsų turimais duomenimis, siejasi su santykine tokių misijinių sumanymų stoka to meto bažnyčiose. Tai itin svarbu, galvojant apie tai, ką žinome apie eretikus: vizijos ir sapnai tapdavo lemtingu posūkio tašku jiems, nepailstantiems „naujų" grupių steigėjams. Kaip matysime vėliau, didįjį eretiką misionierių Manį išgarsino jo sapnai, vizijos ir nuolatinės angelų artumos jausmas.

Vizijos iš apokrifinių tekstų bei akivaizdus ryšys tarp vizijų ir eretikų misijų galėjo tik sustiprinti bažnyčių priešišką požiūrį į atsitiktinius regėjimus. Šį bažnyčių nusistatymą galime atpažinti ginčuose, kurie yra plėtojami ilgame krikščioniškame romane „Prisipažinimai" bei jį lydinčiose keliose homilijose, kurių autorystė priskiriama „Klemensui". Šiuose grožiniuose kūriniuose vaizduojamas šv. Petras, kritikuojantis „melagingą" sapnavimą ir smerkiantis eretiką Simoną Magą, vizijas vertinusį labiau nei paprastą tikrovę.[92] Petro aiškinimu, sapnuodami mes negalime protauti ar tinkamai pateikti klausimą. Tad kaip tada sužinoti, ar sapnas yra iš Dievo, ar iš velnio? Kadangi ir nedorėliai sapnuoja „teisingus" sapnus, apie tų sapnų šaltinį negalime spręsti, atsižvelgdami vien tik į sapnuotojo moralinę prigimtį.

Šie tekstai radosi žydų-krikščionių aplinkoje ir buvo parašyti tikriausiai apie 200 metus. Tuose tekstuose pabrėžiami du bendresnės reikšmės dalykai, kurie svarbūs tapo ir daugeliui krikščionių. Dievo regėjimas buvo dovana, dovanota „tyros širdies" žmogui. Tačiau kas nuo apaštalų laikų buvo toks tyras, jog pelnytų šią dovaną? Juk ir pagonys – nuo Homero iki neoplatonikų tekstų – vizijų regėjimą siejo su dorybinga prigimtimi. Neatsitiktinai krikščionys savo požiū-

riais į nuodėmę ir tobulėjimo siekį gerokai pakėlė žmogaus dorybės kartelę. O tikėjimą „pasirodymais" ėmė traktuoti kaip Simono Mago, krikščionių eretikų tėvo, tikėjimą. Tad Petro pamokslas atitiko ortodoksinės Bažnyčios požiūrį, pagal kurį vizijos galėjo atversti į krikščionybę, bet tik eretikams jos ir toliau buvo įkvėpimo bei „pamokymų" versmė.

Krikščionių ortodoksų atsiribojimą nuo sapnų bei vizijų lėmė ir jų požiūris į savo bendruomenę bei viltys, susietos su jos istorija. Bet ir šis požiūris netapo geležine uždanga, suvaržančia vientisos žmogaus sąmonės gyvenimą. Ir pagonys, ir jų amžininkai krikščionys vis dar regėdavo vizijas, – tie patys rūpesčiai ir įtampos neramino sąmones žmonių, gyvenusių panašioje kultūros sanklodoje. Pagonims dievai apsireikšdavo veikiau neramumų ir ligų metais, mūšiuose ir apėmus kolektyvinei baimei. Į audrą jūroje patekę pagonys matė dievus, o krikščionys regėjo angelus, „stovėjusius šalia" jų jau „Apaštalų darbuose", t. y. knygoje, parašytoje Pauliaus palydovo, per audringą jūrą lydėjusio jį į Romą.[93] Nors krikščionys nekariavo su savo priešais, bet jie tikrai turėjo ko baimintis – pirmiausia persekiojimo. Šis rūpestis buvo labiau asmeniškas, bet ne mažiau slegiantis.

Pagoniškame Milete dievai stovėjo šalia vyro ir moters, jauno ir seno, sapnuojant sapnus, kurių gilioji priežastis mums vargiai beįžvelgiama. Apie 250 m. Kartaginoje jaunas ir senas, priklausęs krikščionių Bažnyčiai, galėjo būti lygiai taip pat ištiktas sapnų. Antai vis dažniau neramius sapnus sapnavo vyskupas Kiprijonas ir „nekalti berniukai" iš jo tikinčiųjų grupės, t. y. vaikai krikščionys, gaudavę apreiškimus reikiamą valandą.[94] Ir Milete, ir Kartaginoje Dievas „stovėjo šalia" jauno ir seno. Dievas kalbėjo aiškius žodžius į paprastą, vaikišką sąmonę, kaip kad „kalbėjo" Mergelė, neseniai apsireiškusi Portugalijoje ir Jugoslavijoje. Kitaip nei pagonių žynėms, vyskupui nereikėjo jokio pranašo, kuris išaiškintų šių dievybės apsilankymų prasmę. Mes nežinome, ką siekta išsiaiškinti sapnais Milete; kalbant apie Kartaginą, ganėtinai aiški yra tik čia sapnuotų sapnų priežastis, t. y. baimė, jog netrukus prasidės Bažnyčios persekiojimas.

Tai pat ir tarp pagonių – išgyvenant mirties grėsmę, atsirasdavo ypatingų vizijų ir įspėjamų sapnų. Skaitydami Plutarcho didžiųjų žmonių biografijas, matome, kaip įspėjamieji sapnai dažnai iš anksto pranešdavo herojui, kokia mirtimi šis mirsiąs ar kokia būsianti jo gyvenimo pabaiga. Netgi linkstama pabrėžti, kad vienas iš pagrindinių motyvų, kodėl Plutarchas rinkosi aprašyti būtent tų, o ne kitų žmonių biografijas, buvo jų susapnuoti sapnai. Skirtingu būdu šie nerimo dėl ateities modeliai tapo savaip reikšmingi tarp krikščionių.[95] Jau žydų kankinystės tradicijose buvo pabrėžiamas ryšys tarp kankinių mirčių ir dangaus regėjimų; krikščionys šį ryšį ėmė dar labiau akcentuoti, remdamiesi Evangelijų Jėzaus pažadais. Jėzus dar prieš mirtį pažadėjo, jog Dvasia ateis pas tuos, kurie išpažins jo vardą. Prasidėjęs persekiojimas įgavo teismo proceso ir viešos egzekucijos formą, – kankiniams tai reiškė ilgą ir intensyvų nerimą. Taip kalėjimai virto vieta, kur vis daugiau vizijų ateidavo kankiniams į pagalbą. Kaliniai čia būdavo sugrūsti, jie negaudavo reguliariai maisto; kalėjimo perso-

nalas niekais paversdavo kiekvieną krikščionių tyrumo idealą, kurį šie nešėsi į celes. Alkis ir baimė susimaišė su nemiga ir bendra laukimo nuotaika, – ilgas kalinimas Antikos mieste buvo reta ir brangiai kainuojanti bausmė. Kiekvienas įkalintasis laukė teismo ir nuosprendžio vietoje, kur buvo karšta, ankšta ir tamsu. Šie „fiziniai suvaržymai" greitai subrandindavo vizijas, kurių greitai besikeičiančius vaizdus regėjo asmenys, uždaryti „tamsiame kambaryje". Tad visai nekeista, kad Evangelijų pažadai buvo su kaupu realizuoti. Vizijų gausėjo ir nuosprendžio laukiantys krikščionys kaip kaliniai Solženicyno Pirmajame rate palaikydavo dvasią, vieni kitiems pasakodami savo sapnus.

Jei krikščionys neortodoksai mąstė apie Atsimainymą ir saugiai aprašinėjo savo regėjimų patyrimą, tai jų nužeminti broliai krikščionys vizijas patyrė tiesiogiai, tame tarpiniame kalėjimo epizode prieš savo mirtį. Kankinystė jiems buvo idealas, kurį apie vizijas gerai „nusimanantys" eretikai buvo linkę sumenkinti. Vis dėlto, kaip Hermui leido suprasti Bažnyčia, vertingiausias vizijų iš Viešpaties gavėjas buvo kankinys.[96] Iki mūsų dienų išlikusios vizijos, regėtos po Hermo mirties, didžia dalimi yra vizijos, kurias išsaugojo kankiniai ir jų bičiuliai.

203 m. kovo mėnesį Kartaginos kalėjime sąlygos buvo siaubingai nemalonios ir kaip tik taip jas patyrė jauna, aukštakilmė Perpetua, krikščionė. Dvidešimt dvejų metų ji buvo pakrikštyta kalėjime, kur, be to, pagimdė vaiką. Kalėjime ji rašė dienoraštį graikiškai, vieną intymiausių tekstų visoje ankstyvojoje krikščionių raštijoje[97]. Tame dienoraštyje Perpetua rašė: „Mane sukaustė absoliutus siaubas, nes niekad anksčiau nebuvau patekusi į tokią tamsą." Jos brolis ją drąsino, primindamas jai, kaip labai dabar ji apdovanota: „Garbioji sese, dabar tu esi didžiai pagerbta, taip pagerbta, kad gali prašyti regėjimo, kuris tau parodys, nukankinta būsi ar paleista." Perpetua „suprato, jog kalbasi su Viešpačiu." Regėjimo dovana – tai ne ilgai trukusio jos prigimtinių poreikių apribojimo, bet jos dabartinio arešto ir krikšto vaisius. Laukdama mirties, dienoraštyje ji aprašė garsiąsias savo vizijas: kaip buvo nunešta į Rojų, kur ją pasitiko vyresnysis ganytojas; kaip išvydo savo jaunesnį brolį, kuris mirė baisiai subjaurotu veidu; regis, jis tuščiai bandė gerti iš kito žemiško šaltinio, bet pasimeldusi sesuo pamatė, kad įtampa brolio veide kaip mat atslūgo. Naktį prieš mirtį arenoje Perpetua susapnavo, kad grumiasi su milžinišku šėtonišku egiptiečiu ir nugali jį, ginDama Kristų, dangiškąjį teisėją. Kai ji ir jos bendražygiai rytojaus dieną buvo vedami mirti, jie žinojo – savo vizijų dėka, – kad jų laukia karūnos danguje.

Ar ši kalėjime pasireiškusi vizijų galia yra raktas ir į paties Pauliaus dangiškąją kelionę po Rojų, įvykusią turbūt per vieną iš daugelio jo įkalinimų? Krikščionys ortodoksai į šią dovaną nežiūrėjo nei kaip į eretišką, nei atmestiną, o Perpetuos dienoraštyje aprašytos vizijos buvo puikus įrodymas, kad regėtojas yra tik tiek produktyvus, kiek produktyvus buvo jo ar jos ankstesnis patyrimas. Pačios Perpetuos vizijas sudarė paprasti vaizdiniai: gyvatė ir dangaus kopėčios, vyresnysis ganytojas ir jos kenčiantis brolis, skaidrūs šaltiniai ir atkaklios grumtynės su milžinišku priešu. Labiausia krikščioniški Perpetuos

vizijų potėpiai radosi iš krikšto vaizdinijos, kurį ji ką tik buvo priėmusi. Beje, jos vizijas sekė vizijos Saturo, kiek vyresnio amžiaus krikščionio, kuris buvo labiau subrendęs. Saturas aprašė, kaip jis ir Perpetua kilo į dangų, „užvertę galvas aukštyn, o patys gulėdami ant nugarų." Jo Rojaus vizija buvo daug ką perėmusi iš kitų tekstų apie Apreiškimą vaizdinijos: Saturas regėjo šviesos stulpus, angelų būrius, rožes, vakarą ir kiparisų medžius dangiško sodo viduryje. Jis taip pat išgirdo priekaištą vietinei bažnyčiai, vadovauti kuriai angelai buvo patikėję dviem dvasininkams; šie dabar sielvartavo už Rojaus vartų. Šių dviejų kankinių vizijos – tai radikalūs pavyzdžiai pačių krikščionių skelbtos teorijos, kad vizijos esmingai įvairuoja pagal jų regėtojo prigimtį.[98]

Perpetuos dienoraštyje aprašytos vizijos vėliau buvo paskelbtos ir tyrinėjamos, o jų lotyniškas vertimas darė įtaką kitiems kankiniams Afrikoje.[99] Geriausi tokių vizijų liudijimai yra beveik visi iš Šiaurės Afrikos, išlikę užrašyti lotyniškai, bet jas aiškindami, mes tikriausiai nebūtinai turime pasitelkti dar ir vietinį „regėjimo" temperamentą. Nors jų stilius gali skirtis, tačiau šie Afrikoje parašyti tekstai, ko gero, ir yra visi tekstai, kuriems pavyko išlikti. Marijanas ir Jokūbas, kankiniai iš Afrikos, 259 m. sėdėjo kalėjime drauge su vienu Emilijanu, garbingu vyru iš aukšto raitelių luomo.[100] Pastarajam jau buvo „penkiasdešimt metų, bet jis vis dar buvo skaistus (*puer*)". Kalėjime jis be paliovos meldėsi ir laikėsi pasninko du kartus jį „prailgindamas, t. y. visai nieko nevalgydamas dvi dienas iš eilės. Tad visai nekeista, kad vidurdienį snūstelėjęs, jis susapnavo sapną, kuriame išvydo savo brolį pagonį. Pastarasis, regis, ėmė pašiepti Emilijaną dėl to, kad šis atsidūrė „mūsų kalėjimo tamsoje ir kenčia alkį", bet „aš atsakiau, kad net kalėjime Kristaus kariai gali džiaugtis spindinčia šviesa ir per savo pasninkus yra sotinami paties Dievo žodžiu." Sapne Emilijano brolis, regis, ėmė jį primygtinai klausinėti apie jo bendraminčių krikščionių likimą: ar nebuvo kai kurių iš jų likimas ypatingesnis negu kitų ir ar jis, Emilijanas, negalįs pasakyti, kuriems iš jų bus dosniausiai atlyginta? Atsakydamas Emilijanas tik užsiminė, kad du iš jo draugijos būsią labiausiai pagerbti, tačiau jie turėsią išlaukti ilgiausią laiką. Šis klausinėjimas yra geriausias paties šio teksto komentaras, – jis byloja apie nuslėptus rūpesčius sapnuotojo, aukšto rango vyro, kuris apleido savo pagoniškus namus ir dabar kaip lygus buvojo su žemesnės kilmės broliais krikščionimis.

Du krikščionys, apie kuriuos užsiminė Emilijanas, buvo Jokūbas ir Marijanas, vyrai, turėję tą pačią regėjimų dovaną. Kai grublėtu keliu jie buvo vežami į kalėjimą, jų palydovas, sėdėjęs tame pat vežime, matė ir vėliau prisiminė, kaip Jokūbas nugrimzdo į miegą ir per sapnus išvydo Kristaus figūrą, jam pažadėjusią kankinio karūną. Šią sceną prisiminęs su ypatingu pasigėrėjimu, vėliau jis rašė: „O miege, leidžiantis daugiau patirti nei visos budrios mūsų valandos, miege, kuriame jiems buvo leista išgirsti ir pamatyti Kristų, savo paties noru save aukojantį kiekvienoje vietoje ir kiekvienu laiku." Sapnui regėti jokia kliūtis nebuvo tai, kad karieta be perstojo kratėsi, nei vidudienio kaitra po saulėtai giedra padange. Netgi nereikėjo laukti nakties slėpinių [...],

Viešpats pasirinko naują laiką, idant šiems savo kankiniams naujosios malonės dėka duotų apreiškimą."

Šis kalinamų krikščionių patyrimas – tai nauja variacija senos pagonių minties, kad „ne sapne, bet regėjime būdraujant" įvyksta tikrasis apreiškimas. Vargu ar krikščionių kalintojai numanė, ką regėjo jų kalinių akys privačiame sapnų pasaulyje. Net jei, kaip nesunku suprasti, artėjančios mirties laukimas gerokai ribojo jų regėtų dalykų lauką. Vienintelė išimtis čia buvo Saturas, – be jo daugiau niekas iš regėtojų nesiėmė spręsti vietinės savo bažnyčios ir jos asmenų problemų. Saturas, jau patyręs krikščionis, buvo patraukęs į krikščionybę kelis atsivertėlius. Ne tik jis, bet ir kiti kankiniai nuspėdavo savo pačių likimą ir savo mirties būdą. Būdami krikščionys, jie taip pat sapnuose sužinodavo ir savo brolių likimus bei tai, kokie atlygiai jų laukia po mirties; jie regėjo brolius kankinius, kurie netrukus būsią nužudyti; regėjo Rojaus ir dangiškų puotų vizijas ir pergalės vainikus, kuriais būsią apdovanoti tie, kurie laimės kovą su šėtonu.[101] Šie kaliniai regėtojai dažniausiai buvo paprasti krikščionys, vargiai galėję sumokėti išpirką ir taip išvengti arešto. Vargiai tikėtina ir tai, kad jų draugijoje būtų radęsi drastiškos doktrininės vizijos. Kitaip nei eretikų vizijos, šių krikščionių sapnai reikšmingi buvo tik tą trumpą laikotarpį, kol galiausiai mirtis juos nutildydavo. Artinantis jų gyvenimo galui, šiems žmonėms labiau rūpėjo ne valdžios ir doktrinos klausimai, o jų pačių sąžinės dalykai. Tiesa, kai Emilijanas susapnavo savo pagonį brolį, už to sapno vis dėlto slypėjo lengvas socialinis rūpestis; taip pat Montanas, kaip ir Hermas, sapnavo sapnus apie neramią savo praeitį. Jis pasakojo: „Ir mūsų kūnas tapo toks skaistus, o mūsų akys galėjo įžvelgti slapčiausias širdies paslaptis. Pažvelgęs į savo širdį, aš pamačiau keletą tamsių dėmių [...]. Ir tariau Lukianui, mano broliui kankiniui, „Žinai, šios tamsios dėmės čia dėl to, kad aš nesusitaikiau su Julianu tuojau pat." Aname pasaulyje kankinys tikėjosi atgausiąs vaikišką ramybę ir nekaltą širdies paprastumą. „Eikite, eikite ir žaiskite [...]", – paliepė angelai Saturui ir Perpetuai po mirties.[102]

Šias detalių pilnas vizijas sudarė nedideli fragmentai – regėtojo sąmonėje srauniai tekančios mintys. Tuose fragmentuose, kuriuos krikščionys išsaugojo atmintyje ir paskui užrašė, galime atpažinti tai, kokį poveikį krikščionybė darė tų žmonių asmeniniams požiūriams ir idealams. Bet juk ir pagonys sapnavo įspėjamus sapnus ar sapnus apie artėjančią mirtį, tačiau nė vienas iš Artemidoro didžiajame sapnų rinkinyje aprašyto sapno neprilygo šiam krikščionių sapnuotam pataisymo ir apdovanojimo laimėjus kovą, paprastumo, triumfo ir nuodėmingų minčių įsisąmoninimo deriniui.

II

BAŽNYČIOS vadovai gerbė tą Dvasios veikimą, kurį buvo patyrę kankiniai krikščionys. O ar šį Dvasios veikimą galėjo patirti kiti krikščionys, gyvenę jau kiek kitais laikais? Pagonių pasaulyje orakulai, pasitelkę savo priemo-

nes, plačiam ir neribotam klientų ratui teikdavo atsakymus į klausimus apie kulto praktiką ar asmenines gyvenimo perspektyvas. Ar negalėjo ir krikščionių Dvasia atsakyti į tikinčiųjų klausimus tais būdais, kuriais būdavo atsakoma į pagonių klientūros problemas: orakulų kauliukais, nusileidžiant į olas, klausant upeliukų ir gatvės pranašautojų? Ir kodėl Bažnyčia negalėjo įsteigti orakulo tarnybos, idant padėtų krikščionims jų nesibaigiančiose abejonėse ir problemose? Vienoje iš vizijų Hermui buvo parodyti keli ištikimi krikščionys, sėdintys žemai ant suolo, o „pranašas" sėdėjo ant aukšto krėslo. „Svyruojantys" krikščionys artinosi prie šio pranašo ir klausė jo klausimą, kurį nesunkiai galime suprasti: „Pasakyk, meldžiame, kas mums atsitiks?" Hermas žinojo: šis „pranašas" buvo netikras, jį išdavė jo savigyra, jo gyvenimo būdas ir jo įprotis imti pinigus. Netgi atrodo, kad tai buvo pagonių pranašas, sprendęs krikščionių problemas.[1] Patys atsisakę ateities spėjimo menų, krikščionys, regis, jau buvo pasirengę kreiptis dėl pranašysčių į bet ką, kas tik galėjo jų duoti.

Šioje „neutralios technologijos" srityje buvo galima eksperimentuoti laisviau negu apie tai leidžia manyti ortodoksiniai tekstai. Į pranašavimą praktikuojantys krikščionys žiūrėjo kaip į nuodėmę. Tačiau dabar randame ir stebinančią užuominą apie panašumą, egzistavusį tarp pagoniškų ir biblinių pranašavimo praktikos būdų. Frigijos (centrinės Turkijos) kalnuose buvo rasta epitafija, kuri pasakoja apie vieną Zosimą, vyrą, kilusį iš geros šeimos, ir sektą „Aukščiausių žmonių", kurie buvo garbinami dėl to, kad „užrašė lentelėje tai, ko žmonės meldžia ir trokšta, o išmintingiems klausinėtojams išpranašavo ateitį sulankstomoje lentelėje." Pranašavimui Zosimas naudojo „įkvėptuosius Raštus ir Homero posmus.". Tuose nuošaliuose kaimuose pranašaujama būdavo įvairiomis formomis; nuoroda į „Aukščiausius žmones" ir „įkvėptuosius Raštus" rodo tai, kad Zosimas nebuvo pagonis. Galimas daiktas, kad jis priklausė Aukščiausio dievo sektai, kuri buvo gerai žinoma Azijoje, bet labiau tikėtina, kad jis buvo krikščionis, kuris pranašavimui naudojo Homerą ir Bibliją, atsakymų į klausimus ieškodamas atsitiktinai parinktuose jų fragmentuose ar tiesiog mesdamas burtus.

Taigi Zosimas naudojo rašytinius Raštus taip, kaip kad naudoti senieji pagonių kalendoriai. Bet ar negalėjo pati Dvasia teikti pranašingo patarimo? Ši mintis tikriausiai lydėjo visą krikščionio gyvenimą, kol galiausiai buvo iki galo išbandyta. Kai piligriminės kelionės į Klarą kaip niekad buvo dažnos, o Abonouteichas sutraukdavo minias žmonių, Azijoje gyvenę krikščionys buvo tikri, kad girdi orakulo balsą, kuris išspręsdavo jų pačių ypatingas problemas. Frigijos tyruose veikęs krikščionis Montanas kartu su keliais savo padėjėjais vyrais ir dviem pranašėmis moterimis ėmė kalbėti Šventosios Dvasios žodžiais. Sunku rasti vienintelį neabejotiną liudijimą, kuriais metais šios jo pranašystės buvo pradėtos skelbti: II a. šešto dešimtmečio viduryje ar septinto dešimtmečio pabaigoje – abi šios datos vienodai galimos.[3] 177 m. apie Dvasios veikimą jau buvo labai plačiai žinoma. „Tik paklausyk!", bylojo Dvasia per Montaną, „žmogus yra panašus į lyrą ir aš tarsi plektras liesiu jo stygas. Žmogus miega, o aš

būdrauju."[4] Taip pačiu griežčiausiu būdu iškilo klausimas apie tai, kaip Dvasia įžengia į kiekvieną žmogų, kurį ji pasirenka išaukštinti.

Vieninga tyrinėtojų nuomone, Montano sekėjai nebuvo intelektualiai išprusę eretikai. Nuo savo brolių krikščionių jie skyrėsi tiktai tuo, kad skelbėsi girdį naujus Dvasios žodžius; jie išsilaikė ilgai, iki pat VI a., daug nukentėję nuo legalizuoto persekiojimo, kurį suorganizavo jų „broliai". Šiuolaikinėse studijose apie šią sektą paprastai vadovaujamasi ortodoksinės Bažnyčios požiūriu.[5] Montanas apibūdinamas kaip „tūkstantmečio" pranašas, kuris iškilo tik II a. aštunto dešimtmečio badmečių ir žemės drebėjimų dėka, o į jo „tūkstantmečio" mokymą žiūrima kaip į frigišką keistybę. Pasakojama, kad viename iš Dvasios jai duotų „orakulų" montanistų pranašė išvydo Kristų, apsirengusį kaip moteris, ir išgirdo, kad „čia" (ar „taip") „nužengs naujoji Jeruzalė". Kritikų aiškinimu, ši pranašė tikėjo, kad Šventųjų karalystė prasidės būtent Pepuzoje, Frigijoje, tokioje pat neįprastoje vietoje, kaip ir mažasis Abonouteichas, prieš pakeisdamas savo vardą. Šio miestelio naujasis vardas buvo „Jonopolis", o Pepuza taip ir liko vadintis Pepuza, – visiškai nežymi vieta, niekais vertusi bet kokias pastangas ją surasti žemėlapyje.[6]

Šis tyrinėtojų požiūris sumenkina Montaną, paversdamas jį dar viena „Frigijos" kulto keistybe, savo vietines viltis ėmusia reikšti netinkamoje vietoje. Taip Montanas sulyginamas su pagonių angelų garbintojais, pranašais, pranašėmis ir abstrakčios dievybės kultais, apie kurių egzistavimą Frigijoje mums liudija pagonių įrašai. Juk argi vienas iš Montano kritikų netvirtino, jog kadaise jis buvo pagonių žynys eunuchas, tarnavęs vienam ekstatiniam Frigijos kultui? Matyti Montaną vien tik šiame kontekste – reiškia pritarti jo kritikams ir jų norui sumenkinti jo skelbtą žinią. Pašaipūs kritikai, gyvenę miestuose, seniau priklausiusiuose graikams, nuolat niekino griežtą ir ramų frigišką charakterį. Niekas tiksliai negalėjo pasakyti, kas iš tiesų regėjo minėtą viziją apie naująją Jeruzalę, taip pat nėra aišku ir tai, kad kritikai šį regėjimą teisingai suprato. Juk pareikšti, kad Kristus pasirodė moterims moters pavidalu, galėjo būti ir geras vyriškas pokštas. Be to, laukti Viešpaties greito sugrįžimo nebuvo toks jau neįprastas dalykas 160 m.[7] Sekant viena chronologija, tebuvo likę tik keturiasdešimt metų. Beje, neturime jokių žinių ir apie tai, kad žmonės būtų plūste plūdę į Pepuzą; o žemės drebėjimai ir badmečiai Azijos istorijoje buvo ne naujiena. Galimas daiktas, kad besirasdami tokie Dvasios liudijimai kai ką perėmė iš aplinkinės frigų pranašavimo kultūros, su kuria buvo susiję ir kiti krikščionių pranašai. Atrodo, sektos skelbta niūri, puritoniška etika puikiai derėjo su bendra Frigijos kaimų nuotaika. Tačiau jos skelbta žinia apie Antrąjį Kristaus Atėjimą jau iš pradžių peržengė vietinio reikšmingumo, trumpalaikiškumo ribas ir bet kokį vietinį temperamentą. Sektos puritoniška veikla nesiribojo tik Frigija ir apie 200 m. „naujasis pranašavimas" per Antiochiją paplito iki pat Kartaginos. Būtent šiame pranašavime krikščionys įžvelgė kai ką daugiau, ne tik per ankstyvą Viešpaties Atėjimo viltį.

Užuot sureikšminę sektos požiūrį į Antrąjį Atėjimą, veikiau pereisime

prie jos požiūrio į Šventąją Dvasią. Šis požiūris buvo mažiau konvencionalus. Liesdama žmogų nelyg lyros stygas, Dvasia kalbėjo pirmu asmeniu: „Aš jau ateinu, nei angelas, nei pasiuntinys, bet Dievas Tėvas." Šie Dvasios žodžiai, kuriuos ji ištarė vyrų ir moterų lūpomis, regis, vėliau buvo kruopščiai surinkti ir paskelbti, kaip liudija tie, kas juos girdėjo. Montanistų kritikas ir vienas iš jų šalininkų, Tertulijonas cituoja šių Dvasios žodžių fragmentus, kurie mums kaip tik ir leidžia pajusti tai, kur slypėjo tų žodžių traukos galia.[8] Kaip matyti, Dvasia kalbėjo apie ankstyvuosius krikščionis jaudinusias elgesio problemas, kurių daugelį galime pažinti ir iš Pauliaus laiškų, – kaip tai, kas kėlė rūpestį jam ir jo bažnyčioms. Ar krikščionims dera antrą kartą vesti? Kiek ilgai ir kaip jie turi pasninkauti? Ar Prisikėlimas bus ir kūniškas, ar prisikels tik dvasinis kūnas? Ar Bažnyčia gali atleisti nuodėmes? Šie klausimai yra amžini Bažnyčios gyvenime ir tokie pat seni kaip ir laiko, kada įvyks pasaulio pabaiga, skaičiavimas. Montanas pernelyg nesijaudino dėl to, kad buvo laikomas eretiku, o ir pernelyg nesigyrė savo aukštesniu žinojimu. Tai aiškiai leidžia suprasti Tertulijonas, palankiai žiūrėjęs į jo mokymus. „Parakleto" žodžiai skelbė naują ir „turtingesnę" discipliną ar elgesio būdą.[9] Tie Dvasios žodžiai siejosi su Jėzaus pažadu, duotu dar Evangelijoje pagal Joną, t. y. pažadu, jog likusias tiesas atskleis Dvasia, kurią jis ateityje atsiųsiąs kaip dovaną. Būtent per Montaną ir jo pagalbininkes moteris Dvasia paskelbė krikščionišką „discipliną", kuri tebegalioja ligi šiol. Ji nustatė elgesio modelį, tinkamą aukštesnių sluoksnių krikščionims: jokių antrų vedybų, jokio atgailavimo bažnyčioje, jokio „sauso" pasninko, – dviejų savaičių ar penkių dienų per savaitę.

Pagonys, atvykę į Paflagoniją, pranašo Aleksandro teiravosi apie savo vaikų ir savo pačių ateitį, o Frigijoje krikščionys kreipėsi į savo Dvasią, prašydami etikos, kuri apibrėžtų jų aukštesnio siekio principus. Abiem pranašams buvo priekaištaujama dėl to, esą jie moka pinigus savo patarnautojams, idant šie garsintų jų vardą.[10] Labai skirtingais būdais abu pranašai išgarsino iki tol menkai žinomus savo gimtuosius miestus. Tačiau Aleksandro praktikuotas kultas šliejosi prie bendros to meto pranašavimo kultūros, o Montanas vienu atžvilgiu buvo mažiau konvencionalus. Jis ir jam kalbėjusi Dvasia svarbų vaidmenį suteikė „šėtono vartams", t. y. moterims.

Montanistų grupėse moterys buvo gerbiamos kaip „pranašės" ir kaip „dalyvės", apie tai irgi sužinome iš išlikusių įrašų.[11] Montanistai gėrėjosi Ieva, tikruoju pažinimo šaltiniu, o taip pat garbino Mozės seserį pranašę. Jų susirinkimų metu įžengdavo septynios mergelės, nešančios žibintus, apsivilkusios baltais rūbais – tarsi tos protingos mergaitės, apie kurias pasakoja Raštas, – ir imdavo raudoti bei melsti nuodėmių atleidimo savo klausytojams. Garsiajame orakule Dvasia mokė krikščionis nebijoti būti sugėdintiems žmonių nuomonių: juk geriau mirti „ne nuo lengvos karštinės, pataluose ar dėl aborto, bet kankinystėse." Šis tekstas tikrai nėra raginimas leistis į „savanorišką" kankinystę. Kaip jau kartą buvo įrodyta, tai veikiau buvo provokavimas, sudaręs esminę Montano žinios dalį, nors šis įrodymas ir nebuvo pagrįstas svariais argumentais. Ar ne-

buvo veikiau taip, kad šiais tekste pateikiamais pavyzdžiais Dvasia darė nuorodas į kankines moteris?[12]

240 m. Origenas rašė: tikrieji pranašai buvo vyrai, ne moterys, ir tokie pranašai yra atpažįstami iš jų moralinio elgesio, o ne iš jų „dvasios turtų". Sekant Origeno požiūriais, paaiškėja tos prielaidos, kurių Montanui nepavyko sugriauti.[13] Dvasios veikimą Montanas tapatino su tuo „ekstazės" tipu, kurį krikščionys ortodoksai tiksliai apibrėžė kaip ekstazę, nevertą krikščionio dėmesio. Jis tvirtino, kad jo paties ir jo sekėjų lūpomis kalba pats Dvasios asmuo. Būtent šis tvirtinimas apie tiesioginį Dvasios kalbėjimą per žmogų ir darė Montano „naująją discipliną" tokią patrauklią, bet kartu ir tokią pavojingą.[14] Kaip reakcija į šiuos tvirtinimus radosi pamfletų rinkinys, kurį parašė vadovaujantys Azijos krikščionys; tame rinkinyje teigiama, jog „tikrasis" pranašavimas yra tas, kuris nesuspenduoja pranašo asmeninių gebėjimų. Šiuos gebėjimus „tikrasis" pranašavimas veikiau tik sustiprina, o pats kalbantysis jo metu išlieka sąmoningas, – jei jis asmuo su patikrintu patyrimu ir verte. „Tikrieji" pranašai kalbėjo nusižeminę, savo pačių asmeniu. Tai buvo žmonės, tokie kaip Paulius ir Ezechielis ar netgi šv. Jonas, kurio Apreiškimas perdavė tai, ką jis pats regėjo „Dvasioje".

Nepritardami šiam požiūriui, montanistai, regis, tvirtino, kad jų mokymas yra naujas ir kad jų naujasis įsitikinimas darė poveikį ir tam, kaip jie naudojo Raštą. Evangelijoje pagal Joną Jėzus pažadėjo ateityje atsiųsiąs Dvasią, kuri ir padėsianti žmonėms suprasti daugelį dalykų; šis „Parakletas", kalbėjo montanistai, kaip tik ir nužengė į jų „naująjį amžių"[15]. Akivaizdu, kad šis montanistų įsitikinimas kirtosi su daugeliu dalykų, ypač su Sekminių įvykiu ir Apreiškimo knyga. Remdamiesi vienu iš Montano kritikų, ko gero, galime atsekti jo originalų argumentą.[16] Norėdami sukritikuoti Montano „naująjį pranašavimą", kritikai siekė pabrėžti tai, kad ištisus dvylika metų po Jėzaus mirties apaštalai laukė jo sugrįžtant Jeruzalėje ir kad šv. Jonas Efeze iš tiesų darė stebuklus Dvasioje. Ką kritikai neigė šiuo argumentu? Galimas daiktas, taip jie kritikavo montanistų nenorą pripažinti, kad ir anksčiau būta Dvasios „dovanų", – beje, šiuo nepripažinimu montanistai atmetė ir Sekminių įvykį bei Apreiškimo knygos autoriaus „ekstazę". Kaip modernūs krikščionybės tyrinėtojai, taip ir montanistai veikiau teigė, jog remiasi Evangelija pagal Morkų, kurioje Jėzus liepia mokiniams eiti į Galilėją ir pasilikti joje. Anot montanistų, kaip tada mokiniai galėjo gauti kalbų dovaną, jei jų net nebuvo Jeruzalėje? Paprastai yra sakoma, kad Montanas pripažino Jono Apreiškimą „Dvasioje", tačiau kritikai netrukus pastebėjo, kad ir į šio apreiškimo aiškinimą jis įterpė kelias nebūdingas detales: Montanas aiškiai užsipuolė „Jezebelę", netikrą pranašę, gyvenusią viename iš miestų, kuriame stipriai veikė montanistai. Ko gero, tuo jis norėjęs pasakyti, kad Jonas po teisybei nebuvo gavęs jokios tikrosios Dvasios, tuo tarpu jis ir jo sekėjai yra pirmieji, kurie šią Dvasią gavo.

Keturiasdešimt metų plėtojus argumentus, pagaliau prieitas „ekstazės" apibrėžimas.[17] Kritikų teigimu, graikiškoje Biblijoje šis žodis niekur nereiškia tikro įkvėpimo. Kurdamas Ievą, Dievas užleido ant Adomo „ekstazę", kuri buvo

tik gilus miegas; tuo tarpu Petras savo „Darbuose", atrodo, atmeta mintį apie „ekstazės" svarbą pranašavimui. Argumentas labai senas, jį jau gvildeno Filonas ir kiti žydai, gyvenę Aleksandrijoje. Prie šio argumento krikščionys ortodoksai dargi pridėjo argumentus, paimtus iš jų amžininkų platonikų ginčų apie tai, koks yra pagonių dievus ir orakulo žynius siejantis ryšys. Jei platonikai klausimus palikdavo atvirus, tai platonikų argumentus perimdami krikščionys tuos klausimus švelniai užaštrindavo. Žmogaus asmeninių savybių „suspensiją", apie kurią kalbėjo Montanas, jie traktavo kaip demonišką dalyką.

Kokie rezultatai plaukė iš šio požiūrio, nesunku nuspėti. Montanas netrukus buvo paskelbtas „netikru" pranašu, t. y. ekstatiniu pranašu, per kurį veikė šėtonas. Azijos vyskupai pasmerkė jo mokymus ir 170 m. Montanas buvo ekskomunikuotas. Jis, atrodo, priešinosi tokiam savo likimui. Šio ginčo eiga aiškėja, jei pasitelkiame liudijimus, pasakojančius apie tai, kad netrukus po to Montanas kreipėsi pagalbos į Romos vyskupą.[18] Jei tikrai taip buvo, tada pirmasis į Romą kreipėsi pranašas, kurį krikščionys apkaltino tarnavimu šėtonui. Atrodo, Roma palankiai pažiūrėjo į šį atvejį. Taigi jei preliminariai su tuo sutinkame, lengvai galime nuspėti tolesnę įvykių eigą. Tuo tarpu iš Azijos kilę krikščionys nuveikė žymiai daugiau: jie tapo grupe kankinių, kurie laukė mirties Liono kalėjimuose. Kas geriau paliudijo naujuosius Dvasios žodžius, jei ne šie pripažinti Dvasios dovanų turėtojai? Kai kurie iš tų krikščionių, atsidūrusių Lione, palaikė ryšius su Azija, t. y. provincija, kurioje pirmiausia ir nuskambėjo naujieji Dvasios žodžiai. Ne paskutinį kartą krikščionys, uždaryti kalėjime, mirtį pasitiko su blaivia ortodoksija. Jie parašė pluoštą laiškų Romos vyskupui ir siuntė delegaciją su pačiu Ireniejumi priešakyje, – vyru, kuris gilią pagarbą Dvasiai savo veikaluose sujungė su pagarbiu rūpinimusi ortodoksija. Taip aukščiausia Bažnyčios vadovybė montanistus paskelbė esant klaidintojais. Vyskupų delegacijos netrukus išsiruošė į Pepuzą ir mes turime vieno iš jų patikimą liudijimą apie tai, kaip jo brolis vyskupas mėginęs sugauti pranašę ir atlikti jai egzorcizmą.[19]

Net penkias kartas po Sekminių krikščionių vadovai atlikdavo egzorcizmus savo broliams krikščionimis, kurių lūpomis kalbėjo Šventoji Dvasia. Montanizmo esmę sudarė ne erezija ar „tūkstantmečio" mokymas, pabrėžtinai kovingas ir apokaliptinis. Jo esmė slypėjo įsitikinime, kad per žmogų kalba pati Dvasia asmeniškai ir tik ji gali paskelbti deramo lygio krikščionišką „discipliną". Sekta, kaip žinia, pergyveno savo pirmojo pranašo ir jo pagalbininkių pranašių mirtį ir vėl pasklido į Vakarus su naujais savo pasiuntiniais.[20] Sektos nariai vėl pasiekė Romą, Zefyrino vadovaujamą (apie 198–217 m.) vyskupiją, kur senieji teiginiai buvo beveik pamiršti. Be to, ši sekta sudrumstė Antiochijos gyvenimą ir tuo pat metu pasiekė Kartaginą, kur patraukė našliu tapusio Tertulijono dėmesį. Iš pradžių Azijoje įsiliepsnojusios krizės kibirkštys žiro iš Frigijos į Romą ir į vakarus, iki pat Liono. Paskui šis gaisras buvo užgesintas, bet jo žarijos dar ilgai ruseno kelių kartų gyvenimuose. Naujoji „disciplina" patraukė ir maksimalistų dėmesį, tą „Išrinktųjų" mažumą, troškusią rasti tikrą vadovą savo rūsčiam idea-

lo siekiui. Atkirtis, duotas šiai sektai, užkirto vieną kelią galimam jos veikimui ateityje, o trečiasis Švenčiausiosios Trejybės asmuo pačiame jo veikimo įkarštyje turėjo atsitraukti ilgesniam laikui. Į atsitiktinę ekstazę jau nebuvo žiūrima kaip į galimą autoritetingą šaltinį Bažnyčios gyvenime. Dvasia virto ta nebylia globojančia būtybe, kuri kiekvienam krikščioniui priskiriama jo krikšto metu ir kuri dalyvauja kiekvieno krikščionio gyvenime, tačiau jau nebe taip triukšmingai.

Viena tikėjimo krizės apraiška ir buvo minėtas bandymas itin glaudžiai susieti Šventąją Dvasią su asmeninėmis ją liudijančiojo savybėmis. Laiminga šios krizės baigtimi iki šiol tebesidžiaugiama: „jei laimėjęs būtų Montanas, krikščionių doktrina būtų plėtojusis, vadovaujant ne krikščionių mokytojams, labiausiai gerbtiems už jų išmintį, bet laukinėms ir jaudrioms moterims."[21] Tie Dvasios pamokymai netgi būtų darę įtaką griežtesnei ortodoksijai. Ir vis dėlto viršų paėmė Bažnyčios vadovai, ir ši jų pergalė gerokai sustiprino jų pačių poziciją. Hermo ir Saturo regėtose vizijose dar skambėjo priekaištai krikščionių vadovams, o dabar tokius priekaištus jau buvo galima žymiai svariau atmesti, paprasčiausiai teigiant, jog tokios vizijos nėra autentiškos. Su tikrų ar netikrų vizijų ir „ekstazės" problema susiduria ir šiuolaikinė Katalikų Bažnyčia. Ar tikrai nuo 1981 m. Medžiugorjoje, Jugoslavijoje trys mergaitės ir berniukas matė ir girdėjo Mergelę du tūkstančius kartų? Dėl atsakymo į šį klausimą vis dar tebediskutuojama, vartojant dalinės ar absoliučios ekstazės terminus, ir vis labiau apsistojant ties pastaruoju terminu, – esą tiems regėjimams būdinga asmeninių savybių „suspensija", o ne jų išryškinimas. Taip šis ginčas galiausiai tapo panašus į ginčą dėl Montano. Tačiau prie minėto argumento pridėti ir kiti reikalavimai. Dabar vienas būdas patikrinti, ar transas „tikras", yra dursteléti ilgu smeigtuku į jaunųjų regėtojų kūną ir pažiūrėti, ar jie tebėra bent kiek sąmoningi. Kitas būdas – jei ekstazė yra tikra, ją patiriantysis niekada negauna jokių pastabų apie Bažnyčios hierarchiją. Vertinant vienos moters regėjimą, kurį ji patyrė 1965 m. Lurde, buvo prieita prie išvados, kad ši moteris neregėjo Mergelės, nes jos regėtoje vizijoje buvo kritikuojamas popiežius ir Vatikano II Susirinkimas. Pagrindinė kliūtis, neleidžianti vizijų, kurias vaikai regėjo Medžiugorijoje, laikyti tikromis vizijomis, yra ta, kad žinioje, kurią vaikai gavo iš Mergelės, kritikuojamas vietos vyskupo elgesys su pranciškonais. Taigi, kaip Paulius perspėjo, – šėtonas gali apsimesti ir „šviesos angelu"[22]. Tad kuris krikščionis, išskyrus kankinį, dar buvo toks pamaldus, kad galėjų būti tikras, jog regi Kristų? Jei į kalbėtojų sąmones kvėpdavo Dvasia, labiausiai tikėtina buvo tai, kad jų paskelbta žinia bus tikra, – tačiau tuo atveju, kai tų sąmonių moralinė vertė jau buvo patikrintas dalykas. Sakoma, jog nuo pat pradžių Bažnyčios susirinkimams vadovauja ne kas kita, o Šventoji Dvasia. „Šventosios Dvasios pritarimu", rašė „Apaštalų darbų" autorius, vardydamas tuos nutarimus, kuriuos priėmė pirmasis Jeruzalės susirinkimas. Taigi Dvasios veikimas neabejotinai tikras buvo tada, kai ji „įkvėpdavo" krikščionių Bažnyčios vadovus.[23]

Šių įsitikinimų vaisius galime pamatyti, metę greitą žvilgsnį į III a. Bažnyčią.[24] Ir po Montano mirties regėti tikras vizijas nebuvo joks vyskupų reikalas. Todėl

kai kurie ankstyvieji „apaštališkieji" įstatymai skelbė, jog kiekviena Bažnyčia turėtų išrinkti našlę, kurios darbas būtų „siekti apreiškimų, kai tai yra būtina". Kiprijono laiškuose skaitome, jog regėjimus apie tai, kaip Bažnyčioje turėtų būti elgiamasi vienu ar kitu atveju, vis dar gaudavo krikščionys, netgi „jauni ir nekalti berniukai", bet tai nebuvo vyskupai. Taigi III a. autoriams idėja apie tiesioginį, ekstatinį įkvėpimą vis dar buvo patraukli. Tačiau krikščionių aplinkoje vartota įkvėpimo sąvoka ir toliau aiškiai skyrė atsitiktinę „ekstazę", nuolatinį angelišką vadovavimą ir patarimą per sapnus.[25] Patikimais sapnais dabar buvo laikomi tie sapnai, kurie turėjo nuolankų toną, – nieko panašus nerasime Artemidoro pagoniškų sapnų knygoje. Krikščioniškieji sapnai pamokydavo kongregaciją, kada melstis ir ką paskirti vyskupu. Antai Kiprijonas aprašo, kaip drąsiaširdis nuodėmklausys Celerinas ilgai svyravo, priimti ar nepriimti dvasininko šventimus, kol galop pati Bažnyčia pasirodė jam regėjime ir paliepė priimti šventimus. Savaime suprantama, ši ypatinga vizija nebuvo demoniška.[26]

Kokių būta apribojimų, galime sužinoti, skaitydami vertingą istoriją, kurią papasakojo Tertulijonas savo veikale „Apie sielą". Kad tuo metu, kai rašė šį veikalą, jis dar nebuvo atsidavęs montanistas, galime suprasti iš jo požiūrių į „ekstazę" ir pasninką. Nors daug buvo ginčytasi, kokioje Bažnyčioje įvykusią sceną Tertulijonas aprašė, vis dėlto prieita prie išvados, kad tai scena iš ortodoksinės Bažnyčios.[27] Gyvendamas Kartaginoje jis rašė: „Tarp mūsų yra viena „sesuo", apdovanota apreiškimų dovana. Ji kalbasi su angelais, kartais netgi su Viešpačiu [...]. Ji regi ir girdi slėpinius." Be to, ji buvo apdovanota dar ir ypatinga krikščioniška įžvalga: „ji matė kiekvienos širdies paslaptis." Jos dovanos gausėjo, prie jų prisidėjo ir gydymo dovana, – ji galėjo „skirti vaistus tiems, kurie tik paprašydavo."

Įdomu skaityti atsiminimus apie šią apdovanotą moteriškę, bet nemažiau įdomiai nušviečiantis yra ir jos istorijos kontekstas. Kaip jaunieji regėtojai Medžiugorjoje nuo pat pirmųjų savo regėjimų, taip ir ši moteriškė ekstazę patyrė bažnyčioje pamaldų metu. Rašto skaitiniai, psalmės, pamokslai ir maldos „teikė medžiagą jos regėjimams." Po pamaldų pasauliečiai (*plebs*) buvo siunčiami namo, o „sesuo" pasakodavo, ką regėjusi. Jos vizijos buvo „labai tikslios, taip, kad jų teisingumą netgi buvo galima realiai patikrinti." Kalbamu atveju ji regėjo viziją, kuri patvirtino Tertulijono įsitikinimus apie sielą.

Šis patyrimo tipas gerokai skyrėsi nuo laisvo Dvasios žaidimo, todėl ir galėjo būti laikomas tikru, kad ir koks būtų jo turinys. Šis patyrimas buvo patikrintas ir nuspręstas išsaugoti; jį kurstė netgi pačios bažnytinės apeigos: į transo būseną „sesuo" įėjo sekmadienio pamaldų metu, ir įėjo ne tam, kad sugriautų kokį nors vyskupo mokymą. Jei tai ji būtų padariusi, jos vizija būtų buvusi atmesta kaip netikra arba demoniška. Tačiau kada tokios vizijos būdavo vertinamos kaip tikros? Skaitant Kiprijono laiškus, nesunku pastebėti, kad priimtinomis laikytos tos vizijos, kuriose kas nors būdavo išbandomas ar kieno nors sprendimas patikslinamas, vizijos, kurios pabardavo krikščionių bendruomenę dėl šios nuopuolių ar įspėdavo apie persekiojimo pradžią. Paties Kiprijono regėtose

vizijose Dievas taip pat griežtai barė ir perspėjo, o tie perspėjimai vėliau atnešė didelę naudą. Kiprijonas savo laiškuose mini jo paties regėtus „apreiškimus" ir vizijas, kurias buvo gavęs iš Dievo, – jam tai buvo svarbus patarimų šaltinis, einant vyskupo pareigas.[28] Kritikai neretai puolė Kiprijoną, šį „sapnuotoją Juozapą". Tačiau mes šio regėjimo galios sureikšminimo neturėtume traktuoti tik kaip reakcijos, kuria Kiprijonas atsakė į sunkią savo padėtį. Jau prieš jį būta vyskupų, kurie garsėjo jiems duotomis pranašavimo dovanomis, o paties Kiprijono atveju jo turimas dovanas vertino ir kiti vyskupai, gyvenę jo provincijoje. Vienam savo priešininkui jis rašė: „Prie daugybės kitų dalykų, kuriuos Dievas teikėsi parodyti ir atsakyti, Jis pridėjo dar ir šį: „Taigi tokiu atveju tas, kuris netiki Kristumi, veikiančiu per kunigą, labai greitai patikės Kristumi, rūstaujančiu per kunigą.""

Pagonių orakuluose dievai „išbandydavo" dorybes tų, kurie jiems tarnavo; Kiprijono Bažnyčioje Dievas perspėjo apie galimas pasekmes, jei bus priešinamasi Jo paskirtam vyskupui. Didimuose ar Klare Apolonas nustatinėjo dievų tapatybes ir aiškino sielos likimą po mirties; krikščionių pasaulyje Dievas sprendė doktrinos problemas ir atsiliepė į nerimstantį klausinėjimą apie ano pasaulio dalykus. Krikščionių aplinkoje kiekvienas iš tų sapnų tipų įgavo savitas formas.[29] O štai vienas tikriausiai kraštutinis atvejis: vienas vyskupas, Dionisijas, tvirtino, kad jis tik tikrinęs eretišką tekstą, kai jam pasirodęs angelas ir pataręs surizikuoti ir jį perskaityti. Taip niekada nebūtų tvirtinęs joks pagonis. Paprasčiausiai dėl to, kad pagonių pasaulyje nebuvo draudžiamos teologinės literatūros. Galbūt mažiau keista pagonims buvo tai, kad krikščionys, į kuriuos žiūrėta su pagarba, kaip buvo pasakojama, savo ypatingus įsitikinimus buvo gavę iš angelų regėjimų ar netgi iš regėto dialogo tarp apaštalo ir Mergelės Marijos. Pagonims per sapną kartais būdavo apreiškiamos kulto taisyklės, tačiau jie nerodė jokio panašaus rūpinimosi tų apreiškimų literatūriniu aprašymu ir ortodoksija.

Kalbėdami apie ano pasaulio dalykus, krikščionys užaštrino plačiai žinomą pagonišką netikrumo jausmą, o iš čia neišvengiamai plaukė padariniai, irgi lėmę jų regėtas vizijas. Mirties, ko gero, bijomasi kiekvienoje kultūroje, bet sunku nepajusti simpatijos vyskupui, kurį pažinojo Kiprijonas ir kurį apėmė toks išgąstis, kai pajuto artinantis jo paties gyvenimo galą.[30] Tuo momentu jauna, spindulinga figūra jam pasirodė vizijoje, idant jį paguostų. Ji priekaištaudama paklausė: „Kaip gi tu drįsti bijoti palikti šį gyvenimą?" Beje, kitos šio vyskupo regėtos vizijos tik dar labiau padidino šią baimę, o ne ją nuramdė. Taigi krikščionys elgėsi kaip paveldėtojai žydų apokaliptinių tekstų, prie kurių jie netrukus pridėjo ir kitus tekstus, pabrėžusius svarbius jų krikščioniškos etikos momentus.[31] Vadinamųjų Petro ir Pauliaus „Apokalipsių" tikslas buvo tapti vadovu krikščionims jų kelionėse po pragarą ir jo bausmių vietas. Ypač savitais vaizdais šie du autoriai išskyrė seksualinius nusidėjėlius, pamestų vaikų tėvus, tas, kurios darėsi abortus, ir mergaites, kurios vedė paleistuvišką gyvenimą prieš ištekėdamos. Kaip atskleidžia minėti tekstai, krikščionys įsivaizda-

vo, jog aname pasaulyje homoseksualai ir lesbietės bus vis mėtomi nuo prarajos krašto į uolėtą jos dugną. Pakako krikščioniui tik mestelti žvilgsnį į Petro „Apokalipsę" ir jo sąžinė kaip mat tapdavo įbauginta. Beje, mums yra žinoma, kad ši „vizija" Didįjį Penktadienį Palestinos bažnyčiose vis dar buvo skaitoma tarsi šventas tekstas per visą V amžių.

Tuo metu vis dar nebuvo skaistyklos sąvokos, kurioje bus „pataisyti" visi, bet tik nedaugelis – tarpiniame būvyje tarp mirties ir Prisikėlimo. Mintis apie išperkamą bausmę buvo siejama su būviu po Paskutinio Teismo, prieš krikščionims įžengiant į Kristaus ir angelų draugiją.[32] Tokiu atveju buvo iš esmės aišku, koks nuosprendis galėjo laukti po mirties: arba neišvengiama pragaro kančia, kaip kad turtuoliui, arba „tarpinė atgaiva" kaip Lozoriui Abraomo prieglobstyje. Tačiau reikia pastebėti, kad kelionių į aną pasaulį tema dar nebuvo susijusi su kokių nors teologinių problemų svarstymu, – šios problemos bus imtos svarstyti vėliau, kai atsiras skaistyklos sąvoka. Pasakojimai apie anapusines keliones vaizdavo tiktai vieną iš šių dviejų vietų: arba Rojų, kuris skirtas tik kankiniams, arba pragaro kančias, kurios laukė blogiausių nusidėjėlių. Tad nekeista, kad didžiąją šių ankstyvųjų „kelionių" dalį smelkė tamsi ir bauginama atmosfera. Šių „kelionių" apimtis ir precizija pranoko bet kokias pagonių vizijas apie požemio karalystę, o jų aprašymai buvo įrankiai disciplinai palaikyti.

Anot vieno pastebėjimo, „kai uždarai sapnų kelią, atsiveria kelias košmarams [...], Viduramžių žmogus dar ilgą laiką neatgaus prarasto sapnų pasaulio."[33] Negali nesutikti, tiems ypatingiems košmarams išties buvo suteikta didelė reikšmė, tačiau ryšys tarp minėtų dviejų sapnavimo patyrimų nėra priežasties ir padarinio ryšys. Ankstyvieji krikščionys „neblokavo" sapnų; jie tiktai aiškino, jog didžioji dalis iš dažniausiai žmogaus sapnuojamų sapnų yra demoniški arba visai bereikšmiai. Kalbant apie „košmarus", garsiausi iš jų buvo literatūros kūriniai, kurie nebūtinai buvo kilę iš autentiškos vizijos. Reikšmingi sapnai apie aną pasaulį rasdavosi ne dėl to, kad buvo „blokuojamos" kitos temos. Tie sapnai paprasčiausiai rasdavosi iš suvokimo radikalios reikšmės, kurią krikščionių grupės teikė gyvenimui po mirties, ir iš tų būdų, kuriais ano pasaulio perspektyva kėlė tokius aukštus reikalavimus žmogaus prigimčiai.

Kaip Hermo sapnai ar kankinių sapnai, šios vizijos apie aną pasaulį turėjo vieną būdingą bruožą. Jos svarstė nuodėmės temą, kurią krikščionys ypač sureikšmino, o taip pat skelbė dualistinį priesaką, viena vertus, griežtai liepiantį pasitaisyti, kita vertus, siekti vaikiško nekaltumo ir romumo. Šie reikšmės aspektai nebūdingi pagoniškai „epifanijų" sąvokai, tačiau būtent jie atvėrė ištisą sritį dalykų, kuriais krikščionybė formavo krikščionių sąmones. Ir tikrai „epifanijos" vietą bei tikslą krikščionys suvokė kitaip negu pagonys. Prieš Konstantino laikus pagrindinė viltis, siejama su „epifanija", buvo pažinti istorijos ateitį. Tad kol kas nei liturgija, nei joks plačiai paplitęs sakralus menas nediegė minties apie regima galinčią tapti esamybę, potencialiai „akivaizdžią" ir galinčią „apsireikšti" bet kuriuo momentu. Nuo apaštalų iki krikščioniškos

imperijos laikų būta daug priežasčių, kodėl „epifanijos" krikščionių aplinkoje turėjo būti labiau ribojamos nei kuriais nors kitais krikščionybės istorijos tarpsniais.

Krikščionių aplinkoje senoji „epifanijos" idėja iš tiesų įgijo savitų bruožų. Nuo to laiko šiai idėjai ir yra būdingi šie momentai: kelionės po skaistyklą, patarimas pasninkauti dukart per savaitę, „tikro" transo ir ekstazės skyrimo kriterijai, ryšys tarp vizijų ir jų regėtojų tobulėjančių gabumų, statusas vizijų, kurios kritikuoja oficialiąją Bažnyčią, – visi šie momentai vis dar yra svarbūs ir gyvai diskutuojami, kalbant apie Mergelės vakarinius „vizitus" pas vaikus Medžiugorjoje, į naująją Pepuzą. Mergelė čia daugiausia pasirodo savo statulos, stovinčios bažnyčioje, forma. Iš pradžių ją regėjo vaikai, tarp kurių buvo neseniai patyrusių netektį ir sunkią ligą. Tačiau vėliausi jos „pamatymai" jau nėra „unikalūs". Jie atitinka modelį, kuris toks pat senas, kaip ir krikščioniškas patyrimas, ir iš to modelio semiasi turinį su visomis jo detalėmis. Tik su viena išimtimi: kitaip nei šiuo atveju, ankstyvojoje Bažnyčioje manyta, kad joks angelas ar vizija neapreiškia tokių „slėpinių", kuriuos regėtojas turėtų laikyti paslaptyje ir niekad jų neatskleisti.

„Ne kiekvienam dievai pasirodo", šis senas homeriškas įsitikinimas įgavo naują gelmę ankstyvųjų krikščionių patyrime. Angelų palydos galėjo tikėtis tik tas, kuris buvo dorybingiausios prigimties, kaip kad savo pavyzdžiu jau įrodė Hermas. Perfekcionizmas neišnyko kartu su Hermu ir kaip tik tai turėdami omenyje pagaliau galime geriausiai suprasti ypač garsius ne itin seniai surastus ankstyvųjų krikščionių dokumentus. Aukštutiniame Egipte netoli Nilo priešais Diospolis Parva 1945 m. buvo iškastas indas su dvylika „knygų" arba kodeksų, kartu su XIII a. rankraščiais, t. y. garsioji „Nag Hamadžio biblioteka", sudaryta iš 57 koptiškų traktatų. Jau daug yra prirašyta apie šių radinių turinius, jų netikras evangelijas, jų ryšius su žinomomis II a. „gnostinėmis" erezijomis, jų Pasaulio Kūrimo vaizdiniją ir jų aukštesnės teologijos slėpinius. Ir vis dėlto ypač dėmesio verta yra tų radinių kilmės istorija. Minėti traktatai nėra jokia „ankstyvoji gnostinė krikščionių" biblioteka, nes niekas iš „gnostikų" krikščionių nemokėjo nei skaityti, nei rašyti koptiškai.[34] Be to, rinkinys nėra vientisa biblioteka; tačiau jis vienareikšmiškai eretiškas, tikrai nėra grynai krikščioniškas. Rinkinį sudaro skurdus Platono „Valstybės" vieno skyriaus vertimas ir pagoniškas laiškas apie „Palaimintąjį Eugnostos". Laiškas dar papildytas krikščionišku įvadu ir išvadomis ir pateiktas antru egzemplioriumi kaip „išmintis", kurią Jėzus apreiškė apaštalams po savo mirties. Į „biblioteką" taip pat įeina trys tekstai, kurie buvo gerai žinomi pagoniškoje terpėje: malda ir du pasakojimai apie Hermį Trismegistą, pagonių dievą.

Iš šių pastarųjų trijų pagoniškų tekstų vienintelė malda turi jaudinantį prierašą, kuris kruopščiai įrašytas dekoruotame stačiakampyje.[35] „Aš nusirašiau tik šiuos vienus jo [Hermio] žodžius. Ir tikrai jie man labai padėjo. Beje, anų nenusirašiau, nes pamaniau, kad jie tau padėjo. Aš abejoju, ar juos nurašyti tau, nes galbūt tu juos jau turi, tad tai tave galėtų tik apsunkinti." Kiti tekstai

turi kitokius prierašus, kuriuose minimas „tėvas" ir „broliai". Tad kas gi buvo ši bendruomenė, taip gerai aprūpinta pagoniška hermetizmo literatūra?

Kai pirmą kartą buvo atidaryti kodeksų apkaustai ir ištyrinėta jų įrišimo medžiaga, vieno iš jų duomenys įrodė, kad šis kodeksas datuotinas vėlesniais nei 348 metais. Kitame kodekse buvo minimas krikščionių vienuolis, tad pirmos mintys, kurios ateina į galvą, apžiūrint įrišimo medžiagą, yra šios: didžioji dalis tos medžiagos veikiausia buvo iš netoliese veikusio krikščionių vienuolyno, kurio nariams ir priklausė knygos.[36] Tolesnis tyrimas atskleidė, kad kodeksuose yra pateikiama ir kitų nuorodų į vienuolius ir kad tie kodeksai galbūt radosi ne iš vienos, o iš kelių bendruomenių, ir gal ne tik iš jų, kad ir kaip būtų, ši bendra teorija nėra atmesta, ne vieną klausimą ji nušviečia detaliau nei bet kuri kita.[37] Vos penkios su puse mylios nuo šių knygų suradimo vietos iš tiesų veikė didelė vienuolių bendruomenė, kurios steigėjas buvo didysis Pachomijas, šio tipo vienuolystės Egipte tėvas. Jo paties įkurtas pirmasis vienuolynas buvo tik trys mylios nuo radinių vietos. Teoriškai žiūrint, skiautės apkaustams galėjo būti paimtos iš bet kokios liekanų krūvos bet kur, tačiau nuostabioji konjektūra, kad knygos, matyt, priklausė vienuoliams, vis dar yra bene iškalbingiausia detalė.[38] IV a. viduryje Nag Hamadyje nebuvo jokių „gnostikų" ir, be abejo, jokios studijoms atsidėjusių koptiškai kalbančių „hermetikų" grupės, t. y. pagonių, kurie būtų troškę turėti kuo daugiau krikščioniškų knygų, greta jau turimų savųjų. Ir vis dėlto būtent koptų kalba kalbėta ankstyvuosiuose, Pachomijaus įsteigtuose vienuolynuose, bent jau daugelyje iš jų. Mūsų turimomis žiniomis, po 350 m. ėmę sklisti gandai apie nevaldomą neortodoksiją tapo priežastimi patikrinti vienuolių įsitikinimus. Mus pasiekę tekstai, regis, priklausė trims atskiroms kolekcijoms, o kai knygos vienuolynuose buvo pradėtos tikrinti ir apieškoti, matyt, jų savininkai kai kurias atrinko ir paslėpė netoli apleistos pagonių šventyklos.

Vaizdas išties intriguojantis. Apie 350 m. sutinkame grupę krikščionių vienuolių, kurie turėjo tokią galybę pagonių dvasinio mokytojo „Hermio Trismegisto" tekstų, kad raštininkas net gerokai dvejojo, ar siųsti jiems dar daugiau. Mūsų turimomis žiniomis, apie 300 metus krikščionių autoriai „Hermį Trismegistą" jau pripažino kaip jų krikščioniškos teologijos ikikrikščionišką mokytoją.[39] Bibliotekoje buvusi Platono „Valstybės" ištrauka taip pat įgavo naują reikšmę.[40] Klaidingai išversta į koptų kalbą, ši ištrauka klaidingai kalbėjo apie dorybę „nugriauti kiekvieną piktojo Žvėries atvaizdą ir jį sutrypti kojomis kartu su Liūto atvaizdu." Bet juk vienuoliai ir buvo didžiausi pagonių religinio meno, „Žvėries ir Liūto atvaizdų", griovėjai. Tad minėtos ištraukos skaitytojams vienuoliams ji turėjusi atrodyti tik kaip perdėm taikliai parinktas fragmentas.

Tarp rastų knygų ypač daug yra apreiškimo ir „kelionės po dangų" tekstų. Kai kurie tų tekstų autentiškai žydiški, o kiti krikščioniški, tačiau iš esmės eretiški. Dar kiti yra pagoniški – tai trys ištraukos iš Hermio ir ilgėlesnis tekstas, kurio antraštė „Zostrianos"[41]. Pirmiesiems vienuoliams, regis, bet koks vadovas

po dangų ir bet koks Dievo regėjimas buvo vienodai geras. Jiems buvo visai nesvarbu, ar tekstas yra pagoniškas, ar krikščioniškas, ar eretiškas, jei tik jis atitiko jų pamaldumą ir pastarojo tikslus.

Vienuolijų tėvas Pachomijas, kaip pasakoja graikiškoji jo biografija, „regėjo Neregimąjį Dievą savo širdies tyrume tarsi veidrodyje."[42] Ir tikrai jis džiaugėsi vienu vizijos tipu, t. y. galia įžvelgti giliai į širdis tų krikščionių, kuriems jis vadovavo. Tokia ir buvo Pachomijui dovanota dovana: gebėjimas pažinti brolius krikščionis geriau, negu jie pažino patys save. Tie, kas jį matė, negalėjo nepastebėti jo sutelkto, tiriamo žvilgsnio, tos save apreiškiančios savybės, kurią jie įžvelgė neutraliame tėvo Pachomijaus akies paviršiuje. Ar Pachomijas lygiai taip gerai regėjo ir aukštybes, kaip kad matė vidaus pasaulį? Ėmus sklisti kalboms apie jo mistinius regėjimus, jis buvo apklaustas, bet byla jam niekada nebuvo iškelta. Ir vis dėlto jis tikrai vartojo kriptografinį alfabetą su mistine reikšme, – iki šiol šis raidynas dar nėra iššifruotas. Pachomijaus tikslas, regis, buvo paprastas: bendrauti su angelais, kad ir kokie būtų šio bendravimo vaisiai. Tad nekeista, kad mažesnieji broliai iš jo bendruomenės su dideliu susidomėjimu studijavo tekstus apie ankstesnius dangiškus regėjimus.

Mūsų turimomis žiniomis, vėlesnių laikų vienuoliai miego dovaną niekino ir atmetė.[43] Veikiau jie uoliai meldėsi ir pasninkavo, ir, nakties miegą pertraukdami savo vigilijomis, siekė „bemiegystės" būsenos. Dėl to jie menkai tevertino sapnus ir pirmenybę veikiau teikė regėjimui būdraujant, – tai buvo tikslas, į kurį vedė ir kai kurie tekstai iš minėtosios „Bibliotekos". Patys dar tik verždamiesi į savo aukštą idealą, vienuoliai galėjo skaityti apie tai, kaip kiti šį idealą jau pasiekė: „Aš radau pradžią galios, kuri yra didžiausia už visas galias, – bylojo vienas iš „Bibliotekos" tekstų, – „galią, neturinčią jokios pradžios. Ir išvydau šaltinį, kunkuliuojantį gyvenimu. Ir tariau: „O mano sūnau, aš esu Sąmonė. Aš regiu [...] jokie žodžiai to negali apreikšti [...]"" Šio teksto pasakotojas buvo Hermio mokinys pagonis, o pats teksto autorius, be abejo, buvo tas, kuris buvo patyręs Dievo viziją.[44]

Vis dėlto tarp vienuolių ir jų siekiamo tikslo – patirti Dievo regėjimą – stovėjo kliūtys, kurios gerokai skyrėsi nuo tų kliūčių, apie kurias kalbėjo pagonys. Kaip krikščionys galėjo būti tikri, kad jų vizijos buvo iš Dievo, o ne iš velnio? Jei žmogus iš esmės toks nuodėmingas, tai kaip jis iš viso galėjo tapti toks pamaldus, kad regėtų Dievą? Šių savybingai krikščioniškų klausimų kontekste dvi scenos iš jau minėtų tekstų tampa naujai reikšmingos.

IV a. viduryje pasirodė Antano, pirmo krikščionių atsiskyrėlio, gyvenimo aprašymas, parašytas graikų kalba Atanazijo, Aleksandrijos vyskupo. Jau iš karto kyla abejonės dėl kūrinio tikslo ir jo autoriaus su tokiais kredencialais: juk nepanašu, kad vyskupas, turintis aukštą graikišką išsilavinimą, taptų biografu paprasto koptiškai kalbančio švento vyro, kuris didžiąją savo gyvenimo dalį nugyveno vienumoje. Daug buvo prispėliota apie kūrinio autoriaus tikrą intenciją, t. y. jo norą pažadinti naujus krikščionis perfekcionistus ortodoksinei Bažnyčiai ir, galimas daiktas, jo rūpestį dėl to, kaip nugalėti to meto ere-

ziją.[45] Kad ir kaip būtų, tame kūrinyje yra pateikiama labai ilga herojaus kalba savo tikėjimo broliams egiptiečiams, kalba, turėjusi labiau tiesioginį tikslą. Toje kalboje Antanas daro aiškų skirtumą tarp vizijos, kuri yra iš Dievo, ir vizijos, kuri yra iš demonų. Jo kriterijus vienas: emocinis poveikis, kurį sukelia vizija, – ar tiktai baimę, ar baimę, išaugančią į džiaugsmą. Katalikų teologijoje šis kriterijus dažnai minimas ir turbūt geriausiai žinomas iš Joanos Arkietės teisminių bylų. Antanas kalbėjo: „Kai jie ateis pas tave naktį ir norės išpranašauti ateitį ar tau sakys „mes esame angelai", nekreipk į tai dėmesio, nes jie gali meluoti. Tikroje vizijoje Dievas ir Jo angelai atima baimę [...]. Jie ateina tyliai ir švelniai ir su jų atėjimu staiga džiaugsmas, pasitenkinimas ir drąsa atsiranda sieloje [...], o demonai atneša baimę ir neapykantą kitiems, mirties baiminimąsi ir giminaičių bei šeimos prisiminimą." Vienuolis turėtų pateikti savo dieviškajam svečiui klausimą, tokį pat seną, kaip kad senas yra Homeras, kurio herojams ši seka – baimė, o paskui „drąsa" – irgi reiškė dievų epifaniją. Taigi „Paklausk jų „kas tokie esate?" ir „iš kur atvykote?"" „Šventas svečias tavo baimę pavers džiaugsmu?", kaip kad Kristus išties pavertė apaštalų baimę į džiaugsmą po Prisikėlimo.

Šios kalbos autorius gerai išmanė to meto vienuolinio gyvenimo siekius ir šį gyvenimą tykančius pavojus. Kalba labai tiksliai dera su Nag Hamadžio tekstų turiniu. Vienuoliai iš tiesų siekė bendravimo su angelais, t. y. būsenos, kurioje jų globėjai „stovėtų šalia" žmogaus, kaip kad nuo seno, „veidas į veidą", „vizijoje būdraujant, o ne sapne". Šią angelų draugiją aiškiausiai regėjo maksimalistas, kaip kad Hermas jau paliudijo savo pavyzdžiu. Iš jo knygos bylojantis šis angeliškos artumos jausmas didžiai paveikė Origeną ir jo perfekcionistinį požiūrį į žmogaus prigimtį. Šios Hermo ir Origeno plėtotos temos tęsėjai buvo vienuoliai, naujieji perfekcionistai, – jie tos angeliškos artumos siekė taip labai, kad mažesnieji broliai krikščionys juos pačius vadino „mūsų angelais" ir manė, jog jie gyvena „angelų būvyje"[46]. Kartą, kaip manoma, kamuojamas apatijos, Antanas išvydo vyrą, panašų į jį patį, labai užsiėmusį savo darbu. Kaip Hermui, Antanui buvo duotas angeliškas pamokymas: jo angelas pasirodė, įgavęs išvaizdą, panašią į patį Antaną, tuo pačiu pabrėždamas visišką žmogaus pajėgumą veržtis aukštyn, į angelišką būvį.[47]

Vis dėlto tobulumas – sunkiai pasiekiamas idealas, ir Antanas čia buvo reta išimtis. Žmogaus prigimtis – kaip knygos skaitymas ar sodo veisimas, paveikslo tapymas ar muzikos kūrinio grojimas – yra dalykas, niekada nesantis visiškai tobulu tiems, kurie jautė atsakomybę patys už save. Vienuoliai aiškiai suvokė, kokia yra toji praraja, kuri skiria jų netobulą „aš" nuo Dievo regėjimo. Štai vienas pasakojimas apie vienuolius, puikiai perteikiantis tai, kuo jų religingumas skyrėsi nuo pagonių. Vieną dieną pagonis svečias atvyko į krikščionių vienuolyną Scetyje ir apsistojo tėvo Olimpijo celėje.[48] Po kurio laiko celės šeimininkui jis pateikė paprastą pagonišką klausimą: „Taip gyvendami, ar jūs tikrai nepatiriate jokių savojo Dievo regėjimų?" „Ne, nepatiriame", – atsakė tėvas Olimpijas. Pagonis kalbėjo: „Kai mes atliekame apeigas savojo Dievo garbei, Jis

nieko neslepia nuo mūsų, veikiau visiems mums apreiškia savo slėpinius. Tiek pastangų, tiek vigilijų, tylos ir askezės pratybų, ir tu tikrai nori pasakyti, kad jūs išvis neturite jokių regėjimų? Jei taip, tada tikriausiai jūs nešiojatės savo širdyse nedoras mintis, kurios jus ir skiria nuo Dievo. Štai dėl ko Jis neatskleidžia jums savo slėpinių." Tėvas Olimpijas, palikęs svečią, šiuos žodžius persakė savo broliams vienuoliams. Pastarieji į tuos žodžius nenumojo ranka kaip į nevertus dėmesio, – taigi dar nebūta jokio nusigręžimo nuo „bendravimo su Dievu" idealo, jokios ilgo ginčo užbaigos religijos istorijoje. Tikrai nebuvo, nes, kaip dabar galime manyti, tie patys vienuoliai skaitė tekstus apie pagonių patyrimą ir siekė patys tai patirti. Vienuoliai atsakė: „Iš tiesų, taip ir yra." Nedoros mintys tikrai nutolina žmogų nuo Dievo. Kuo aukštesnį dorybės idealą žmogus kėlė, tuo didesnis darėsi nuotolis iki Dievo vizijos. Karalius Alkinojas „Odisėjoje" pastebėjo: „Anksčiau visada dievai mums pasirodydavo aiškiai, kai paaukodavome jiems didingas hekatombes." Dabar ne tik tapo sunkiau suvokti, ką reiškia susitikti su Dievu, bet ir šis susitikimas buvo perkeltas į būsimąjį gyvenimą. „Dievus sunku ištverti, kai juos regi labai aiškiai", – perspėjo Hera „Iliadoje". Jei būtų pasirodęs krikščionims, Dievas būtų buvęs sutiktas su verksmu krikščionių šventų vyrų, kurie Jo artumoje lietų ašaras dėl savo pačių ir savo brolių krikščionių nuodėmių. Kaip ruoštis šiam paskutiniam susitikimui, jiems Dievas irgi davė naujų nurodymų. Jei tik tyraširdžiai gali regėti Dievą, tada krikščionims regėtojams buvo būtinas šis pasitaisymas po mirties, prieš įvykstant paskutiniam susitikimui. Taip „epifanija" tapo sėkla, iš kurios krikščioniškas mąstymas išaugino paskutinį vaizdinį – skaistyklą.

9 SKYRIUS

PERSEKIOJIMAS IR KANKINYSTĖ

I

Geriausiais krikščionimis ankstyvojoje Bažnyčioje buvo laikomi ne skaistuoliai ir ne regėtojai, bet tie krikščionys, kuriuos nužudė pagonys. Krikščionybės plitimas, atsivertimai, maksimalistiniai siekiai tapo neatsiejama persekiojimo eros dalimi. Skaisčiųjų laukiantis atlygis danguje, mokė krikščionių vadovai, yra šešiasdešimt kartų didesnis už tą atlygį, kuris skirtas eiliniams krikščionims, tačiau kankinių laukiantis atlygis šimtą kartų didesnis, didžiausias iš visų. Krikščionių mirtis buvo imta idealizuoti kaip kankinystes, t. y. „antruosius krikštus", kurie panaikindavo visas anksčiau padarytas nuodėmes ir garantuodavo greitą apvainikavimą Rojuje.

Persekiojimas tapo ilgalaikiu įvykiu krikščionybės istorijoje: „visai įmanoma, kad per trisdešimt metų – laikotarpiu tarp 1918 ir 1948 m. – žuvo daugiau krikščionių už savo tikėjimą nei per pirmus tris šimtus metų po Nukryžiavimo."[1] Krikščionybės pradžioje persekiojimas nesibaigė atėjus Konstantino laikams, – netrukus po to krikščionys ėmė persekioti savo brolius krikščionis. Už Romos imperijos sienų kiti krikščionys tapo auka pakartotinių valymų, kuriuos surengdavo Persijos karaliai. Išsamūs pasakojimai apie krikščionių kankinių mirtis vis dar tebeplito ir V a. Senieji persekiojimo būdai vargiai nyko. IX a. šeštame dešimtmetyje penkiasdešimt krikščionių buvo nukankinti Kordoboje, Ispanijoje, – tai buvo ilga virtinė areštų ir bylų, kurių griebtis privertė musulmonų kadžio dėmesys krikščionims.[2] Detaliuose pasakojimuose apie krikščionių kankinystes, užrašytuose lotynų kalba, jų teismo procesai vaizduojami taip, lyg vis dar būtų vykę fasciais – valdžią simbolizuojančiomis lazdomis – ginkluoto „konsulo" akivaizdoje. Teismų pobūdis mums primena, kokią aibę dalykų tais atvejais teko patirti per ištisus šimtmečius: tai ir teisėjo rūpestis rasti kompromisinį sprendimą; vienos kankinio mirties poveikis, pažadinęs „savanorius" kitai kankinystei; įvykius tiksliai aprašantys žmonės, sėdintys kalėjime; entuziastingų krikščionių „neapdairus troškimas griebtis destruktyvių veiksmų"; kankinystės kaip „karių" varžymosi dėl pergalės vainiko samprata; daugelio krikščionių nuosaikumas ir vengimo nuostata; aukštakilmių merginų aiškus vyravimas kankinystės istorijoje. Be to, būta ir noro plačiau paviešinti patirtą žiaurią kančią: kai Flora, krikščionė mergelė, buvo paleista, baigus ją kankinti, „aš įbedžiau akis į tavo švento kaklo odą, – rašė būsimasis Toledo arkivyskupas, – sudraskytą botago kirčių, ir tą žaizdą, kuri sudarkė tavo mielus plaukus ir kurią tu malonėjai parodyti man asmeniškai."

Kankinystės idealas gyvai reiškėsi per visą pasaulio istoriją, nuo tada, kai jį

pirmą kartą suformavo žydai II a. pr. Kr. viduryje. Iš krikščionybės šis idealas niekada nedingo ir tikriausiai per kontaktą su krikščionimis, o ne su žydais, ankstyvasis islamas suformavo savo analogišką kalbą ir teologiją aptarti tiems, kurie mirė už tikėjimą. Šis kankinystės palikimas visai neseniai vėl tapo tragiškai akivaizdus. Kare prieš Iraką žuvę iraniečiai viešai buvo aukštinami kaip kankiniai, kurių laukia greitas atlygis Rojuje. O svajonės apie kankinio šlovę ne vieną berniuką paskatino eiti savanoriu į šį karą, panašiai kaip krikščionys kadaise savanoriškai stojosi prieš teismą. Vaikinukai iraniečiai nesibaimino, kad būsią nunuodyti dujomis ir apdeginti cheminėmis medžiagomis, – moderniais laužų ir laukinių žvėrių pakaitalais.

Ankstyvojoje Bažnyčioje kankinių mirtys buvo pabrėžtinai vieši įvykiai, nes krikščionių istorija sutapo su ypatinga faze viešo pramogavimo istorijoje: krikščionys būdavo įstumiami į miestų arenas beginklei kovai su gladiatoriais ar buliais, leopardais ir baisiomis meškomis. Šiuos renginius finansavo ir juose mėgo lankytis žymūs miestų žmonės – „iš meilės savo gimtajam miestui". II a. pr. Kr. frazė „šlovės troškimas" galėjo tiesiogiai reikšti ir šį sukrečiamo žiaurumo reginį. Žmonėms šis reginys patiko, o jo rėmėjai siekė išpopuliarėti šios paveikios psichologinės formos dėka. Žiaurumo demonstravimas tapo pasigėrėtinu reginiu, o minios žmonių galėjo jį stebėti visiškai bejausmės. „Švariai nusiprausęs, švariai nusiprausęs", – rėkė minia Kartaginoje, kai jų miesto arenoje kankiniai taškėsi kraujais. Šis minios skandavimas buvo ne kas kita, o bjaurus piktnaudojimas populiaraus pasveikinimo, kuris būdavo tariamas viešose pirtyse.[3] Be to, aukomis tapę krikščionys kėlė ypatingą pasigėrėjimą, mat nemaža jų dalis buvo moterys, ne tik merginos vergės, bet ir aukštakilmės moterys bei mergelės, kaip pastebėjo Origenas. Gerai paruoštos gladiatorės moterys buvo žinomos abiejose imperijos pusėse, o ir tarp krikščionių „nusikaltėlių" moterys garsėjo lygiai taip pat, kaip ir vyrai. Kai aukštos kilmės Perpetua ir jos vergė Felicita įžengė į Kartaginos areną, „minia buvo pritrenkta, išvydusi, kokia viena mergaitė buvo gležna, o kita ką tik po gimdymo, iš jos krūtų dar tebelašėjo pienas". Pirmiausia minia pareikalavo, kad jos būtų kiek padoriau aprengtos. Paskui, kaip ir bulių kautynes stebinti minia, jie ėmė staugti plodami rankomis, kol merginos vėl buvo įvestos į areną – šįkart mirti suplėšytos laukinių žvėrių.[4] Tas pats emocijas kurstantis kankinimo ir moterų kankinystės derinys vėliau tapo įkvėpimo šaltiniu barokinėms Corneille'io ir Drydeno dramoms bei tiems meno kūriniams, kuriuos mecenavo krikščionys, prasidėjus kontrreformacijai.

Bekompromisė drąsesnių krikščionių laikysena darė didžiulį įspūdį jų broliams krikščionims, taip pat įspūdingai veikė ir pagonis. Kai imperatorius Markas [Aurelijus] savo asmeniniuose „Apmąstymuose" užrašė mintis apie savižudybę, tvarkingai, protingai pasirinktą mirtį jis priešpriešino krikščionių „paprasčiausiam priešinimuisi" racionaliai tvarkai. Šis sugretinimas nėra visiškai logiškas, bet ir nėra jokios svarbios priežasties išbraukti nelogiškumą iš imperatoriaus asmeninių minčių.[5] Veikiau tai sukrečiamas pavyzdys, bylojantis apie krikščionių kankinių turėtą viešą reputaciją tarp pagonių.

Vartodami savo pačių ribotą kalbą, romėnų valdytojai ne kartą siekė rasti kompromisą su krikščionimis labiau nei šie. Jei krikščionis atsisakąs valgyti aukojimo mėsą, tai gal jis galįs paaukoti mažutį žiupsnelį smilkalų? Ar jis negalėtų paaukoti „bent jau" imperatoriui, juk imperatorius nėra kokia nors nesukalbama dievybė? Galbūt jis galėtų „prisiekti imperatoriaus sėkme", duoti tiktai šią paprastą mažytę priesaiką.[6] Valdytojai mažai ką – tik labai nedaug – težinojo apie savo oponentų įsitikinimus. Mus pasiekę pasakojimai apie pastarųjų apklausas visi yra krikščioniški pasakojimai, nuodugniausias apklausas pateikę kaip „protokolinio" stiliaus dialogą. Turint omeny tai, kad tie pasakojimai buvo skirti krikščionių auditorijai, jie turėtų būti gan įtikinami. Pagonims visa tai atrodė labai keista, – toji Prisikėlimo doktrina, kūno ir visa kita Prisikėlimo, ir tas kliovimasis šv. Pauliaus knygomis. „Argi jis nebuvo paprastas vyrukas, kalbėjęs aramėjiškai?", Egipto valdytojas, kaip pasakojama, paklausė Filės vyskupo 305 m. praėjus keliems šimtmečiams po persekiojimo. „Ar tikrai jis nebuvo to paties rango žmogus kaip Platonas?". „Na ir kas, – teiravosi kitas nevilties apimtas valdytojas Smirnoje 250 m. kovo mėnesį, – ar tau svarbus oras? Jeigu taip, tada verčiau paaukok auką orui?" „Man oras visiškai nerūpi, – atsakė jo belaisvis, – tačiau rūpi Tas, kuris sukūrė orą, dangų ir visa, kas jame." „Tad pasakyk man, kas visa tai sukūrė?" „Man nedera tau to sakyti."[7] Šis kone vaikiškas užsispyrimas buvo stačiai varantis iš proto. „Ar nori, kad palūkėčiau, davęs tau kelias dienas visa tai permąstyti?" – klausė valdytojas, išmėgindamas Kolutą, irgi Egipte IV a. pradžioje.[8] Krikščionių užrašytas pasakojimas apie Koluto teismą neseniai buvo atrastas koptiška jo versija, turinčia bendrų bruožų, būdingų kitoms ankstyvoms krikščioniškoms versijoms, pasakojusioms apie jų kankinių tardymus. „Aš galiu tai išskaityti iš tavo veido; jis man sako, kad tu nori būti išgelbėtas." Nejaugi Kolutas gali trokšti būti nužudytas? „Argi nematai, koks gražus yra šis malonus oras? – klausė viltį vis dar puoselėjantis teisėjas. – Kas iš to, kad nusižudysi. Tačiau tik paklausyk manęs ir būsi išgelbėtas." Kaip pasakojama, Kolutas atsakė: „Mirtis, kuri manęs laukia, kur kas mielesnė nei tas gyvenimas, kurį tu duosi [...]".

Teismo metu krikščionys tiesiog varė iš proto savo nenoru išsiduoti, kas tokie esą. Kaip pasakojama Apaštalų darbuose, pirmieji kankiniai „atkakliai žvelgė" į dangų tuo gerai žinomu ryžtingu žvilgsniu, pilni krikščioniško tikrumo. Pagonys, kurie gerai išmanė, kaip pažinti žmogaus charakterį iš jo veido bruožų, per daug nesureikšmino šio „atkaklaus žvilgsnio". Anot Aristotelio ir knygų apie fizionomiją autorių, toks žvilgsnis bylojo apie žmogaus įžūlumą. Tačiau krikščionių žvilgsnis reiškė visiškai ką kita: kiekvienas kankinys buvo gyvas „atvaizdas Dievo", kuris ištvėrė kur kas didesnį teismą, apie kurį valdytojai ne ką težinojo. O ir Evangelijų Jėzus kategoriškai buvo pareiškęs, jog kiekvieno, kuris išdrįs jo išsiginti žmonių akivaizdoje, savo ruožtu pats Jėzus išsiginsiąs dangiškojo Tėvo akivaizdoje. Be šio matmens vargu ar galėtume iki galo suprasti, kokia buvo tikroji kankinių motyvacija.[9]

Pagonių akimis, krikščionių įžūlumas dar labiau išryškėjo, šiems išsisukinė-

jant nuo aiškių atsakymų. Buvo tokių krikščionių, kurie net ir kankinami nesutiko atskleisti savo vardo ar socialinės padėties, namų ir vietos, iš kurios kilę. Jie paprasčiausiai sakė, jog yra krikščionys, priklausantys „visuotinei Bažnyčiai". 310 m. vasario mėnesį Cezarėjos valdytojas susidūrė akis į akį su penkiais egiptiečiais, kurie pasisakė esą krikščionys, tačiau kai buvo apklausiami, nuslėpė savo ankstesnius vardus ir sakėsi esą vadinami Elijo, Danielio ir kitais vardais. Kai jie paaiškino teisėjui, kad miestas, iš kurio jie atėjo, yra Jeruzalė, jis nepriėmė jų aiškinimo pažodžiui ir ėmė kankinti jų vadovą. Pastarasis kalbėjo: „Mūsų kraštas yra vien tiktai pamaldžiųjų kraštas ir jie vieninteliai jame gyvena. Šis kraštas driekiasi Rytų link, pačios šviesos, saulės link [...]". Teisėjas neturėjo laiko šiam pokalbiui apie svajonių šalį. Jis visas „sudrebėjo iš nekantros ir pagalvojo, kad krikščionys, gyvendami nesantaikoje ir pykdamiesi su romėnais, galimas daiktas, kažin kur toli įkūrė sau miestą." Kadangi nuplakdinus ir toliau kankinant nepavyko nieko išgauti, valdytojas įsakė nedelsiant juos nužudyti, nukirsdinant jiems galvas.[10]

Per visus ilgus krikščionių persekiojimo metus nėra žinoma faktų, kad jie būtų puolę savo priešus pagonis, – krikščionys nepraliejo niekieno nekalto kraujo, išskyrus savo pačių. Laiške romiečiams Paulius apibūdino pagonių valdytojus kaip neišvengiamus Dievo pykčio įrankius ir primygtinai ragino krikščionis, kad šie paklustų romėnų valdžiai. Krikščionys ištikimai klausė šio jo raginimo ir niekada nemaištavo prieš laikiną imperatoriaus valdžią. Tad kodėl jie buvo visą laiką persekiojami ir kaip persekiojimas prasidėjo?[11]

Ligi 257 metų krikščionių pamaldų ir susitikimo vietos nebuvo puolamos. Iki šios datos puolamųjų veiksmų imtasi tik prieš pavienius krikščionis, tačiau dėl puolimo teisinio pagrindo ir oficialaus pritarimo – ar išvis tokio reikia – buvo daug diskutuojama. Iš laikotarpio iki 250 m. yra žinomi tiktai trys paminėjimai apie sutartinį veikimą prieš krikščionis, paminėjimai, kurie verti didesnio istorikų dėmesio[12]: tai užuomina apie „naujuosius ediktus", išleistus Azijoje II a. aštuntame dešimtmetyje, apie „Senato dekretą", išleistą II a. devintame dešimtmetyje, ir vadinamasis įstatymas prieš Bažnyčios vadovus, kurį paskelbė imperatorius Maksiminas III a. ketvirto dešimtmečio viduryje. Pirmą užuominą aptinkame „knygoje", kurią krikščionis Melitonas adresavo imperatoriui Markui [Aurelijui]: Melitonas apie tai kalba žodžiais, kurie leidžia suprasti, jog „ediktą" išleido ne pats imperatorius. Tikriausiai minėtas „ediktas" radosi iš entuziazmo, kurį parodė naujasis srities valdytojas, tvirtinęs esąs ypač pasirengęs ištardyti krikščionis teismuose. Tuo tarpu paminėjimas apie „Senato dekretą" yra randamas įmantraus stiliaus graikiško teksto versijoje, kuri pasakoja apie vieną kankinio mirtį, – deja, kitos teksto detalės nėra visiškai tikslios. Esant tokiai situacijai, pastarąja versija negalima kliautis. Kalbant apie Maksimino paskelbtą „įstatymą", ši frazė yra ne kas kita, o klaidinga Euzebijo išvada, pasidaryta iš bendro pobūdžio Origeno pastebėjimų. Taip minties apie kokį nors buvusį imperatoriaus ediktą prieš krikščionis teko atsisakyti, nagrinėjant ankstyvąją kankinystės istoriją. Trajano valdymo laikotarpiu ir 250 m. vykusį per-

sekiojimą geriau būtų traktuoti kaip reakciją į spaudimą, kurį darė imperatoriaus pavaldiniai, o ne kaip paties imperatoriaus iniciatyvą, nuleistą iš viršaus.

Tiesą sakant, imperatorius kur kas daugiau padarė, kad apgintų krikščionis, o ne kad užgniaužtų jų veiklą. Štai imperatorius Trajanas, atsiliepdamas į nepaliaujamus valdytojo Plinijaus klausimus, išleido potvarkį, kad krikščionių teismas turėtų vykti pagal visas deramas taisykles, jiems stojus akistaton su jų pačių kaltintojais, ir kad teisėjai neprivalą teikti pernelyg didelės reikšmės anoniminiams kaltinimams. Šiam potvarkiui, išleistam apie 110 m., iš esmės pritarė ir imperatorius Adrianas 122/3 metais, kai „provincijolai", galbūt omenyje čia turimas Azijos provincijų valdytojų susirinkimas, kreipėsi su peticijomis į jo valdytoją, prašydami didesnių įgaliojimų.[13] Minėtas potvarkis įstatymais pagrindė krikščionių teismus, tačiau krikščionių anaiptol nepaliko be teisės apsiginti. Juridiniu požiūriu krikščionys „neturėjo būti medžiojami". O kaltintojams teko susitaikyti su bylos atidėliojimu ir išlaidomis už ieškinį, įteiktą valdytojui, kuris vizituodavo jų asizinį miestą galbūt tik kartą per metus. Dabar mes kur kas daugiau žinome apie tą galybę kitų reikalų, kurie laukė vizituojančio valdytojo, – iš serijos sunumeruotų peticijų, išlikusių surašytų papiruse. Apskaičiuota, kad daugiau kaip 1 804 peticijų buvo įteikta Arsinojos asizuose tik per dvi dienas 209 metų kovą: „jeigu atsižvelgtume į tai, kad prefekto tarnyba dirbo dešimt valandų per parą – leistą maksimalų laiką, – tada nesunkiai apskaičiuosime, kad peticijos buvo įteikiamos maždaug kas minutę."[14]

Istorikai paprastai yra linkę persekiojimą tyrinėti tik šiuo įstatyminio pagrindo požiūriu, bet prisiminę, kaip bylomis perkrauta ilgainiui tapo ši sritis, turėsime pripažinti egzistavus ir kitus konflikto tipus bei privatų jų sprendimo būdą. Krikščionys galėjo būti susituokę su pagonimis arba gyventi apsupti pagonių šeimų bei tėvų. Vienu atveju yra pasakojama apie šeimyninį teismą pasiekusį kivirčą, kilusį tarp žmonos krikščionės ir vyro pagonio. Tai buvo neįprastas atvejis, o kur kas dažniau – kiekvienas gali nesunkiai numanyti – tokie ginčai būdavo sprendžiami neoficialiai, už uždarų durų. III a. pradžioje išleistas Bažnyčios nutarimas mini šį „namų sudrausminimo" būdą. Nepaslaptis ir tai, kad pagonys vergų savininkai visaip koneveikė savo vergus krikščionis; o štai 303 m. septynios mergaitės iš Tesalonikų miesto pasisakė slaptomis studijavusios Raštus, „savo pačių šeimą laikydamos blogesne už priešus." Prasidėjus persekiojimui, jos pasitraukė į kalnuotas vietoves. 203 m. aukštakilmė krikščionė Perpetua kalėjime rašytame savo dienoraštyje pasakoja, kaip jos mylintis tėvas lankė ją kalėjimo kamerose ir taip įsiuto, kai ji pasisakė esanti krikščionė, jog „metėsi į mane, pasirengęs akis išdraskyti". Jei krikščionių persekiojimo istoriją redukuosime tik į jų tardymų teismo procese istoriją, liks nepastabėta didžioji dalis prieš juos įvykdytų smurto veiksmų.[15]

Be to, didžioji dalis kankinių teismo procesų, kaip juos aprašė patys krikščionys amžininkai, neatitiko Trajano potvarkio dvasios. Tiktai dukart šie amžininkai tikrai vaizduoja kaltintojus, taip pat ir pačius krikščionis, stojusius priešais valdytojo tribunolą. Jų pasakojimuose kaltintojai gali būti ir nemini-

mi, o dėmesys sąmoningai sutelkiamas į kankinius. Tačiau aiškiai minimi faktai, bylojantys apie krikščionis, kurie buvo „medžiojami" neteisėtai. Mes nežinome, dėl kokios priežasties buvo pradėta Polikarpo medžioklė Smirnoje, tikriausiai 155/6 metais, arba krikščionių medžioklė Lione maždaug 177 metais. Atrodo, būta akivaizdžios įtampos tarp imperatorių išleistų reskriptų ir praktinio elgesio valdytojų, kurių bendra pareiga buvo saugoti taiką ir ramybę savo provincijose. Teismo procesai, kurių griebdavosi valdytojai, bei jų paskelbti nuosprendžiai kartais yra „neteisėti", nors pagrindinė jų pareiga ir buvo vykdyti įsakymą. Šis prieštaravimas neturėtų mūsų stebinti, – draudimas „medžioti" niekad nebuvo visiškai absoliutus. Kilus persekiojimo pavojui, krikščionys buvo linkę pasitraukti arba pasislėpti, ir, jei nebūtų buvę kelių gerai informuotų skundikų, jų vadovai niekada išvis nebūtų buvę surasti. Pasakojimai apie pastarųjų suėmimus yra geriausi mūsų turimi šaltiniai, leidžiantys sužinoti, kaip veikė valdytojų policiniai būriai.[16] Iš pradžių šie būriai veikė išvien su vietinėmis miesto „taikos palaikymo" pajėgomis, tačiau kai III a. viduryje imperatorius išleido ediktus, įsakydamas pradėti persekiojimą, tie būriai atliko svarbų vaidmenį kaip „skrajojančios rinktinės", ištraukdavusios krikščionis iš jų slapstymosi vietų. Krikščionių autoriai, aprašę kankinių mirtis, tiksliai žinojo tų būrių pavadinimus, netgi kai rašė graikiškai. Tų autorių pasakojimai mums leidžia numanyti, kad apie šiuos vietinius padalinius, didžia dalimi tai buvo „stotys" provincijoje, su visomis smulkmenomis žinojo vietos gyventojai, – panašiai kaip ir mes galime nurodyti įvairius tipus karinės aviacijos, atgabentos palaikyti taiką mūsų krašte.

Ir vis dėlto pačių krikščionių papasakotose istorijose esama tam tikro nutylėjimo: nėra išlikę jokio ankstyvo jų pasakojimo apie kankinystę, kuris nušviestų mieste kilusios persekiojimo bangos pradžią. Remdamiesi priešiškos pusės liudijimu, galime numanyti, kokios buvo pagrindinės persekiojimo priežastys, – tačiau visą laiką neišleisdami iš galvos, kad skirtingi žmonės galėjo neapkęsti arba bijoti krikščionių dėl skirtingų priežasčių. Dabar, kai persekiojimo istoriją imame nagrinėti atskirai nuo aiškiai suformuluoto imperatoriško potvarkio, persekiojimo motyvai turėtų būti atidžiai tiriami skirtingais socialiniais lygiais, – provincijolų ir jų miestų vadovų lygiu, sričių valdytojų ir, kad ir kaip bergždžiai, pačių imperatorių lygiu.

Liaudis krikščionis šantažavo ir šmeižė: gan ankstyvais 64 m. Romoje jau buvo įprasta juos kaltinti moraliai piktinančiu elgesiu. Kas pasakys, koks spiečius paveldėtojų ir kaimynų troško nuteistųjų krikščionių turtų? Melitonas rašė Markui [Aurelijui] apie tai, jog persekiotojai „godžiai troško krikščionių nuosavybės". Viena krikščionių istorija pasakoja apie kaltinimus, kuriuos prieš krikščionį kareivį Mariną metė žmonės, siekę užimti jo tarnybos vietą.[17]

Kiekvienas persekiojimas turėjo ir papildomų motyvų, tačiau ne jie buvo tikroji nuolatinių persekiojimo protrūkių miestuose priežastis ar toji priežastis, dėl kurios radosi savita valdytojų teismų forma. Šiuo atveju pagrindinė blogo elgesio su krikščionimis priežastis buvo jų „ateizmas". Kai kurie intelektualiai

išprusę pagonys viešai smerkė tų laikų kulto formas, tačiau beveik visi jų laikėsi, kai buvo būtina; o štai krikščionys atsisakė tą kultą atlikti ir ši jų pagarbos stoka buvo stačiai netoleruotina. Be to, ji kėlė pavojų. „Galbūt kuris nors dievas rūstauja ant mūsų, supykęs dėl aukojimų: sunkus iš tiesų yra dievo pyktis [...]". Šios Homero eilutės vis dar išreiškė plačiai paplitusią baimę ir įsitikinimą. Jeigu dievas buvo negerbiamas, jis galėjo nukreipti savo pyktį prieš bendruomenę – atsiųsti badmetį, maro epidemiją ar sausą. „Lietaus nėra, dėl krikščionių", – IV a. viduryje ši frazė buvo tapusi priežodžiu.

Taigi persekiojimai glaudžiai siejasi su tais dalykais, kuriuos mes išskyrėme kaip tikrąją pagonių religingumo šerdį: tai pagarba dievams ir jų pyktis, taip pat nuraminantis orakulų patarimas. Krikščionių persekiojimas vis tiek būtų turėjęs kada nors prasidėti, nes jie išklibino patį šio religingumo pamatą, senumo sulig Homero amžiumi, kai šis pamatas pirmą kartą buvo mums aprašytas. Prasidėję persekiojimai yra geras įrodymas, kad pagonims noras išsaugoti esminį savo religingumo tęstinumą vis dar buvo svarbus. Tai anaiptol nebuvo noras išsaugoti kelias antikvarines senienas, bet veikiau tai, kas teikė gyvastį ištisų jų miestų gyvenimui.

Aiškindamiesi tai, ką reiškė šis pirminis kaltinimas „ateizmu", kartu galima pažinti ir tai, kaip vyko valdytojų teismai. Niekam pernelyg nerūpėjo, ką krikščionys tikėjo ar kuo netikėjo. Pagarbos dievams gestas ir tradicijos paisymas – visa, ko iš jų buvo reikalaujama.[18] Kaip vienas valdytojas kalbėjo vyskupui Dionisijui, nekils jokio priešiškumo, jei vyskupas tik pagarbinsiąs pagonių dievus taip, kaip savąjį. Tertulijonas Afrikoje pažinojo vieną valdytoją, kuris bandė padėti krikščionims apsiginti. Kai kurie pagonys siūlė krikščionims paaukoti žiupsnelį smilkalų vietoje mėsos ir pasistengti atrasti jiems „priimtiną" žodinę formą. Pagonims buvo reikalingi jų pačių dievų garbintojai, o ne kankiniai dėl tikėjimo. Visam šiam procesui stigo religinio įkarščio. „Ateizmo" baimė, bendrai kalbant, nebuvo tokia stipri, kad valdytojai ar imperatoriai – iki III a. vidurio – kada nors būtų ėmęsi kokių nors bandymų užgniaužti krikščionis.[19] Kai kurie filosofai jau kritikavo tikėjimą dievų „pykčiu", į jį žiūrėdami kaip į gryniausią prietarą, – tai pažiūra, kuria ir pats imperatorius Markas [Aurelijus] išties realiai vadovavosi. Nepaisant to, jo valdymo metais persekiojimas vyko, ne visuotinai, o ten, kur tam tikri įvykiai pažadino „ateizmo" baimę. Ypatingas įsiūtis buvo būtinas tam, kad miesto gyventojai ar minia imtų reikalauti suimti krikščionis. Tik retu atveju mes galime pažinti tikrąją to įsiūčio esmę, net jei ir sakoma, kad sausros, maro epidemija ir badmečiai buvo dažniausios jo priežastys. Šios negandos savo ruožtu vertė miestų gyventojus kreiptis į orakulus, o šie perduodavo dievų patarimą atlikti tam tikrus ritualinius veiksmus, kuriais numaldytų staigų dangaus pyktį. Šiuos ritualus sudarė aukojimai, – veiksmai, kuriuose krikščionys negalėjo dalyvauti. Tad neretai galėjo egzistuoti ir šis netiesioginis ryšys tarp orakulų ir vietinių persekiojimo protrūkių.

Krizės metu bijota dievų pykčio, šią baimę kurstė orakulai, pagonių patirtos epifanijos bei tradicinė miestų kultūra. Netgi filosofiškiausias valdytojas

ar miesto magistratas dukart apsvarstydavo situaciją, iškilus sąmyšio pavojui. Valdytojai dargi turėjo savų sumetimų, kurių taip pat negalėjo nepaisyti. Būdami senatorių luomo atstovais, jie atvirai turėjo reikšti pagarbą romėnų moralei ir tradicijai. Ypač jautriai valdytojai reaguodavo į bet kokius kaltinimus išdavyste ar nelojalumu, iš dalies dėl to, kad Romoje jiems galėjo būti pareikštas nepasitikėjimas dėl nesugebėjimo teisingai įvertinti veiksmų. Be to, dauguma valdytojų už savąjį postą buvo didžiai dėkingi valdančiam imperatoriui, tad visai nekeista, kad asmenis, kuriuos įtarė esant krikščionimis, vertė atiduoti pagarbą ciesoriui.[20] Mes matome, kaip keletą kartų valdytojai iškėlė reikalavimą „prisiekti imperatoriaus genijumi", arba graikiškai – jo „sėkme". Kaip sakė patys krikščionys, jie galėjo melstis už imperatoriaus *salus*, jo „išganymo" prasme, tačiau negalėjo melstis už jo „sėkmę". Bet argi jie negalėtų padaryti kompromiso ir duoti dar ir šią priesaiką?[21] Vis dėlto šie reikalavimai niekada nėra pirmiausia minimi kaip tikroji krikščionių suėmimo priežastis: provincijolai nebuvo linkę smerkti krikščionių už tai, kad šie atsisakė garbinti imperatorius. Tačiau visu aštrumu šis ginčas iškildavo tik teismo salėje, krikščionims stojus priešais pačius valdytojus, o šie kartais šio ginčo griebdavosi kaip lengvesnio būdo paskelbti nuosprendį teisiamiesiems. Galbūt dėl to apie šį procesą krikščioniška literatūra kalba kaip apie dvigubai šėtonišką dalyką.

180 m. Kartaginos valdytojas, prieš paskelbdamas nuosprendį krikščionims, pabrėžė, kad duodąs jiems progą apsigalvoti ir grįžti „prie romėnų papročių", t. y. *mores*. Frustruotą romėniškumą nurodo ir kitkas – perdėtas moralės normų akcentavimas. Ypač II a. ėmė sklisti kraštutinės apkalbos, kaltinusios krikščionis šiurpiu nemoralumu. Eucharistijos šventimas buvo imtas įžeidžiamai traktuoti kaip kanibalizmas; slapti krikščionių susitikimai buvo vadinami kraujomaišos praktika ir vaikų žudymu; taip pat manyta, kad kai bažnyčioje užgesdavo šviesos, jie užsiiminėdavo grupiniu seksu. Geriau informuoti pagonių autoriai, rašę graikų kalba, jau nemini šių paskalų, netgi Celsas apie tai nekalba savo nuožmiame išpuolyje prieš tikėjimą. Kad ir kaip būtų, dar iki 230 m. krikščionys autoriai suskubo duoti atkirtį, tarsi šie gandai jau būtų tapę visuotine srove tiek vakarinėje, tiek rytinėje imperijos dalyje. Be to, tuos gandus jie pritaikė savo broliams krikščionims, kuriuos manė esant eretikais. Tokiu atveju visai nestebina, kad tie gandai ir toliau tebeplito tarp aukštuomenės. II a. septintame dešimtmetyje Frontonas, imperatoriaus Marko [Aurelijaus] literatūros mokytojas, vienoje savo kalboje užsiminė apie krikščionių nemoralumą, kur toji užuomina, labiausiai tikėtina, buvo pavartota tik kaip atsitiktinis pavyzdys, kaip koneveikiamas vienas pagonis.[22] Maždaug apie 177 m. Lione prasimanyti kaltinimai nemoralumu sukėlė ištisą persekiojimo bangą, nors krikščionys ir taip čia jau buvo persekiojami. Bet ne nuo šių kaltinimų prasidėjo persekiojimas. Po Plinijaus laiško, parašyto maždaug 110 m., tarp valdančiųjų sluoksnių plačiai buvo žinoma, kad kraštutiniai įtarimai apie amoralų krikščionių elgesį iš esmės buvo melagingi. Versti laikytis „romėnų *mores*" buvo labiau įprasta, – noras priversti grįžti prie romėnų „disciplinos", prie su tradicija

perimto elgesio. Forma, kurią įgavo valdytojų teismai, atvėrė plačią perspektyvą šiems šmeižtams dėl moralinio krikščionių elgesio. Jei asmuo, įtariamas esąs krikščioniu, pagarbindavo pagonių dievus, jis būdavo paleidžiamas laisvėn. Joks įtarimas apie nemoralų elgesį praeityje jam nebuvo prikišamas, nes nemoralumas nelaikytas svarbiu pretekstu pradėti teisminę bylą. Taip prašalaičiams buvo leista būti tiesiog prašalaičiais.

Nuo tikėjimo atkritę krikščionys buvo taip pat toleruojami, – tai principas, kurį pirmą kartą išdėstė Trajanas savo atsakyme, rašytame Plinijui. Plinijui jau buvo tekę susidurti su žmonėmis, kartą bandžiusiais tapti krikščionimis, tačiau atsisakiusiais šios religijos: jis ištyrė gandus apie jų nemoralų elgesį ir nustatė, kad tie gandai visiškai nepagrįsti. Ar turi būti dėl praeityje turėto įsitikinimo prikaišiojama žmogui, kuris daugiau nepadarė nieko blogo? Plinijus manė, kad neturi taip būti ir parašė Trajanui, prašydamas pritarti jo nuomonei. Trajanas sutiko su juo.

Jei nebūtų buvę nuo tikėjimo atkritusių krikščionių, Plinijus tikriausiai niekad ir nebūtų trukdęs Trajano su savo procedūriniais klausimais: jis jau buvo nukirsdinęs galvą tiems krikščionims, kurie nebuvo Romos piliečiai. Formaliai žiūrint, krikščonių nusikaltimo esmę tuo metu sudarė tai, kad jie vadinosi krikščionio „vardu", ir čia, bendrai paėmus, slypėjo visa problemos esmė. Kuriuo nors konkrečiu atveju valdytojus galėjo asmeniškai papiktinti ir kiti krikščionių elgesio aspektai: tariama išdavystė ir nelojalumas, sėkmė patraukiant naujus atsivertėlius, užsispyrimas, „atkakli veido išraiška", neromėniškas elgesys, lydimas gandų apie amoralumą. Krikščionys drumstė provincijos gyvenimo ramybę ir nieku laikė dievų šlovinimo apeigas, o dauguma valdytojų pripažino, kad šie „ateistai" išties galėjo išprovokuoti dangaus pyktį. Kiekvienas gali nesunkiai numanyti, kad jei II a. daugelio valdytojų būtų buvę paprašyta būti tikslesniais, jie paprasčiausiai būtų pasakę: krikščionys yra krikščionys. Pastarieji jau buvo persekiojami kitur ir pats precedentas reikalavo, kad valdytojai atsižvelgtų į skundus prieš krikščionis ir imtų juos persekioti, pernelyg nesukdami galvos dėl visokiausių niekų.

Atrodo, šios išvados darosi panašios į užburtą ratą, tarsi krikščionys buvo persekiojami dėl to, kad jie buvo krikščionys. Tačiau šios išvados verčia kelti ir kur kas sudėtingesnį klausimą: kodėl krikščionys buvo persekiojami, o žydai nebuvo persekiojami? Juk į žydus irgi buvo žiūrima kaip į išskirtinius „ateistus", – daugybė provincijos miestų gyventojų jų nekentė ir daugybė romėnų mėgavosi antisemitiniais gandais. Nuo to meto, kai helenistinėje Aleksandrijoje radosi trintis tarp žydų ir pagonių, piktavaliai graikų autoriai ėmė juodinti ankstyvąją žydų istoriją ir kaltinti juos, esą praeityje šie kaip atnašas aukodavo svetimšalius. Žydų ritualinės apeigos buvo traktuojamos kaip įžeidžiančios, kaip paprasčiausias „kiaulės garbinimas", o jų apipjaustymo ritualas laikytas juokingu. Be to, pinigus, skirtus pagonių šventykloms, jie nukreipė kitur ir nuo pat pradžios neskyrė jokios savo nuosavybės dalies miesto gerovei. Ir krikščionys, ir I a. žydai buvo entuziastingi konvertitų ieškotojai.

Tačiau kitaip nei krikščionys, jie įtraukė romėnus į tris didelius karus laikotarpiu tarp 70 ir 132 metų.[23]

Vis dėlto žydų nebuvo galima patraukti į teismą dėl jų ateizmo ar dėl jų „vardo", – faktas, kurį galima paaiškinti taip, kaip jį aiškina Gibbonas, t. y. žydų religinių apeigų senoviškumu. Romėnai gerbė visa, kas buvo sena ir garbinga religijoje, ir nebuvo nieko senesnio ar garbingesnio kaip žydų kulto apeigos: „žydai buvo tauta, kuri laikėsi savo tėvų religijos, o krikščionys – sekta, kuri tą religiją atmetė."[24] Kitaip nei krikščionys, jie turėjo Įstatymą, kurio išmintis, kaip jau matėme, darė įspūdį pagonių dievui Apolonui Didimuose. Žydų naudai bylojo ir daugiau dalykų. Pasakojimai apie jų padarytus nusikaltimus ir nemoralų jų elgesį daugiausia lietė tolimą žydų praeitį ir buvo mažiau vaizdingi nei pasakojimai apie to meto krikščionių „kanibalizmą". Žydai neidealizavo skaistybės ir kėlė žymiai mažesnius reikalavimus mišrioms atsivertėlių į jų tikėjimą santuokoms. Be to, jų sinagogos buvo gerai žinomi pastatai, kai kurios iš jų stovėjo žymiose miesto vietose; o krikščionių susirinkimai, vykę namų bažnyčiose, buvo naujas, nežinomas ir kur kas slėpiningesnis dalykas. Viešai priimtinesnės buvo žydų kulto apeigos. Iki Jeruzalės Šventyklos sugriovimo šias apeigas sudarė gyvulių aukojimas ir šių apeigų pagonys nelaikė regimu nelojalumo ženklu. Pasakojama, kad Augustas pats susimokėjo už aukas, kurios turėjo būti paaukotos „jo vardu", o aukštieji žydų kunigai turėjo ilgą paramos, gautos iš Romos, istoriją.

Pasibaigus paskutiniam karui Judėjoje ir 135 m. sugriovus Jeruzalę, žydų požiūriai į Romos imperiją ir toliau labai įvairavo.[25] Bendrai į romėnų valdžią buvo žiūrima su menku entuziazmu, kaip į „Ezavo karalystę" ar Danielio regėtą Ketvirtąjį žvėrį, ir maldavimai, kad ši valdžia greičiau baigtųsi, buvo nuolat išsakomi sinagogose. Tačiau žydų raštuose, parašytuose II ir III a., šia tema matyti tam tikras atsargumas. Panašiai kaip krikščionių raštuose, čia požiūriai įvairavo nuo slapto priešiškumo iki visiško paklusnumo: „geriau jau tas Šėtonas, kurį pažįsti", iki kolei Dievas priartins Mesijo amžių. Į romėnų valdžią buvo žiūrima kaip į Dievo siųstą bausmę už Izraelio padarytas nuodėmes. Kitaip nei krikščionys, kai kurie žydai dargi turėjo ilgą viešos paramos, kurią teikė pagonių valdovai, istoriją. Helenistiniame Egipte stovėjusios sinagogos turėjo būti pašvęstos tuo metu valdžiusių Ptolemajų „vardui" – ši praktika vis dar tebeklestėjo imperatoriaus Kaligulos valdymo metais. Tarp kai kurių žydų šis lojalumas išliko gyvas net ir po II a. ketvirto dešimtmečio įvykių. Kai imperatorius Veras aplankė Sardus 166 m., klestinti miesto žydų bendruomenė, kaip dabar yra žinoma, įamžino šią progą hebrajišku įrašu, padarytu savo sinagogoje. Ostijos miesto sinagogoje maždaug apie 200 m. padarytas įrašas graikų kalba mini dovanų gautą skrynią Raštams saugoti, o šio įrašo antraše eina lotyniška invokacija, raginanti suteikti imperatoriui „sėkmę" arba *salus*. Žydai sakė, jog krikščionys irgi meldėsi už imperatoriaus *salus* (t. y. sėkmę, taip pat ir išgelbėjimą). Tačiau labai abejotina, ar koks nors panašus įrašas su maldavimu už romėnų imperatorių kada nors buvo padarytas kurioje nors krikščionių namų bažnyčioje.

Visi šie akcentų skirtumai yra reikšmingi, tačiau svarbiausias skirtumas slypi patronato istorijoje. Helenizmo epochoje žydus kaip sumanius kareivius keliuose regionuose įkurdino tuo metu valdę helenistiniai valdovai. Kai kurios garsios žydų vėlyvosios diasporos vietos – Kirenės miestas, Frigijos kraštas ir Sardai – išaugo iš šios karališkos tarnybos. Be to, žydai buvo patikimi sąjungininkai romėnams žygiuojant į Artimuosius Rytus. Vėlyvaisiais Respublikos metais didžiu globėju ir nugalėtoju jie laikė Julijų Cezarį. Pastarojo privilegijos, suteiktos žydams, gyvenusiems Romos mieste, padėjo pagrindus tarpusavio santykiams, kuriuos paskui Augustas ir pirmi jo sosto įpėdiniai labai gerbė. Pirmaisiais imperijos metais žydai, anksčiau buvę kareiviais, buvo atleisti nuo karinės tarnybos romėnų legionuose.[26] Maža to, imperatoriai savo individualiais veiksmais ir toliau juos gynė nuo jų kaimynų, gyvenusių pagoniškuose miestuose, išpuolių. O žydams suteiktos privilegijos nebuvo visiškai atšauktos, įvykus vienam ar kitam jų didžiajam sukilimui. Krikščionys buvo persekiojami, o žydai buvo oficialiai toleruojami. Vėlesniais II ir III a. matome, kaip akivaizdžiai išaugo žydų reikšmė viešame didžiųjų miestų gyvenime graikiškai kalbančiuose Rytuose.

Iš pradžių ir krikščionys džiaugėsi panašia romėnų valdytojų tolerancija – jie į juos žiūrėjo kaip į sektą, atsiradusią žydų religijos viduje. 51/2 metais Galijas, Achajos valdytojas, net nesvarstęs atmetė žydų skundus prieš krikščionis kaip vidinį religinį ginčą: jam „nerūpėjo jokie panašūs dalykai."[27] Tačiau Plinijus, rašydamas 110 m., jau užsiminė, kad iš jo tarsi ir buvo tikimasi, jog dalyvausiąs krikščionių teismuose ankstyvosios savo – kaip senatoriaus – karjeros metais. Tad dėl ko nuo Galijo laikų situacija pablogėjo?

Atsakymo gairės slypi Apaštalų darbuose ir juose pasakojamoje istorijoje apie šv. Pauliaus teismus. Galiausiai Paulius buvo laivu išgabentas iš Cezarėjos į teismą Romoje ir, pasakojama, kai keliavo laivu, jam apsireiškęs angelas perspėjo, jog „privalėsiąs stotis priešais imperatorių". Apaštalų darbuose aprašyti pranašingi angelų perspėjimai, kaip paaiškėja, nebuvo klaidingi, net jei apie šį konkretų perspėjimą pačios knygos daugiau nieko ir nekalba.[28] Šios knygos pasakojimas netikėtai baigiasi Pauliaus laukiančiu suėmimu Romoje, praėjus dvejiems metams, ir tada Paulius privalėjo „stotis priešais imperatorių", – Nerono ar vieno iš jo aukštesnių pareigūnų teisme, galbūt teisme miesto prefekto, kuris irgi turėjo įgaliojimus skirti mirties bausmę. Aibė teorijų sukurta, norint paaiškinti Apaštalų darbų parašymo „tikslą", jų pagrindinį siekį – skelbti ortodoksiją, nupiešti idealizuotą Pauliaus portretą, parašyti numanomą „išganymo istoriją" ar pateisinti misijas pas pagonis, remiantis pasaulio pabaigos schema ir „Dievo plano" vykdymu. Bet geriau atsakymų pradėti ieškoti knygos įžangoje ir netikėtoje jos pabaigoje.

Ir Apaštalų darbai, ir juos lydinti knyga, trečioji Evangelija, yra dedikuoti „garbingiausiam" Teofiliui, kuris troško „tikriau pažinti" tikėjimą, „apie kurį jau buvo girdėjęs". Šiose dviejose knygose tik dar vienas asmuo yra pavadinamas „garbingiausiu" – tai romėnų provincijos valdytojas. Tai, kad šį titulą var-

tojo to meto imperatoriai ir kad šis titulas dažnai sutinkamas to meto įrašuose bei papirusuose, tik patvirtina, kad „garbingiausiais" žmonėmis buvo vadinami aukštą statusą ir pareigas turėję žmonės.[29] Kita vertus, Teofilis yra slapyvardis, kuriuo romėnų raštuose buvo įvardijama nepaprastai iškili figūra. Netikėtą Apaštalų darbų pabaigą galima paaiškinti tuo, kad „Teofilis" gerai žinojo, kokia buvo tolesnė Pauliaus įkalinimo eiga. „Teofilis" negalėjo negirdėti ir apie Pauliaus teismą bei jam įvykdytą mirties bausmę; galbūt abu šiuos procesus netgi matė savo akimis. Jis troško pažinti tiesą apie tikėjimą, kurio jau buvo pagautas, tačiau kurį dabar uždengė šis nesenas įvykių debesis. Taigi Apaštalų darbai ir trečioji Evangelija yra pačios pirmosios ir bene reikšmingiausios krikščionių apologijos, adresuotos nepaprastai iškiliems pagonims.

Taigi kodėl Paulius buvo mėginamas ir pasmerktas mirti? Jo įkalinimas ne kartą buvo aptartas romėnų teisės kalba, darant miglotas nuorodas ir į tekstus, parašytus vėlesnių Romos juristų. Tačiau iki šiol pražiūrėtą atsakymą galima rasti Apaštalų darbų knygos priede, t. y. trečiojoje Evangelijoje, kur Pauliaus teismas yra gretinamas su pasakojimu apie Jėzaus teismą. Iš visų keturių Evangelijų trečioji primygtiniausiai teigia, kad Jėzus buvo nekaltas ir kad tai atvirai paskelbęs visiems, kurie klausėsi jo kalbos teismo proceso metu. Norėdamas labiau pabrėžti šią tiesą, Evangelijos autorius įterpė pramanytas suimto Jėzaus tardymų scenas ir leido prašalaičiams mesti pramanytas replikas Nukryžiavimo momentu.[30] Autorius kiek perdėjo, tačiau taip siekė išreikšti pamatinę tiesą: Jėzus buvo visiškai nekaltas. Panaši yra ir Apaštalų darbų nuotaika. Juose aprašant misijų keliones, daugybe scenų iškeliamas krikščionių tikėjimas, parodant kaip neteisingai pagonys jį suprato. Suimtas Paulius irgi parodomas kaip visai nekaltas. Tik tada, kai žydai susimokė su juo susidoroti už tą Šventykloje neva įvykdytą nusikaltimą, kurio jis nepadarė, išties įsikišo romėnų kareivių būriai ir jį išgelbėjo.

Įvykių eiga kur kas sudėtingesnė. Būdamas Romos pilietis, Paulius turėjo teisę reikalauti išskirtinės pagarbos savo asmeniui. Jis taip pat galėjo su „apeliacija" kreiptis į romėnų teismą, – ši teisė kažkada buvo paskelbta Romos mieste, paskui plačiau paplito, o galop buvo priskirta imperatoriaus asmeniui[31]. Kad ir kaip būtų, „apeliuoti" prasminga buvo tik tuo atveju, jei pilietis matė, kad taip susidarys palankesnė proga jo bylą deramai išnagrinėti antrame valdžios teisme. Dvejus metus Paulius nieko nedarė, kad pareikalautų šios privilegijos, bet liko tyliai sėdėti romėnų valdytojo kalėjime Cezarėjoje, būdamas nepasiekiamas jo persekiotojams žydams. Mes nežinome, kodėl anksčiau jis nepasinaudojo šia „apeliavimo" teise; galbūt, jautėsi saugesnis ten, kur buvo, ir nebenorėjo rizikuoti šiuo antru bylos nagrinėjimu. Tačiau pats savaime ilgas Pauliaus delsimas nepaneigia šios pilietinės teisės egzistavimo.

Tačiau po dvejų metų atvyko Festas, naujasis paskirtas valdytojas, o žydai tuojau pat pasisamdė vieną profesionalų oratorių, nes norėjo šį valdytoją apgauti. Jie sumanė išplėsti savo pradinį kaltinimą Pauliui, esą šis įvedė pagonis į Jeruzalės Šventyklą, ir, praėjus dvejiems metams po [teismo] įvykio, ėmė tvir-

tinti, esą Paulius pamokslavo „prieš ciesorių" ir „priešingai tam, ką skelbė žydų mokymai". „Ciesoriaus" paminėjimas reiškė naują nusikaltimą, tad kol valdytojas rengė atsakymą žydams, Paulius suskubo pasinaudoti šiuo laiko tarpu. Jis „kreipėsi" į imperatorių, kaip pasakoja Apaštalų darbų autorius, pavartodamas graikišką terminą romėniškai „apeliavimo" teisei įvardyti. Galbūt iki tol Paulius baiminosi dėl galimų pasekmių, jeigu nieko nekalbėjo. Tačiau dabar dėl šio naujo kaltinimo jam iškilo pavojus būti nuteistam valdytojo, kuris nežinojo tikrų faktų. Tokia pradžia buvo patenkintas ir valdytojas. Jis nedrįso ignoruoti naujo ir rimto Pauliui mesto kaltinimo kalbomis „prieš ciesorių", nes bijojo pats vėliau būti apkaltintas nusižengimu. Aptaręs reikalą su savo patarėjais, valdytojas nutarė toliau į jį nesigilinti. Jis sutiko su patarimu atsikratyti šia problema ir išsiųsti Paulių į Romą.

Galimas daiktas, valdytojas būtų išsiuntęs Paulių net ir tuo atveju, jei šis nebūtų kreipęsis su apeliacija: apie veiksmus „prieš ciesorių" geriausiai žinojo pats ciesorius. Tačiau, kaip pasakojama Apaštalų darbuose, valdytojas, prieš išsiųsdamas Paulių, jį suvedė su aplankyti atvykusiais žydų didžiūnais Agripa ir karaliene Berenike. Mūsų turimoje Apaštalų darbų versijoje šie žydų didžiūnai pripažino Paulių esant visiškai nekaltą. „Jeigu jis nebūtų apeliavęs į ciesorių", kaip pasakojama, valdytojas pridūrė, Paulių būtų buvę galima paleisti laisvėn. Apaštalų darbų pasakojimas čia dera su to paties autoriaus pasakojimu apie Jėzaus teismą.[32] Autorius aiškiai parodo, kad krikščionys vienbalsiai pripažino Paulių esant nekaltą, o Romoje jis turėjo vėl būti teisiamas tik dėl to, kad pasinaudojo savo pilietinėmis teisėmis. Abejonių kelia tai, ar valdytojas išties užkirto kelią žydų skundui. Kai Paulius turėjo vykti į Romą, tikriausiai 59 m., jis buvo pasodintas į laivą kartu su kitais kaliniais (kurie nebuvo piliečiai, pasinaudoję „apeliavimo" teise), su savimi jis gabenosi laišką nuo Festo, valdytojo, kuris, galimas daiktas, tame laiške paminėjo paskiausią žydų mestą kaltinimą „veikimu prieš ciesorių".

Romoje daugybė bylų laukė teismo, nes Neronas joms buvo visiškai abejingas, ir turėjo praeiti dveji metai, kol Paulius pagaliau stojosi prieš teismą[33]. Apaštalų darbai šios istorijos toliau neplėtoja, nes „Teofilis" jau žinojo jos baigtį, – Paulius galiausiai „stojosi prieš ciesorių". Pradžioje įkalintas, kaip manoma, Paulius nuodėmingajam Feliksui paskelbė mokymą apie „teisingumą, susilaikymą ir būsimąjį pasaulį". Apaštalų darbai pasakoja: „Feliksas išsigando ir tarė: „Šiam kartui užtenka"". Galbūt Paulius jam kalbėjo apie dangiškąjį karalių; galbūt atsisakė duoti priesaiką imperatoriaus vardu, taip reaguodamas į kaltinimus, kurie buvo surašyti atsivežtame valdytojo laiške. Kad ir kaip būtų, Paulius buvo nuteistas mirti ir ši bausmė buvo įvykdyta. Toks buvo imperatoriaus teisingumas, griežtai skyręs krikščionis nuo žydų, – šio požiūrio neatsisakė ir vėlesnių laikų senatoriai bei sričių valdytojai.

Kai 64 m. kilo Didysis gaisras ir sudegė Romos miestas, tik Neronas ir jo patarėjai pernelyg gerai žinojo, kur ieškoti atpirkimo ožių. Jie ėmė deginti krikščionis, – tai persekiojimo forma, kurios vėliau būsimosiose kartose griebėsi

žvėriškai žiaurus pretorionų prefektas Tigelinas.[34] Po Pauliaus teismo krikščionys tapo aiškia grupe, kurią Neronas ėmė kaltinti. Precedentas buvo dar labiau sureikšmintas ir persekiojimas ėmė plisti taip pat ir į provincijas, – jų valdytojai buvo linkę rimtai žiūrėti į kaltinimus nauju nusikaltimu. „Aš dar nesilankiau tenai, – rašė Plinijus Trajanui, – krikščionių teismuose", – implikaciją čia nesunku numanyti, kiti panašų į Plinijaus statusą turintys vyrai jau buvo lankęsi tuose teismuose. I a. paskutinio dešimtmečio viduryje išties galime aptikti persekiojimo, vykusio Romos mieste, pėdsakus, tad ir Plinijaus pastabą laikyti svarbia.

Šių dienų istorikai atmetė teiginį apie „Domiciano laikų persekiojimą", tačiau frazės, kurias randame „Pirmame Klemenso laiške", t. y. krikščionio laiške, rašytame iš Romos, įrodo, kad persekiojimas sostinėje tikrai vyko Domiciano valdymo metais.[35] Būta svarbių priežasčių, dėl ko krikščionys pateko valdžios pareigūnų nemalonėn. Domicianas davė įsakymą su ypatingu tikslumu išieškoti mokesčius iš žydų ir prasidėjusi pastarųjų medžioklė Romoje truko nepaprastai ilgai. Viename tekste Svetonijus aprašė, kaip dalyvavo „pilnutėlaičiame susirinkime", kai vienam senyvo amžiaus įtariamajam buvo liepta viešai nusimauti kelnes, idant patikrintų, ar šis apipjaustytas.[36] Kilo pavojus, kad ir krikščionys bus tokiu pat būdu ištirti, nes daugelis jų anksčiau buvo žydai ar buvo įtariami tokie buvę. Pastarieji atsižadėjo savo žydiškų tradicijų tam, kad išsisuktų nuo mokesčių, ir dėl to skelbėsi esą krikščionys, – tai buvo dar baisesnis papiktinimas.

Šis procesas taip pat paliko pėdsakus istorijoje. Kaip pasakojama, „daugybė krikščionių buvo nukankinta valdant Domicianui", – tai įvykis, susijęs su 94 m. Apie šį įvykį sužinome iš nepaprastai vertingo šaltinio, kurį mums perdavė Euzebijus ir vėlyvesni krikščionys, visuotinių istorijų autoriai. Kalba eina ne apie krikščionišką, o apie pagonišką istoriją, t. y. „Brucijaus istoriją", galbūt to meto Brucijaus Prezento, kurį žinome kaip Plinijaus draugą ir bebaimį kariuomenės vadą rytų fronte.[37] Pacitavę minėtą atkarpą iš Brucijaus istorijos, krikščioniški šaltiniai toliau ima vardyti aukas, tarp kurių ir Flavija Domitila, garbi moteris, turėjusi ryšių senate. Deja, negalime visiškai teigti, kad jos vardas buvo paminėtas ir Brucijaus istorijoje, nors vis dėlto labai tikėtina, kad buvo. Negalime teigti ir to, kad persekiojimas tiesiogiai buvo susijęs su pačiu Domicianu, nors Euzebijus cituoja dar ir ankstyvąjį autoritetą, krikščionį Hegesipą, kurio papasakotoje istorijoje imperatorius vaizduojamas kaip asmeniškai įsivėlęs į persekiojimą.[38] Pasakojama, kad imperatorius siuntė būrius surasti gyvus likusius Jėzaus giminės narius ir atgabenti juos iš Judėjos į Romą tam, kad būtų iškvosta apie naująjį Mesiją karalių. Nuo pat ankstyvųjų metų krikščionys ėmė kurti įvairių žanrų literatūrą, kad įrodytų savo pačių nekaltumą, tad ir šio keistoko pranešimo negalime visiškai atmesti. Apklausęs Jėzaus namiškius, Domicianas, kaip pasakojama, įsitikino, jog šie yra nepavojingi ir leido jiems grįžti atgal. Be abejo, Romoje tuo metu vyko persekiojimas, tikriausiai į jo pinkles ir pateko aukštos kilmės moteris krikščionė, apie kurią sužinojo

ir pats imperatorius. Kadangi jis buvo ne kas nors kitas, o Domicianas, jam parūpo ištirti gandus iš jų šaltinio. Ar tikrai taip buvo, klausimas lieka atviras.

Taigi, kaip jau buvo minėta, romėnams parūpo atskirti krikščionis nuo žydų. Ne vien maištai ir neramumai, kilę žydų bendruomenėse, pažadino šį romėnų budrumą. Kad galėtų nubrėžti šį skirtumą, imperatorius ar jo teisėjai Romoje turėjo ištardyti krikščionis, kurie buvo kaltinami veikią „prieš ciesorių". Atsitiktinumų virtinė lėmė, kad pirmas krikščionis, kuriam teko patirti šį tardymą, buvo Paulius. Po jo pasakytos pasiteisinimo kalbos ir įvykdžius jam nuosprendį, prasidėjo naujas persekiojimo amžius. II a. šis procesas jau buvo tapęs visuotiniu reiškiniu, o krikščionys buvo kaltinami dėl paties krikščionio „vardo". Tačiau kaltinimo šiuo „vardu" istorija vargiai suprantama, jeigu ji parašyta neatsižvelgiant į šią trūkstamą pirmąją persekiojimo dalį. Vienas iš nepripažintų Pauliaus vėlyvesnės veiklos padarinių ir yra tas, kad ši veikla tapo pretekstu romėnams imti persekioti krikščionis.

II

„Krikščionys neturi būti medžiojami [...]", šį garsųjį Trajano atsakymą Plinijui pakartotinai skelbė imperatoriaus sosto įpėdiniai, net ir tuo atveju, kai miestai kreipdavosi į juos su peticijomis dėl kokio nors reikalo, ir šis atsakymas, kaip įstatyminis pagrindas, toliau lėmė krikščionių likimą iki pat III a. vidurio. Šiomis palyginti palankiomis aplinkybėmis pakako dviejų žmonių, kad rastųsi kankinys, o daugelis žmonių veikiau sutiko eiti į derybas: kuo turtingesnis buvo krikščionis, tuo daugiau jis turėjo ką prarasti, bet taip pat ir daugiau ką pasiūlyti. Dėl to papirkinėjimas tapo pripažinta praktika tarp tų krikščionių, kurie itin baiminosi dėl savo gyvenimų: rašydamas apie 200 metus, Tertulijonas pateikė nuorodą apie visas tas bažnyčias, kurios papirkimu išsigelbėjo nuo pavojaus, ir apie vieną ypatingą kankinį Rutilijų, kuris „dažnai" išsisukdavo nuo persekiojimo, papirkdamas potencialius savo įskundėjus, kol netikėtai buvo suimtas, kankinamas ir žuvo kankinio mirtimi, apie ką Tertulijonas pasakoja didžiai pasimėgaudamas.[1]

Be to, būta ir atsainaus romėnų valdytojų nenoro. Kartais jie išvarydavo krikščionis, užuot juos nužudę; kartais pasmerkdavo juos dirbti kasyklose ir akmenų kirtyklose, kur šie – pusiau nuskustomis galvomis – tarnaudavo nuolat grasinami botago kirčiais.[2] Šios bausmės neturėjo viešo finalinio veiksmo, kitaip nei mirties nuosprendis, – iki 180 m. nėra nieko žinoma apie tai, kad kuris nors Afrikos valdytojas būtų įvykdęs mirties bausmę kokiam nors krikščioniui. III a. penktame dešimtmetyje Origenas kaip reta atvirai teigė, jog tik „keli" krikščionys žuvo už tikėjimą, ir tai tik tada, kai Dievui tai atrodė pribrendęs reikalas. Juos „nesunku suskaičiuoti" – kalbėjo Origenas.[3]

Ir vis dėlto persekiojimų istorija nėra tik spragų romėnų provincijos valdžios struktūroje istorija. Tai taip pat yra ir istorija krikščioniškų idealų, kuriuos

skelbė tekstai apie kankinystę, kurie įtariami esant klastote, į kuriuos su nepasitikėjimu žiūrėta kaip į „netikrus" ar kurie buvo apeinami dėl bjaurėjimosi jais. Atsiradę jie yra labai įvairiai, tačiau neginčijamai tikra tai, kad tarp skaičiaus tų tekstų yra amžininkų užrašyti pasakojimai, geriausi iš kurių – neabejotinai tikri. Tačiau tie patys amžininkų pasakojimai, kaip dabar yra žinoma, galėjo turėti keletą variantų. Maždaug apie 305 metus Egipto valdytojas visaip mėgino vyskupą Filėją: lotyniškoji jo tardymo versija – pirmoji, kuri buvo rasta, ir paskui patikrinta, ar sutampa su surasta antrąja, t. y. dešimtu amžiumi datuojamu manuskriptu. Paskui atsirado dar ir graikiškoji versija kaip tekstas papiruse, perrašytas maždaug 320–350 m., kur jis tikriausiai priklausė rinkiniui, sudarytam iš kitų kankinių istorijų.[4] Šis tekstas buvo panašus į lotyniškąjį, tačiau ne identiškas, ir daug vertingesnis, nes labai artimai buvo susijęs su pačiu įvykiu. Paskui dargi buvo atrastas antras papirusas, datuojamas panašiais metais, irgi turintis kai kurias graikiškos versijos dalis. Kaip pastebima, šis tekstas panašus į kitą graikišką papiruso tekstą, tačiau nėra identiškas, ir labai mažai tesiskiria nuo lotyniškojo.[5] Atrodo, nuo pačių ankstyvųjų metų Filėjaus teismo aprašymas plito skirtingomis formomis: vienas tekstas, galimas daiktas, panašesnis į krikščionybės „apologiją"; antrasis buvo skirtas naudoti krikščionims per jų susirinkimus. Šie nuostabūs neseni atradimai tik pagausino problemų, išklibinę pasitikėjimą netgi ankstyvuoju kankinio tekstu kaip „ta" versija, kuri pasakoja apie tai, kas iš tiesų vyko.

Viena iš Filėjaus teismo versijų galėjo būti skaitoma krikščionių susirinkimuose minint šį kankinį. Šiuos paminėjimus krikščionys iš tiesų šventė su viešais skaitymais, kurie reiškė „tiek paminklą tiems, kurie jau baigė varžybas", kaip kad skelbė ankstyviausias žinomas pavyzdys, tekstas apie Polikarpo kankinystę (apie 155–165 m.), „tiek ugdymo ir pasirengimo būdą tiems, kurie dar tik seks šiuo pavyzdžiu"[6]. Teksto apie Filėjų tikslas nebūtinai buvo aiškiai apibrėžtas: šis tekstas turėjo būti atnaujintas ir perredaguotas praėjus maždaug aštuoniasdešimt metų. Gali būti, jog pats tekstas, o ne ceremonija, bėgant metams išsikvėpė, nes šie „minėjimai" ir toliau buvo švenčiami kitose vietose, ką galime matyti iš Kiprijono laiškų, parašytų III a. Afrikoje.[7]

Šie pasakojimai leido susiformuoti kankinio vaizdiniui, – mūsų turimas tekstas apie Polikarpo mirtį atvirai teigia, jog esąs būsimų kankinysčių „ugdymo" būdas. Kankinių laukiantis atlygis, kaip buvo manoma, viršijo tuos atlygius, kurie laukė bet kurio kito krikščionio maksimalisto. O kankinio mirtis panaikino visas nuodėmes, padarytas po krikšto; tyras ir be dėmės jis žengė tiesiai į dangų. „Yra du dalykai", – rašė Melitonas, Sardų vyskupas, II a. aštuntame dešimtmetyje, „kurie nuplauna nuodėmes – tai Krikšto sakramentas ir kentėjimas dėl Kristaus vardo." „Jūsų kraujas, – rašė Tertulijonas, – yra raktas į Rojų."[8] Kankiniams nereikėjo patirti ilgų atidėliojimų, atšalimo ir atsinaujinimo laikotarpių, mažyčių pasitaisymų ir disciplinos praktikos, laukimo Abraomo prieglobstyje metų. Jie nuskubėjo tiesiai pas Kristų ir jo Tėvą, „Viešpaties bičiuliai", sakė Kiprijonas, „kurie gyvenime po mirties būsią teisė-

jais Jo draugijoje." Švenčių kalendoriuose kankinių mirties diena kartu reiškė ir jų „gimimą" amžinybei.

Krikščioniškuose tekstuose kankiniai buvo idealizuojami kaip bėgikai ir kovotojai antgamtinėse kautynėse. Kova, kurią jie kovojo, buvo kova ne tiek su žemiškais galiūnais, kiek su už jų stovėjusiu Šėtonu. Jau Justinas rašė, aiškindamas imperatoriui Pijui, jog persekiojimas buvo ne imperatorių, bet piktųjų demonų darbas, – deja, administravimo istoriją tiriantys istorikai neskuba atsižvelgti į šią jo mintį.[9] Žemiškos arenos ir joje vykusių pagoniškų žaidynių vaizdiniją krikščionys perkėlė į jų pačių kankinių grumtynių su Šėtonu sferą. Buvo tikima, jog krikščionių kankiniai žengdavo į areną, lydimi kelių labai galingų sąjungininkų. Kaip Evangelijų Jėzus buvo žadėjęs, Dvasia patars kankiniui, ką atsakyti, kai šis bus teisiamas dėl savojo tikėjimo. Šią Mato Evangelijos vietą III a. šeštame dešimtmetyje itin mėgo cituoti vyskupas Kiprijonas, kuriam nekilo jokių abejonių dėl jos nekintamo teisingumo: rašydamas apie 250 metus, Kiprijonas buvo tikras, jog vieno ypatingo kankinio balsas buvo „pilnas Šventosios Dvasios", kai kankinimų metu jis sušukęs romėnų valdytojui: „Rytoj tu išvysi tikrą kovą."[10] Mums, galimas daiktas, ši pranašystė atrodo savaime aiški, tačiau rytojaus dieną kankinys iš tiesų laimėjo savo pergalės „vainiką", galbūt per Kartaginos šventines žaidynes. Jėzus ne tik vykdė savo evangelinį pažadą: žvelgiant tikėjimo akimis, jis kartais būdavo regimas per asociacijas. Maždaug 177 m. Lione mergaitė vergė, vardu Blandina, buvo pakabinta žemyn galva ant stulpo, iškelto arenoje, o visa tai matę krikščionys aprašė savo įspūdį viename laiške: „Atrodė, nelyg ji ten kybotų, – rašė jie, – kryžiaus forma ir savo visuotine malda pažadino didžiulį troškimą tiems, kurie kovojo tą pačią kovą, nes jie pamatė – iš savo kovos lauko ir savo fizinėmis akimis – Tą, kuris buvo nukryžiuotas dėl jų pačių jų sesers Blandinos asmenyje [...]"[11].

Tad kaip buvo sukurtas šis galingas kankinio idealas? Iš esmės jis nebuvo naujas. Savo ištakomis šis idealas tvirtai remiasi į žydų pamaldumo praktiką bei jų literatūrą, kurią įkvėpė, matyt, kritiškieji Makabėjų sukilimo prieš helenistinį karalių Antiochą IV (173–164 m. pr. Kr.) metai. Tuo laikotarpiu nemirtingumas, ką ir kalbėti apie prisikėlimą pomirtiniam gyvenimui, nebuvo ta tikroji viltis, kurią puoselėjo didžioji dauguma praktikuojančių žydų. Pasibaigus sukilimui, jo herojai buvo imti idealizuoti kaip kankiniai, buvojantys danguje priešais Dievo sostą[12]. Iš išlikusios literatūros dvi knygos pateikia ypač detalias nuorodas į šį įsitikinimą: tai antroji Makabėjų knyga (tikriausiai sukurta apie 120–100 m. pr. Kr.) ir ketvirtoji (sukurta apie 60 m). Pastarojoje teigiama: „Tie, kurie miršta už Dievą, gyvens Dieve."[13] Amžinojo gyvenimo pažadas buvo pasitelkiamas padrąsinti ir tiems, kurie priešinosi romėnų anarchijai. 70 m. pr. Kr. vykęs Žydų karas pažadino daugiau nei tūkstančio žydų atmintį, kurie mieliau sutiko mirti negu išduoti savo žydišką tikėjimą su visomis smulkiomis jo praktikos detalėmis. Didysis Judėjos sukilimas, įvykęs II a. ketvirtame dešimtmetyje, davė naujų kankinių žydų istorijai, iš kurių vėlyvesnės rabių tradicijos ypač atminė didvyriškai žuvusius Raštų žinovus ir mokytojus.

Atitinkamai ankstyvųjų žydų pranašų mirtys buvo apipintos pasakojimais apie skaudžią jų kankinystę, – taigi šis procesas jau buvo prasidėjęs, atėjus krikščionybės erai.[14]

Skaičiumi krikščionių kankiniai smarkiai atsilieka nuo jų pirmtakų žydų, o šis žydiškas palikimas neišvengiamai formavo tą būdą, kuriuo Evangelijos bei krikščionys aprašė savo herojų mirtis. „Apaštalų darbuose" pasakojama, kaip Steponas, pirmasis krikščionių kankinys, mėgavosi jam duota būdinga Dievo vizija; o štai „Apreiškimo knyga", panašiai kaip Makabėjų knyga, kankinius vaizduoja esančius danguje priešais Dievo sostą.[15] Ignoto laiškai (parašyti apie 110 m.) buvo tyrinėjami dėl juose esančių paralelių su žydų Makabėjų knygomis, ypač su ketvirtąja, kuri galėjo būti sukurta paties Ignoto vyskupavimo mieste Antiochijoje, kur kankinių atminimas buvo dar labai gyvas. Tačiau kalbėti apie tikslias paraleles vis dėlto reikštų tam tikrą perdėjimą, nes tų laiškų sąsajos su Makabėjų knygomis yra žymiai bendresnio pobūdžio, leidžiančios kalbėti ir apie tam tikrus skirtumus.[16]

Ignoto akimis, kalėjimo pančiai buvo „dvasios perlai", taip jis pabrėžė kankiniui dovanotą Šv. Dvasios dovaną ir šis akcentas buvo įspūdingesnis už bet kurį kitą, aptinkamą ankstesniuose žydų tekstuose.[17] Pasitelkęs kitą galingą metaforą, Ignotas aprašo savo „aistrą" mirti ir savo viltis būti sumaltam laukinių žvėrių dantimis bei tapti Kristaus „gryna duona". Akivaizdu, jog ši vaizdinija yra iš esmės krikščioniška. Žydų tekstai apie kankinio mirtį kalbėdavo kaip apie tam tikrą atpirkimo ir sutaikymo būdą už visos tautos padarytas nuodėmes, – panašų dalyką pabrėždavo ir didžioji sutaikymo auka Jeruzalės Šventyklos kulte. Ši vaizdinija visiškai neaplenkė ir krikščionių autorių, juo labiau Ignoto, tačiau jiems ji buvo mažiau reikalinga, nes Jėzaus mirtį jie suvokė kaip tai, kas jau atpirko žmonių nuodėmę. Mintis apie asmeninį aukojimąsi buvo daug priimtinesnė, ir atrodo, kad Ignotas rėmėsi idėja apie savo mirtį kaip eucharistinę auką, kurioje jo paties kraujas turėjo būti perkeistas į vyną, o jo kūnas, žvėrių sugromuliuotas, – į Dievo duoną.[18]

Svarbiausia, krikščionys galėjo būti vertinami pagal paties Kristaus savęs aukojimo modelį. Tų laikų autoriai Polikarpo kankinystę piešė būtent šiomis spalvomis, o III a. šeštame dešimtmetyje Kiprijonas savo laiškais nepaliovė diegti šio idealo krikščionims, uždarytiems į kalėjimą. Sekimas Kristumi buvo suvokiamas kaip dalykas, priešingas besaikei ambicijai ir demonstratyviai savižudybei.[19] Žydų istorijoje kankiniai eidavo mirti dėl Įstatymo ir jo laikymosi reikalavimų. Krikščionių kankiniai mirdavo dėl to, jog atsisakydavo pagarbinti pagonių dievus. Priešais savo akis jie turėjo pavyzdį ir pažadus Jėzaus, kuris nuolankiai ėjo į savo mirtį, atsisakęs savo teisėjams ką nors aiškinti apie savo pašaukimo tiesą, kaip pats ją suprato. Savęs atsižadėjimo elementas liko gyvas ir kai kurių iš jo sekėjų veiksmuose.

Be to, skirtinga ir literatūrinio poveikio galia. Mus pasiekę žydų tekstai, kuriuose užsimenama apie kankinių laukiantį atlygį danguje, yra tekstai, pasakojantys apie kankinystes tolimoje praeityje, – patriarchų, pranašų ar makabėjų

herojų mirtis. Tuose tekstuose daugiau aprašomi kankinimai ir mažai kalbama apie kankinių reakciją bei asmeninį patyrimą. Tų tekstų stilius žodingas, tačiau jiems nebūdingos detalės ir protokolinis įvykių teismo salėje aprašymas, ką pateikia geriausi krikščioniški pasakojimai. Vieną kitą rinktinį tų krikščioniškų tekstų kūrinį parašė tie, kurie įvykius matė savo akimis, ar netgi, kaip vėliau matysime, patys kankiniai. Šiems tekstams būdingas tam tikras detalių ir raiškos atvirumas leidžia juos laikyti neįkainojamu šaltiniu, norint pažinti tų laikų teismus ir kalėjimus. Vienas kitas iš tų tekstų, be to, buvo kūrinys, parašytas literatūrinį talentą turėjusių krikščionių, t. y. bičiulių tų vargšų kentėtojų, kuriuos jie troško pagarbinti. Paveikiausi iš šių krikščionių tekstai parašyti jungiant literatūrines priešybes: nepakeliamo žiaurumo scenas su romumo ir nepaperkamumo vaizdais. Galbūt ir žydų tekstai, jei apie juos žinotume šį tą daugiau, įvykius piešė tomis pat spalvomis, tačiau, įgiję krikščionišką pavidalą, tie tekstai savo pasakojimams suteikė neblėstamą poveikio galią.

Kankiniams teko iškęsti baisias kančias ir jie leidosi žvėrių draskomi arenoje – tai šiurpą keliantys vaizdai, kurių krikščionys pasakotojai nevengė aprašyti. Tačiau šie kankiniai nekentėjo, veikiau jie mėgavosi „anestezija" ir „analgezine būsena".[20] Jų, pririštų prie stulpo, „nesužeidė" jokios liepsnos: jų veidai „spindėjo", o kūnai „atgavo" jaunystės grožį. Jų regėtos Rojaus vizijos ir jų mirties scenos kontrastingai žadino džiaugsmą ir ramybę. Pasakotojai piešė tą žalią rimtį, kurią paskui kaip foną sutiksime tokioje daugybėje vėlesnių laikų krikščionių mozaikų. Vieną įspūdingiausių iš šių kontrastingų pasakojimų randame Afrikos kankinio Marijano memuaruose.[21] Apie prieš mirtį regėtą savo viziją jis pasakojo: „Mūsų kelias eina per kraštą su nepaprastai gražiomis pievomis, kurias juosia sodri žalių miškų lapija, o šešėlius meta aukšti kiparisai bei pušys, savo viršūnėmis siekiančios dangų, taip, kad tu negali nesistebėti šia vieta, apvainikuota žaliomis giriomis, su visais išlakiais vingiais jos viduryje. Tame viduryje buvo slėnis, kuriame tryško skaidraus kaip krištolas šaltinio srovių gausybė [...]". Visoje III a. lotyniškoje raštijoje nerasime geresnio už šį tradicinės „malonios vietos" literatūrinio aprašymo. Kai kankiniai pasiekdavo vietą, kurioje turėjo mirti, jų palydovas ir pasakotojas nesusilaikydavo ir griebdavo plunksną, idant aprašytų šį kontrastą. Pati vieta, Jis rašė, kad ta vieta, priešingai joje įvykdyto fizinio smurto scenai, panėšėjo į Rojų. Upė vingiavo tarp aukštų kalvų, iškilusių abiejose jos slėnių „nelyg teatras" pusėse, „srovė jos įdubose sugėrė palaimintą kankinių kraują." Pagoniškoms susitikimų su dievybe scenoms buvo būdingas betarpiškumo ir baimės junginys, o krikščioniški pasakojimai apie kankinystę susiejo vulgaraus smurto ir gamtos ramybės vaizdus.

Panašiai poromis jungdami priešybes, savo tekstuose krikščionys kentėjimą pavertė į triumfą. Kankiniai, rašė Kiprijonas, „buvo tik dvelksmas, dangiškieji dalykai." Jie džiugino Viešpatį šiuo „kilniu, didžiu, priimtinu reginiu", šiuo „praliejimu kraujo, kuris garbinga savo srove užgesina pragaro liepsnas ir laužus."[22] Šios rūšies „teologija" atstumia daugumą šiuolaikinių skaitytojų ir jau tais laikais pranašesniais save laikę krikščionys „gnostikai" netruko ją atmes-

ti. Supratimas apie Tiesą, jie aiškino, laiduoja žmogaus išgelbėjimą, o mirtis dėl Vardo tėra pasibaisėtinas gyvybės švaistymas. Panašiai kaip musulmonai jiems priešiškuose kraštuose, taip šie eretiški krikščionys išaukštino protingą apsimetinėjimo dorybę, kalbėdami vieną dalyką, o savo širdyse turėdami kitą. Geriausiu atveju jie tikėjo, kad kankinystė galinti padėti apsivalyti nusidėjėliui, tačiau laikė ją visiškai nesvarbia tiems krikščionims, kurie turėjo tikrąjį „žinojimą".[23]

Pernelyg lengva būtų simpatizuoti tiems kritikams, kurie mano, kad krikščionių autorių skelbta kankinystės teologija įvairavo priklausomai nuo tiesioginio santykio su patiems autoriams tekusiomis progomis patirti kentėjimus. Bet juk apie kankinystes rašęs Kiprijonas buvo žmogus, pats apdairiai slapstęsis didžiojo persekiojimo metais. Kad ir kaip būtų, idealai paplito visame krašte, paremti pernelyg aiškiu liudijimu, griaunančiu bet kokią abejonę. „Šiandien mes žengiame į dangų", sušuko scilitų kankiniai Afrikoje, kai pasimetęs teisėjas jiems paskelbė nuosprendį.[24] Apie tokias pat ramybės vizijas ir „bendrystę su Šventąja Dvasia" sužinome ir iš pačių kankinių liudijimo. Šiuo atveju turtingiausias šaltinis vėlgi yra graikiškasis dienoraštis, kurį Perpetua rašė savoje kalėjimo kameroje Kartaginoje. Paprastais žodžiais ji aprašė įspūdingą viziją, kurią patyrė naktį prieš įmetant ją žvėrims sudraskyti. Kristui, dangiškajam teisėjui stebint, Perpetua, regis, įveikė gremėzdišką imtynininką, vieną iš gausiai prakaitą liejusių egiptiečių, kurie grūmėsi miestų žaidynėse. Paguldžiusi ant menčių šį velnio simbolį, ji dovanų gavo obuolius, Apolono žaidynių Kartaginoje prizą, – savo artėjančios mirties proga.[25] Iki pat pabaigos sapnuose Perpetua regėjo savąjį teismą kaip pergalę prieš Šėtoną, kur Kristus ją nuolat lydėjo, būdamas taip arti kaip tik galima. Kai stosiuos akis į akį su laukiniais žvėrimis, ji tarė savo kalėjimo prižiūrėtojui, „tas Kitas bus manyje, kuris kentės už mane ir aš kentėsiu už Jį." Kitą dieną, rašė visa tai savo akimis matęs krikščionis, Perpetua ramiai žengė į areną ir padėjo jaunam gladiatoriui ją nužudyti, „jo drebančią ranką pritraukusi prie savo gerklės." Jos dienoraščio skaitytojai gali nesunkiai patikėti šia bravūra, padariusia įspūdį žiūrovams.

Perpetuos dienoraštis savo ruožtu darė įtaką kitiems pasakojimams: jį galime palyginti su vertingu pluoštu lotyniškų laiškų, išlikusių kaip dalis Kiprijono korespondencijos.[26] Tuos laiškus parašė paprasti krikščionys kalėjime, laukdami savo mirties. Kaip Perpetua, jie visiškai tikėjo pergalės idealais. Kaip patys rašė, jie trokšte troško „pasitraukti nuo žmonių tam, kad stotųsi tarp angelų", kad „taptų Kristaus bendru Jo kentėjime." „Kai esame plėšomi visokiais kankinimo įrankiais", jie rašė Kiprijonui, mes „siekiame nugalėti šią kančią pačiomis kančiomis" ir „nepašiurpti nuo savo pačių kraujo, išvydę jį tekant." Būdami paprasti žmonės, jie citavo fragmentą po fragmento iš evangelinių pažadų: „Kai skaitome ir lyginame šiuos dalykus su panašiomis Evangelijų vietomis, mes jaučiame, jog, mūsų Viešpaties žodžiais, „žibintai" įduodami mums į rankas, kad įplieakstų mūsų tikėjimą; mes ne tik daugiau nebebijome tiesos priešų, mes netgi pašaliname juos."[27]

Greta šių patikinamų žodžių galime išskirti ir labiau asmeninį keitimąsi laiškais, vykusį tarp jaunojo Celerino Romoje ir nuodėmklausio Luciano, sėdėjusio Kartaginos kalėjime.[28] Celerinas rašė: „Žinau, jog kiekvienas, atsidūręs toje padėtyje, kurioje esi tu, daugiau nebevertina pasaulio, bet gyvena dangiško vainiko viltimi [...]". Jis tęsė, prašydamas Lucijaną suteikti nuodėmių atleidimą dviem jo bičiulėms moterims, kurios labai lengvai atkrito nuo tikėjimo, o kaip atsakymą gavo įsimintiną raštelį. Pasakojama, jog nuodėmklausiai Kartaginoje būdavo sugrūdami į du vidinius kalėjimo požemius ir paliekami mirti iš troškulio, bado ir buvimo sausakimšoje patalpoje. Beveik dvi savaites Lucijanas taip kentė. Penkias dienas prieš pradėdamas rašyti savo laišką jis valgyti tegavo tik duonos kriaukšlių ir vandens. Kitas aštuonias dienas jis, griežtai prižiūrimas, kentė visišką badą. Bet ir tada rašė, palaikydamas bendrus idealus: „dabar", jis kalbėjo, „mes įžengėme į pačią tyrąją šviesą." Pamažu badui artinant mirtį, „pildėsi tie troškimai", apie kuriuos Lucijanas „visada svajojo". Idealai padėjo šiam paprastam nuodėmklausiui pasiekti savąjį tikslą, – alkaniausiam autoriui iš visų tekstų, mus pasiekusių iš senovės laikų.

Kaip viltis išvysti būsimą tyrąją šviesą Šv. Dvasios dovana nebuvo tik pramanas autorių, kurie saugiai stebėjo įvykius. Kaip jau matėme, ši dovana – tai tikra vizijos galia, kurią paliudijo ją gavusieji, sustiprinta lūkesčių ir užaštrinta priverstinio pasninko bei „pojūčių apribojimo" baisingoje miesto kalėjimų kaitroje bei tamsoje. Čia visi buvo lygūs: kaip ir keli kiti beneficiantai, Perpetua netgi nebuvo krikštyta. Tačiau dovanos dėka, kurią ji gavo, pasmerktieji kaliniai tapo didžiausiais Bažnyčios autoritetais. Šv. Dvasia jiems suteikė galią „surišti ir atleisti", dovanoti brolių krikščionių nuodėmes ir pasisakyti erezijos bei ortodoksijos klausimais. Panašiai kaip Montano žodžiai ir jo „Dvasia" sulaukė visiško pritarimo Lione kaip įsitikinimas, perimtas iš krikščionių kalėjime, taip rimtu dalyku laikyta ir tai, kad vėlesniais metais pasmerktieji krikščionys „nuodėmklausiai" – iš kasyklos Egipte – pasisakė prieš Origeną ir jo doktriną.[29]

Taigi nėra abejonės, jog ištisa kankinystės teologija stiprino ir gaivino daugybę krikščionių, kai šie buvo suimti. Jie pasitikėjo savo Evangelijos pažadais ir perspėjimais, o tiems, kurie tiki, nereikia jokios kankinystės pateisinimo. Tiems, kurie netiki, kankinystė turi atrodyti įtartinas dalykas; juk ar gali išlikti tikėjimas gyvas, jeigu jo išpažinėjai miršta už jį? Krikščionys, žinoma, suskubo remtis savo kankinių palikimu, jų darbais, jų iškilmių minėjimais, mažyčiais jų kūnų gabalėliais. Kankiniai imti laikyti tokia svarbia Bažnyčios tapatumo dalimi, kad jų poveikio galia išsiplėtė už trumpų akimirkų tarp jų nuteisimo ir po mirties ateinančios užmaršties. Trumpai tariant, tie, kurie liko gyvi, pažadino reikšmingiausius kankinystės padarinius. Tačiau nepaisant visos retorikos, kankiniai nebuvo itin vaisinga „Bažnyčios sėkla". Kai kurie iš tų, kurie matė jų mirtį, kaip pasakojama, atsivertė į krikščionybę, tačiau nedaugelis[30]; kankinių viešai parodyta ištvermė, galimas daiktas, buvo svarbesnė kaip jų tikėjimo intensyvumo liudijimas, o ne kaip tikėjimo propagavimas. Jei krikščionys nebūtų ėję į kompromisą (tai, krikščionių gnostikų manymu, jie turėję daryti),

toli gražu neaišku, ar krikščionybė būtų paplitusi taip, kaip ji paplito ilgainiui. Ji labiausiai išsiplėtė po imperatoriaus Konstantino atsivertimo, kuris niekaip nebuvo susijęs su kankinių pavyzdžiais. Krikščionybės didžiausios plėtros amžiuje kankinystė jau nebuvo dalykas, kurį noriai rinkosi, nes krikščionys jau buvo nusipelnę palankumo ir ginami.

Ir vis dėlto ne kompromiso religija buvo krikščionių religija. Už kiekvienos kankinio mirties – nesvarbu, tekstuose ji buvo aprašyta ar nebuvo – slypėjo paties Jėzaus savęs paaukojimas.[31] Būti krikščionimi, pakrikštytu ar nepakrikštytu, reiškė pripažinti aukščiausią vertę šios save apiplėšusios mirties nuo klystančios valdžios rankos. Krikščionybė išaukštino kančią ir nuolankų ištvermingumą; galbūt šis idealas ir už jo laikymąsi laukiantis atlygis pirmiausia ir įkvėpė drąsą krikščionims ieškoti progų būti suimtiems?

Kankinystė tapo didžiai viešu reiškiniu ir pelnė kone visuotinę pagarbą. Ji nesirėmė jokia sofistika ar sudėtingu gilinimusi į žmogiškų pasirinkimų painiavas. Ji reikalavo paprasto, tvirto atsakymo, kuris buvo vertas pagarbos net ir tuo atveju, jei suerzindavo kitus, ir užteko tik dar sykį jį pakartoti, kad būtų pasiektas tikslas. Šis savybių rinkinys traukė įvairius asmenis, bet ypač jaunus ar nepatyrusius bei tuos, kurie iš papratimo net nesusimąstė, jog gal nėra visai taip, kaip atrodo. Toks apmąstymo būdas neatsiranda lengvai, o tarp ankstyvųjų krikščionių veikė dar ir savitos galios, trukdžiusios jam rastis, – tai tikėjimo tikrumas, klaidingai suprasti dvasios integralumo ir širdies paprastumo idealai. Atlygiai, laukiantys už kankinio mirtį, ir jai rodoma pagarba maksimalistams tapo aiškiu bei galutiniu traukos dalyku. Kam gyventi, jei kankinio mirtis jį nuvedė tiesiai pas Kristų? Vienoje vaizdingoje komiškoje istorijoje Tertulijonas aprašė, kaip grupė krikščionių kreipėsi į Azijos valdytoją šiam keliaujant po jo asizus 185 m. ir maldavo jį, kad šis juos nužudytų. Valdytojas atsisakė daugeliui iš jų suteikti šią paslaugą, pridūręs, kad jie patys laisvai gali pasinaudoti skardžiomis uolomis ir virvėmis, jei tiktai nori. Net jei ši istorija ir nebuvo tikra, ja siekta perteikti valdytojo atsakymą graikiškai ir, regis, ji buvo gan pamokoma.[32] „Savanorystės" atvejų iš tiesų būta: 258 m., Euzebijaus liudijimu, trys vyrai, gyvenę kaime už Cezarėjos, išgirdo, kad šiame mieste broliai krikščionys skina vieną pergalės „vainiką" po kito ir ėmė sau priekaištauti, kam taip ilgai delsė. „Su šia mintimi visi drauge jie patraukė pas valdytoją ir gavo savo galą."

Ir vis dėlto paprasčiausia „savanorystė" daugeliui krikščionių didelio įspūdžio nedarė. Keli autoriai, įskaitant Origeną ir Klemensą, pasisakė prieš ją, o Kiprijonas aiškino romėnų valdytojui, jog Bažnyčios tvarka draudžianti vyresniesiems savanoriškai atimti savo gyvybę. Apie savąją „aistrą numirti" ekstravagantiškai rašė Ignotas, kai supančiotas vyko į Romą, be to, nuogąstaudamas, kad broliai krikščionys mėgins sutrukdyti šiam atkakliam jo troškimui.[33] Atidžiau tyrinėjant, paaiškėja, kad daugelis žinomų „savanoriškų kankinysčių" yra visai suprantamos.[34] Beveik visos tos kankinystės buvo kaip pasekmės – jų troškimą uždegė pamatyti įvykiai ar žinios apie brolius krikščionis, kurie buvo

visaip išmėginami, koneveikiami ar pasmerkti mirti, – Euzebijaus minėti trys herojai, kaip manoma, savajai kankinystei paakinti buvo kaip tik šiuo būdu. Kitais atvejais paskata buvo labiau tiesioginė. Atsidūrę pačiame įvykių sūkuryje, kankinamų krikščionių bičiuliai ir žiūrovai viešai pareikšdavo savo bendrą lojalumą su vargšėmis neteisingumo aukomis. Kai Egipto valdytojas paskutinio „didžiojo" persekiojimo metais pasmerkė kelias krikščiones mergeles už mirtį baisesniam likimui krikščionis Hieroklas puolė ant jo, anot Euzebijaus pasakojimo, partrenkė jį ir ėmė pliekti, kai šis gulėjo ant žemės. Tokia aistra degė visa Hieroklo šeimyna: jau anksčiau jo brolis pademonstravo ne mažesnę narsą prieš valdytoją Cezarėjoje. Teismo salė puikiai tiko spontaniškam krikščionių protestui reikštis. Ištisos krikščionių grupės išdavė save, apimtos pasipiktinimo dėl neteisingų nuosprendžių, ir taip įvyko kelios jaudinančios lojalumo scenos: antai 310 m. Cezarėjoje nuteisus mirti kilmingą ir nepaprastai apsišvietusį Pamfilą, jo aštuoniolikmetis vergas iš teismo salės galo paprašė leidimo atsiimti šeimininko kūną, idant galėtų jį palaidoti. Šis prašymas išdavė patį vergą ir jis taip pat herojiškai pasitiko savo mirtį. Pačiame įvykių sūkuryje kankinystė įrodė esanti užkrečiamas dalykas, – dėl pasipiktinimo ir grupės lojalumo priežasčių, kurias galime nesunkiai suprasti.

Mes taip pat turime atsižvelgti į poveikį persekiojimų, kuriuos inicijavo valdžios pareigūnai, pradedant 250 m. ir vėliau. Kai tik įsakymas persekioti buvo duotas, išties galėjo būti taip, kad krikščionys viešai prieš jį protestavo ir atkreipė dėmesį į savo tikėjimą. Euzebijus aprašo, kaip 305 m. po Cezarėją pasklido gandai, esą didžiojo festivalio metu krikščionys bus atiduoti žvėrims sudraskyti. Kai valdytojas priartėjo prie amfiteatro, jį nustebino susitikimas su šešiais krikščionimis, surištomis rankomis, kurie pareikalavo būti nužudyti arenoje. Vietoj to valdytojas uždarė juos į kalėjimą ir paliepė nukirsdinti jiems galvas; svarbu tai, jog visi šie krikščionys buvo jauni vyrai. 304 m. balandžio 29 dieną „vyras, vardu Euplas, šaukė stovėdamas anapus šydo, dengusio prefekto kambarėlį žymiausiame Sicilijos mieste Katanijoje. Jis sakė: „Aš noriu mirti; aš esu krikščionis". Ir žymusis valdytojas atsakė: „Užeik, kad ir kas būtum tu, kuris šaukei"". Tuoj pat Euplas įžengė, kaip pasakojama, su savimi nešdamasis draudžiamų Evangelijų kopijas. Šis pasakojimas nėra tiksliai istorinis, kita vertus, jis buvo skirtas pamokyti.[35]

Kai kuriuos savanorius išprovokavo pamatytas nuteistų krikščionių vaizdas, kitus – vykstantis persekiojimas. Dar kiti buvo išprovokuoti savo pačių įsisąmoninimo apie ankstesnį savąjį atkritimą nuo tikėjimo ar baimės, kad žmonės, kurie juos supo, irgi atkris nuo tikėjimo. Bene daugiausia apie šiuos motyvus sužinome iš drausminių kanonų, kuriuos išleido Petras, Aleksandrijos vyskupas, paskutiniaisiais persekiojimo metais; apie tų motyvų galią galime spręsti ir iš kelių ankstyvesnių tekstų, ypač Kiprijono laiškų.[36] Atkritę nuo tikėjimo krikščionys, kaip yra žinoma, galėjo išprovokuoti antrąjį suėmimą vien tam, kad prisišauktų mirtį ir atsikratytų savo mirtinos nuodėmės. Šias jų baimes galėsime nesunkiai suprasti, jei pasiremsime vaizdingu Kiprijono pamoks-

lu „Apie atkritėlius". Kiprijonas jį sukūrė Kartaginoje 251 m. viduryje, praėjus metams po organizuoto persekiojimo, ir nors šiuo pamokslu siekė iškoneveikti atkritėlius, jo aptartos tipingos iliustracijos turėjo atrodyti pamokomos jo klausytojams. „Atkritimas" į pagoniškų atnašų aukojimą reiškė daugiau nei tik mėsos kepimą ant laužo, murmant maldelę kuriai nors neapibrėžtai dievybei. Aukotojai dargi turėjo suvalgyti tai, ką paaukojo, ir Kiprijonas šiurpino savo klausytojus pasakojimais apie krikščionis, kurie neištvėrė dalyvavimo šiame aukojime padarinių.[37] Antai viena moteris, kuri atkrito nuo tikėjimo ir suvalgė pagoniškos mėsos, drįso nusmukti iki tiek, kad vaikščiojo į viešąsias pirtis, tarsi nieko nebūtų atsitikę. Ją perspėjus, ji baisiai įtūžo. Kitas atkritėlis nuėjo priimti Šv. Komunijos, bet tik tam, kad išsiaiškintų, jog Eucharistija virto į pelenus panašiais biruliais jo saujose. „Kiek yra tų, kurie kasdien apsėsti netyrųjų dvasių? – klausė Kiprijonas. – Kiek išėjusių iš proto ir kamuojamų siuto, pykčio ir beprotybės?" Šio tipo pamokslai palaikė įtampą: jei pažvelgtume į šių laikų tipiškus pavyzdžius apie šoką, patirtą sulaužius religinio elgesio reikalavimus, būtume juolab tikri, kad Kiprijono argumentas nebuvo iš piršto laužtas. Krikščionių manymu, demonai tupėjo ant kiekvieno mėsos, kuri buvo paaukota tų demonų vardu, gabaliuko ir knibždėte knibždėjo iš aukos kylančiuose dūmuose bei kvapuose. Pasitelkę jiems žinomą demonų vaizdiniją, krikščionys suvokė dievų „buvimą" aukojime taip tiesiogiai kaip kokį nors Homero herojų, galimas daiktas, netgi labiau tiesiogiai negu daugelis pagonių amžininkų. Dėl to šie krikščionys manė, jog tie, kurie suvalgė aukojimo mėsą, kartu su ja suvalgė ir demonus. Apie tai bylojo gausūs įrodymai – skrandžio sutrikimas.

Tiktai kitą dieną, kaip Kiprijonas pasakoja, kūdikis ėmė staugti bažnyčioje Komunijos metu ir atstūmė lašelį vyno iš taurės. Parapijiečiai negalėjo nespėlioti: pasirodo, vaiko auklė, pasakojo Kiprijonas, motinai apie tai nieko nežinant, nunešė jį į pagoniškas aukojimo apeigas ir jų tarnautojai pamaitino jį duona, pamirkyta vyne iš pagonių libacijos. Kūdikių klyksmai „šeimos pamaldų" metu buvo gyvas įrodymas to poveikio, kurį darė mėsos demonai.

Šiems baugiems pasakojimams svarbu yra suteikti deramą reikšmę, nes būtent jie leidžia paaiškinti, kodėl kai kurie nuo tikėjimo atkritę krikščionys negalėjo gyventi su šia savo nuodėme ir sugrįždavo norėdami ją panaikinti išprovokuotu jų pačių areštu. „Savanorystė" nėra visiškai tinkamas žodis tokiam elgesiui nusakyti. Dokumentai mažai kalba apie tai, kad, be vykdyto persekiojimo protrūkio, būtų buvę autentiškų „skuboto destruktyvaus veržlumo" atvejų. Būtų neteisinga vienareikšmiškai teigti, jog krikščionys buvo persekiojami tik dėl to, kad jie „šito paprašė". Aibė duotų patarimų ir atliktų poelgių kalbėjo apie kitką. Evangelijoje pagal Matą Jėzus mokė pasitraukti kilus persekiojimui, – tai teksto vieta, kuri turėjo patikti daugeliui vyskupų; galbūt jų pirmtakai ją ir įterpė. Ignoto žiniomis, krikščionys bandė išpirkti kalinius bet kokiais įmanomais būdais ir išgelbėti juos nuo mirties: o kalbėdamas apie save, jis maldavo brolius nekliudyti jo likimui.[38] Daugeliui krikščionių nereikėjo remtis jokiomis tradicijomis, kurios juos drąsintų. Istoriko akimis, toji mažuma, kuri

žuvo ar pasirinko savanorišką mirtį „didžiojo" persekiojimo metais, yra mažiau reikšminga nei milžiniška daugybė tų, kurie atkrito nuo tikėjimo ir išgyveno. Taigi mes turėtume nesuklysti. Tarsi pasakojimai apie pabėgimą iš karo belaisvių stovyklos kankinystės traukė dėmesį todėl, kad daugybė jų klausytojų buvo tie, kurie išvengė savo likimo ir gudriai liko gyventi ten, kur gyveno. Tuo tarpu pasakojimai apie savanorišką kankinystę priklausė ankstyvajai maksimalizmo literatūrai. Prie šių pasakojimų priskiriamos ir fiktyvių „Apaštalų darbų" istorijos apie herojus ir herojes; kaip savąjį mokymą apie seksualinį gyvenimą ir santuoką jie skelbė ekstremistų idealus, peržengusius jautrių vadovų nuomonę. Krikščioniškosios imperijos laikais, kai persekiojimas jau buvo pasibaigęs, prie tų pasakojimų prisijungė aibė legendų apie kankinystę, parašytų taip pat ir krikščionių ortodoksų.

Jei atsižvelgsime į pasaulietinę daugumą, galėsime geriau suprasti pagrindinį kankinių vaidmenį. Tiesiai nukeliavę į Rojų kankiniai tapo unikaliu ryšio tarp dangaus ir žemės tašku. Jie sudarė didžiulę piramidę dangiškų užtarėjų, kurie pritariamai garbino Dievą ir kurių tokiais neišsemiamais žodžiais šaukėsi Origenas, – angelų, apaštalų, patriarchų, taip pat ir kankinių.[39] Su kankinystės idealu buvo susieta ir intensyvi malda – būta ne vieno pasakojimo apie tinkamą šios maldos panaudojimą.[40] Kai kareiviai aptiko Polikarpą už Smirnos miesto sienų, jis darė ne ką kita, o nepaliaujamai meldėsi, dieną ir naktį, „už kiekvieną žmogų ir visas bažnyčias pasaulyje, kaip buvo pratęs." Paprašęs leisti pasimelsti dar valandėlę, jis nustebino kareivius, nors senas jau buvo, melsdamasis ištisas dvi valandas, veidu atsisukęs į rytus. Šis žemėje praktikuotos maldos būdas be vargo buvo perkeltas į vaizdinį kankinių, besimeldžiančių ir besikreipiančių į Kristų danguje. Kaip užsimenama kankinių laiškuose ir apie juos papasakotose istorijose, malda geriausia buvo laikoma tada, kai ji buvo taikos ir visų bažnyčių vienybės prašymas. 259 m. sausį Ispanijoje kareivis Feliksas paprašė vyskupą Fruktuosą prisiminti jį asmeniškai, kai šis jau buvo pasirengęs žengti į amfiteatrą. Fruktuosas atsakė visiems girdint: „Ne, galvoje privalau turėti visą Bažnyčią, išplitusią nuo Rytų iki Vakarų." 309 m. Palestinoje nuodėmklausys Paulius kurį laiką naudojo savo „malonų ir skambų balsą", idant maldautų Dievą „sutaikyti jo paties žmones." Paskui jis meldėsi, kad atsiverstų žydai, taip pat samariečiai ir kitos Dievo nepažįstančios tautos, įskaitant jo paties persekiotojus, supusius jį iš visų pusių.

Be to, geriausiu atveju malda galėjo padėti įveikti susiskaldymus, atsiradusius po kankinio mirties. 258 metais vienas artimas bičiulis meldė, kad būtų sugrąžintas kažkoks Lucijus, nes šis išvyko mirti Šiaurės Afrikoje. Iš prigimties Lucijus buvo švelnaus būdo, išsiskyrė malonia išvaizda ir kukliu drovumu. Nors ir buvo sunkių ligų bei kalėjimo negandų išsekintas, tik su keliais bendraminčiais jis ryžtingai tęsė žygį, baimindamasis, jog milžiniška minia iš pavydo sutrukdys jam pralieti savąjį kraują. Savo bendražygiams jis davė geriausių pamokymų ir kai broliai jam kalbėjo: „Atsimink mus", jis atsakė: „Ne, tai jūs turėtumėte atsiminti mane". Maldos už kankinius ir jiems pastatyti paminklai

galėjo padėti sustiprinti ir suvienyti Bažnyčią, kurią suskaldė atkritimas nuo tikėjimo ir konfliktai, kilę persekiojimo metu. Būtent šia santarvės malda ir siekė melstis Ignotas, „kad galėčiau būti bendrystėje su jumis, Efezo krikščionys", pridurdamas savalaikę pastabą, „jumis, kurie visad laikėtės apaštalų mokymo."

Šios kolektyvinės scenos ypač jaudino, bet būta ir noro įgyti asmeninį palankumą. Mirties akimirką kankinys tapdavo vertinga brangenybe; Kartaginoje brandaus amžiaus Saturas, krikščionis, numovė žiedą nuo savo sargybinio piršto, įmerkė jį į savo paties kraują ir grąžino jį kaip „pažadą", paliepęs sargybiniui atminti „tikėjimą ir mane." Pagonys nusikaltėlių, kuriems įvykdyta mirties bausmė, kraują vertino dėl nepaprastos galios, ypač kaip priemonė burtams, kuriais siekta gydyti epilepsiją, – ar šias galias omenyje turėjo Saturas?[41] Jei kankiniai žengė tiesiai į dangaus teismą, vadinasi, ypatingą vertę buvo galima teikti jų žemiško kūno dalims. „Kad nieko iš mano kūno neliktų, – meldė Ignotas kitame kontekste, – kad netapčiau kliuviniu." Ši jo malda – viena iš mažiausiai populiarių ankstyvojoje Bažnyčioje.[42]

Varžymasis dėl kankinių kaulų ir odos prasidėjo gan anksti, apie tai galime spręsti iš užuominų ankstyvesnių kankinysčių liudijimuose. Antai II a. šeštame dešimtmetyje Smirnos žydai, kaip pasakojama, užlaikė negyvo Polikarpo kūną baimindamiesi, kad krikščionys gali pradėti šio kultą. 259 m. Ispanijos krikščionys suskubo rinkti Fruktuoso ir jo brolių kankinių pelenus, kai pats „Fruktuosas pasirodė jiems vizijoje ir paliepė, kad tai, ką kiekvienas paėmė iš jo pelenų dėl meilės jam, turėtų būti be atidėliojimo sugrąžinta." Kankiniams nepatiko šie jų palaikų išsklaidymai; minėta vizija padėjo tašką šioms negražioms varžyboms. III a. pasirodę fiktyvūs „Tomo darbai" pasakojo apie tai, kaip apaštalą nužudė Misdėjas, Indijos karalius, kaip Misdėjo sūnus susirgo ir kaip Misdėjas sumanė jį išgydyti, paėmęs kaulą iš Tomo palaikų ir jį padėjęs ant savo sergančio vaiko. Deja, apaštalo kūnas jau buvo suiręs ir vietoj jo Misdėjui teko pasirinkti dulkių nuo kapo, pakabinti jas ant savo sūnaus kaklo ir taip gydyti jį, pirmąjį relikvijos beneficiantą, apie kurį nekalba joks krikščioniškas tekstas. Jei ši idėja buvo įtraukta į grožinę literatūrą, ją apsimestinai pateikiant kaip tikrą istoriją, tikėtina, kad žmonių gyvenimuose ši idėja jau buvo tapusi įprastu dalyku.

Šie įsitikinimai nebuvo be pagrindo ir, panašiai kaip aibė kitų religinių naujovių, jie rėmėsi „akivaizdumu", t. y. savąjį palaikymą gavo iš sapnų.[43] Kalėjime rašytame dienoraštyje Perpetua aprašo, kaip meldėsi dėl jos jaunesniojo, mirusio brolio likimo, ir po to įvykusioje vizijoje pamatė, kaip jos užtarimo malda buvo išklausyta. Kas gi paneigtų tokias galias, kai pačių jų turėtojų sapnai, manding, patvirtino tų galių veiksmingumą? Be to, būta ir sapnų, kuriuos sapnavo, regėdami savo nesenas krauju aptaškytas aukas, išlikusieji gyvi. 202/3 m. Aleksandrijoje nukankintoji Potamiena po savo mirties pasirodė kareiviui Basileidui, Origeno „mokiniui", kuris ją palydėjo iki stulpo; ji pasakė jam, jog „tarėsi" su Kristumi dėl malonės ir buvo paraginta melstis, kad kareivis irgi būtų nukankintas. Jau kitą dieną Basileidui buvo nukirsta galva, – kas galėtų

paneigti, kad kankiniai nebuvo tokie pat geri kaip ir jų žodis? Šiame žemiškame gyvenime jie galėjo būti jaudinamai kategoriški. Kai Saturas ir Perpetua sutiko savo paskutinę dieną kalėjime, jie išjuokė „smalsumą" tų pagonių, kurie rinkosi žiūrėti. Griežtai jie grasino jiems Dievo bausme. „Kodėl jūs noriai žiūrite tai, ko nekenčiate?" – klausė Saturas. „Šiandien draugai, rytoj priešai [...]. Ir vis dėlto tik atidžiai įsidėmėkite mūsų veidus, taip, kad galėtumėte mus atpažinti tą Paskutiniojo teismo dieną." Minia išsiskirstė nustebusi, o „daugelis įtikėjo" po šio rūstaus ir pasitikinčio grasinimo.

Ar nauji buvo šie įtikėjimai kankinių likučių galia? Pagonių kulte nebuvo nieko panašaus. O žydai ar jau saugojo relikvijas ir fragmentus praeities kankinių, mirusių už savo tikėjimą? Rabiai ir jų tekstai neaptarinėja šios temos ir, nors, nepaisant jų, šis dalykas galėjo tarpti, vis dėlto turėtume tikėtis tam tikrų nepalankių jo komentarų. Kankiniams, patriarchams, pamaldiems mokytojams ir didvyriams neabejotinai buvo statomi memorialai, apie kuriuos žinojo ir pats Jėzus, minėjęs juos Evangelijos pamokymuose. Reikšminga tai, kad tai, ką žydai garbino, buvo praeities didvyriai, kurių kūnai gulėjo kažkur kitoje vietoje ir tai, kiek mums yra žinoma, nebuvo jų kaulų ar palaikų vieta. Tie memorialai buvo privačios fundacijos ir nebuvo tapę žydų viešo garbinimo sinagogose pripažinta dalimi.[44] Tarp krikščionių privatūs patronai taip pat pagerbdavo kankinius, tačiau nuo pat ankstyvųjų laikų kankinių minėjimas tapo oficialaus krikščionių garbinimo dalimi. Atitinkamai kankinių kultui buvo skiriamos gausios piniginės įplaukos iš krikščionių bažnyčių.

Šį skirtumą galima paaiškinti fundamentaliu idėjų skirtumu. Tarp žydų idėja apie nemirtingo kankinio garbinimą vėliau išsiplėtojo į religinę praktiką, kurią Mozės įstatymas paskelbė esant mirtinu susitepimu gyviesiems. Tačiau krikščionybėje nuo pat pradžios mirusieji tapo svarbiu vilties ir dėmesio centru: jie – tik „užmigusieji", kol įvyks atnaujinimas ar perkeitimas jų buvusių kūnų. Į kapus ir palaikus nebuvo žiūrima kaip į nešvarius dalykus ir buvo rasta svarbi priežastis, dėl kurios imta vertinti kaulus ar pelenus kankinių, jau esančių danguje. Iškalbingame pamokymo fragmente vienas III a. krikščionis Sirijoje patarė savo broliams krikščionims rinktis jų kapinėse, priešingai žydams, tam, kad skaitytų Šv. Raštą, melstųsi ir švęstų Eucharistiją. Jie turėjo melstis už tuos, kurie „užmigo", ir nejausti jokios baimės susitepti.[45] Šiuo pamokymo tekstu jo autoriui rūpėjo paneigti mokymus kitų, t. y. tų, kurie primygtinai reikalavo pažodiškiau laikytis senojo žydų įstatymo. Šio autoriaus patarimas aiškiai parodė skirtumą tarp krikščionių ir žydų supratimo. Naujasis krikščioniškas požiūris į mirusius ir jų relikvijas žymėjo lūžį ligtoliniame religiniame gyvenime. Jau anksčiau vienos ar kitos bažnyčios vadovai iškasdavo palaikus ir dalydavo juos į gabaliukus, – savotiškas kapų vagystės tipas, kuriam pagonys niekada nepritarė. Krikščionių dėmesys mirusiųjų gabalėliams ir toliau piktino nekrikščioniškas kultūras: 1601 m., kai pirmieji jėzuitai misionieriai bandė užmegzti ryšį su Kinijos imperatoriumi, šio ceremonmeistras perspėjo juos, kad jokie kaulai nebūtų įnešami į rūmus, – tie „nelaimę nešantys atliekų gabalai."[46]

Tačiau dėl ko kankinių turimų galių ir teikiamų malonių pripažinimas buvo atidėtas iki jų mirties? Teismo proceso metu kankiniai turėjo pereiti jų žodinį tardymą, paskui jie sėdėjo uždaryti kalėjime, o jiems paskirtas mirties nuosprendis teikė tikrumą apie jų laukiantį aukščiausią pašlovinimą Rojuje. Jie buvo gavę Šv. Dvasios dovaną: tad argi negalėjo jos panaudoti tam, kad – dar kalėjime – padėtų aibei mažesnių krikščionių, kurie su baime laukė galutinio nuosprendžio, būdami tikri, jog pralaimės? Šv. Dvasios dėka toks krikščionis galėjo „surišti ir atleisti" ir, panašiai kaip kuris nors kankinys danguje, jis galėjo tarpininkauti pas Dievą savo maldomis dėl kitų padarytų nuodėmių.[47] Šios dovanos buvo nepaprastai populiarios. Viename vaizdingame komentare apie brolius krikščionius pasauliečius sakoma, jog eilės kaip mat susidarydavo aplink kankinių vienutes. Neturime jokio supratimo, kada ši praktika prasidėjo, ir neturime jokio pagrindo šią praktiką priskirti tik kuriai nors vienai religijai. Pirmąkart apie tai aiškiai sužinome iš tų paniekinimo žodžių, kuriuos Tertulijonas išliejo ant „garsiosios kalėjimo tamsos", kurios ieškojo nusidėjėliai ir svetimautojai, idant atsikratytų savo nuopuolių.[48] „Kai tik kas nors surakinamas grandinėmis, tuoj svetimautojai jį apipuola, sanguliautojai veržiasi prie jo, maldos skamba aplink jį, o klanai ašarų, besiliejančių iš susitepusių nusidėjėlių akių, jį skandina [...]." Savaime aišku, kokia nors krikščionė moteris galėjo eiti bučiuoti kankinio grandinių. Tertulijonas savo ruožtu užsiminė, jog būta ir tokių, kurie ja pasinaudojo. Viena gera paslauga pritraukė kitą, o galia slėpė savas pagundas: „vyrai ir moterys prievartaujami pačioje tamsoje, su kuria jie yra taip apsipratę [...]."

Kur tik buvo kankinių, krikščionys įprato vadovautis minėtais įsitikinimais. Tie įsitikinimai buvo labai saviti, jie radosi iš unikaliai krikščionių suderintos kankinystės su formaliais teismais ir nuosprendžiu. Kaip Jėzus buvo žadėjęs Evangelijose, Šv. Dvasia lydėjo kankinį nuo pat jo teismo pradžios. Įvairūs trukdžiai, iškilę tarp nuosprendžio paskelbimo ir mirties bausmės įvykdymo, bei teisėjų įprotis išmėginti kankinius antrą ar trečią kartą prailgino Dvasios veikimą tarp kalinių. Dėl to ir krikščionys „nuodėmklausiai" turėjo aibę progų, kurių neturėjo kankiniai kitose pasaulio religijose. Antai žydai savo herojais kankiniais laikė tuos, kurie išsyk žuvo kare ar sukilimo metu. Tradiciniame islame kankiniu iš pradžių buvo laikomas karys, kuris žuvo už tikėjimą; paskui kankinio vardą imta teikti bet kuriam musulmonui, kurį ištiko greita, atsitiktinė mirtis.[49] Tokiems žmonėms nebuvo palikta laiko tarp nuosprendžio paskelbimo ir egzekucijos. Krikščionybėje ne tiek mirtis, kiek išpažintis, išklausyta po nuteisimo, buvo tai, kas suteikė kankiniams jų galią: juk ne kiekvienas nuodėmklausys nuėjo mirti, ir nors būta įsitikinimo, kad tik tie, kurie turėjo mirti, galėjo duoti veiksmingą nuodėmių atleidimą, vis dėlto būta kitų nuodėmklausių, kurie gyveno ir toliau naudojosi sava „dvasine" dovana.[50]

Šiuos skirtingus kankinystės modelius atitiko skirtingi požiūriai į užtarimo maldą. Islame Koranas aiškiai atmetė galimybę prašyti Dievo užtarimo per kokį nors tarpininką priešais. Tačiau krikščionybėje užtarimo malda atsirado

veikiai: pirmame laiške, kurio autorystė (klaidingai) priskiriama Jonui, krikščionims patariama: „[j]ei kas mato nusidedant savo brolį, tačiau ne iki mirčiai, teprašo, ir Dievas duos jam gyvybę, būtent tiems, kurie nusideda ne iki mirčiai."[51] Jau anksčiau nuodėmės iki mirčiai buvo radusios antruosius savo namus, kartu su „Kristaus nešėjais" į kalėjimą, kurių turėta Šv. Dvasios dovana galėjo „surišti ir atleisti". Norėdami suprasti, kuo traukė šis išsigelbėjimo kelias, turėtume tik prisiminti žeminantį atgailos ritualą: kas gi būtų labiau norėjęs pasninkauti ir gulėti kniūbščias, kai palaiminimas, gautas iš krikščionių, įkalintų vienutėse, galėjo panaikinti nuodėmę? Idealiu atveju buvo reikalaujama, kad kankinių suteiktą nuodėmių išrišimą lydėtų laipsniškas susitaikymas bažnyčioje, tačiau aišku, kad šio idealo ne visada buvo laikomasi. Vietoj to plačiai paplitusiu įpročiu, įsišaknijusiu daugelio krikščionių gyvenimuose, tapo nuodėmklausio garbinimas: iš čia tiesus kelia prie garbinimo gyvų „šventųjų vyrų", ką krikščionys ir ėmė praktikuoti, kai persekiojimas galiausiai baigėsi.[52] Savuoju apsimarinimu ir „maksimalizmu" šie naujieji perfekcionistai vykdė ankstesnius nusižeminimo idealus, iki smulkiausios kalėjimo nuodėmklausio, surakinto grandinėmis, detalės. Krikščioniškosios imperijos laikais šie „šventieji" tapo naujaisiais „atletais", dar gyvi būdami, iškeltais į angelišką būvį. Kaip relikvijų kultas, taip jų garbinimas išliko savita krikščionių pamaldumo dalimi, – nuo Konstantino laikų iki carinės Rusijos revoliucijos išvakarėse. Tačiau šis jų garbinimas išaugo iš to modelio, kuris šaknijosi į pačius ankstyvuosius persekiojimo metus. Būtent persekiojimo dėka pirmarūšiai krikščionys tapo išskirtine grupe, tarnavusia visų kitų poreikiams: krikščionių požiūris į mirusius ir suvaržantis romėnų vykdyto persekiojimo modelis toms jų tarnystėms suteikė savitas formas, kurios, kaip įsišaknijęs palikimas, perėjo į vėlesnių krikščionių gyvenimą.

III

Iš IMPERATORIUI pavaldžių asmenų ir šiems priklausiusių miestų III a. viduryje iniciatyva persekioti krikščionis perėjo į paties imperatoriaus rankas. Nuo tada persekioti įsakoma imperatorių paskelbtais ediktais ir tai buvo pokytis, į daugelio krikščionių gyvenimus atnešęs pavojus bei jų vengimo būdus. Šis pokytis yra posūkio taškas Bažnyčios istorijoje: tai, ką koks nors imperatorius galėjo įsakyti, jis taip pat galėjo ir nutraukti. Būtent šitai savitomis spalvomis nušviečia krikščionių istoriją metais nuo Gordiano iki Konstantino valdymo, t. y. tą amžių, kai persekiojimas prasidėjo ir baigėsi.

Pasak Euzebijaus minėtas pokytis įvyko šiek tiek anksčiau. Imperatorius Maksiminas (235–238) taip nekentė savo pirmtakų šeimynos, „kurios didžiąją dalį sudarė krikščionys", kad davė įsakymą persekioti bažnyčių vadovus. Euzebijus šitai teigė, regis, spėliodamas.[1] Mes išties žinome apie vietinį persekiojimo protrūkį Azijoje, valdant Maksiminui, bet taip pat žinome apie smar-

kų žemės drebėjimą, kuris įvyko 235/6 m., ir šito pakanka tam persekiojimui paaiškinti. Be to, buvo nukankintas Romos vyskupas ir gali būti, kad bent jau Maksiminas ar jo pareigūnai išgirdo apie šį įvykį, galbūt po to, kai sostinėje kilo vietos neramumai. Norėdamas patvirtinti mintį apie kilusį visuotinį persekiojimą, Euzebijus rėmėsi tik Origeno laiškais ir kūriniais. Viename šių išlikusių Origeno raštų du vadovaujantys dvasininkai raginami tvirtai laikytis „dabartinės krizės metu"; iš šių pastebėjimų Euzebijus turbūt ir padarė išvadą apie bendrą įsakymą prieš Bažnyčios vadovus.

Visuotinis ediktas išėjo valdant Trajanui, o jo vykdymą atidėliojo daugiausia penkiolika metų imperatorius, kuris prisidūrė Trajano vardą prie savo paties vardo. 249 m. rudenį sėkmingu ėjimu į valdžią iškilo Decijus, žmogus apytikriai šešiasdešimties metų amžiaus ir, kaip rašė Gibbonas, „lygintinas su šviesiausiais senovinės dorybės pavyzdžiais." Gruodžio viduryje šis brandus senatorius išleido ediktą, kuris po visą imperiją įsakė atlikti aukojimus dievams. Decijus nurodė, kad vykdyti šį ediktą verstų įgaliotiniai, kurie turėjo būti atrinkti iš vietinio miesto tarybų. Nėra žinoma, kad ankstesniuose išlikusiuose ediktuose būtų buvę tokių įsakymų, reikalavusių vietinio spaudimo ediktui vykdyti, juolab kad net ir nėra aiškiai žinoma apie kokį nors ankstesnį universalų ediktą, kuris visus žmones būtų vertęs elgtis nustatytu būdu, o ne tik paprasčiausiai sureguliavęs šios ar anos grupės teises. Tų imperatorių atvejais, apie kurių veiklą daugiausiai žinome, rytinės imperijos dalies „iškalbingose provincijose", matome juos atsiliepiančius į prašymus, kurie kyla iš jų pavaldinių, o ne iš pačių imperatorių iniciatyvų ar jų suinteresuotumo įvesti permainą dėl pačios permainos. Tačiau Decijaus ediktas stovi pačioje pradžioje grupės kitų ediktų, kurių „stiprėjanti moralinio didaktizmo gaida" sugriauna minėtą modelį daugiau kaip šešiasdešimčiai artimiausių metų. Decijaus ediktas buvo spontaniška, tačiau nevaisinga pastanga gyvenimą padaryti geresnį. Krikščionims šis ediktas reiškė blogas naujienas, bet juo blogesnis jis buvo imperijos gyvūnams. Didžiuliai jų kiekiai buvo žudomi dievams, kurie neegzistavo.

Ediktas nebuvo visiškai netikėtas. Kaip kregždės pagal įgimtą potraukį ima būriuotis savo rudeninei kelionei, taip Bažnyčios vadovai jau ėmė nujausti, kad jų gretų atsijojimas neišvengiamai artėja. Savo bobų vasaros metu, kalbėjo Kiprijonas, Bažnyčia pasidarė minkšta ir atsipalaidavo. Ir tai tapo priežastimi sapnuoti neraminamus sapnus.[2] „Tai buvo apreikšta", – sakė Kiprijonas, seno tėvo figūra, sėdinčio, su jaunuoliu šalia savęs, „susirūpinusio, truputį pyktelėjusio, rankomis parėmusio savo smakrą, su liūdna išraiška veide"; ši poza galiausiai susiformavo iš raudotojų figūrų pagonių laidojimo mene. Prie pat šių dviejų figūrų gundytojas tinklu gaudė silpnesniuosius kaimenės narius ir su jam būdingu žiaurumu juos visaip užgauliojo. Šio sapno sapnuotojas, galbūt tai buvo pats Kiprijonas, paskui pasiteiravo, ką šioji vizija reiškianti: mat dieviškos figūros neturėjo aiškių atributų, tad ir šį sykį krikščionis, regėdamas savo viziją, paprašė, jog ji jam būtų paaiškinta. Regėtas sapnas buvo sunkus sapnas savo išbandymo ir krikščionių silpnumo vaizdais, – ir tikrai, netrukus savo tinklą metė

Decijus. Kiprijonas šį savo sapną pasilaikė sau pačiam, o Origenas jau buvo raštu išdėstęs tam tikrą pranašystę. III a. penktame dešimtmetyje jis sudarinėjo savąjį veikalą, paneigiantį pagonio Celso seną ir pagaulią knygą, nukreiptą prieš krikščionių įsitikinimą, jau aiškiai jausdamas, kad virš taikaus Bažnyčios gyvenimo susitelkė debesys. Anot Origeno, kai krikščionys yra laikomi atsakingais „dėl nesantaikos, kuri dabar šitaip įsismarkavo", jie daugiau jau nebėra apsaugoti nuo persekiojimo.[3] Šie žodžiai labai puikiai atitinka 248 m. vasaros pradžią, kai pretendentai į sostą, iškilę prie Dunojaus ir Artimuosiuose Rytuose, stojo prieš imperatorių Pilypą, šį Decijaus pirmtaką.

Origeno būgštavimus patvirtino artimiausia įvykių eiga, t. y. serija maištų, kilusių Aleksandrijoje. Mes tiksliai nežinome, kada šie maištai prasidėjo, tačiau 248 m. pabaigoje ar 249 metų pradžioje be jokio imperatoriško raginimo pagonys ėmė persekioti miestuose gyvenusius krikščionis. Dionisijas, Aleksandrijos vyskupas, išlikusiose dalyse vieno laiško, skirto „pranašui, išpranašavusiam neramumus miestui", mini vieną „poetą", tikėtiniausiu vertimu, „kad ir kas jis būtų, kuris prieš mus pakurstė ir sukėlė žmonių minias."[4] Nieko daugiau nežinome apie šią įspūdingą figūrą, kuri, pasirodo, buvo kažkoks pagonis, orakulų skelbėjas: ar jis buvo dievo Serapio pranašas mieste, ar kūrė savo paties eiles, panašias į tokią daugybę „Sibilių" eilių ir jas anonimiškai priskyrė dievams? Jis yra pirmasis mums gerai žinomas pavyzdys, liudijantis apie ryšį, buvusį tarp pranašo paskelbtų orakulų ir persekiojimo, ryšį, vėliau šmėžuosiantį taip plačiai: šiuo atveju visiškai aišku, kad paskelbtais orakulais nebuvo ieškoma bendrumo, kuris būtų sujungęs krikščionis ir pagonis. Minėtasis pranašas pagavo visuotinę nuotaiką ir ją užaštrino, tad šį kartą ir galime suprasti priežastis, dėl ko kilo nepasitenkinimas. Egipto papirusai leidžia manyti, jog tam tikro modelio mokesčių reformos įvedimas provincijoje gali būti priskirtas imperatoriaus Filipo valdymo metams. Neseniai buvo išsiaiškinta, jog panašią reformą paskelbus Aleksandrijoje III a. paskutiniame dešimtmetyje kilo didžiulis maištas; gali būti, kad 248/9 m. panašių riaušių metu krikščionys, tapę atpirkimo ožiais, nukentėjo dėl Filipo įvestos naujovės.[5]

Kad šią mintį galėtume išplėtoti toliau, turime nustatyti Decijaus edikto paskelbimo momentą. 249 m. Decijus mūšyje nužudė imperatorių Filipą ir iškilo į valdžią, – šis „pergalės vertas nenoriai nusiteikusio užgrobėjo tipas". Decijui buvo reikalingas teisinis pripažinimas, o jo kiti veiksmai ir rodo, kad jis stengėsi šitai pasiekti. Vienas vietos valdovas Sirijoje jau stengėsi sugrįžti atgal į Antoninų dinastijos laikus ir save patį vadino „Antoninu". Tuo tarpu Decijus žvelgė į dar gilesnę praeitį ir save vadino „Trajanu", kaip kad ir pritiko šiam kariniam žemių prie Dunojaus užkariautojui. Kaip ankstesni užgrobėjai Adrianas ir Severas Decijus skubėjo išleisti monetas su puikiais atvaizdais mirusių bei sudievintų imperatorių, vadinamųjų savo protėvių. Decijaus ediktas, visai tikėtina, atitinka šį jo sąmoningai pasirinktą viešą įvaizdį.[6]

Kadangi tik viena frazė yra žinoma iš šio edikto teksto, tai jo tikslas ir pobūdis išlieka diskutuotinas dalykas, išvedamas tiktai iš liudijimo apie jų pada-

rytą poveikį. Atrodo, šis Decijaus ediktas reikalavo kai ko daugiau, ne tik atlikti įprastą aukojimą, ko kiekvienų naujų metų pradžioje imperatoriaus vardu reikalavo provincijų valdytojai. Ediktas jau buvo išleistas gruodžio viduryje, o jį vykdyti versta ir vėl, praėjus laikui nuo šių kasmetinių priesakų atlikimo sezono. Bendrai, šio edikto paskelbimas atitiko motyvą pamaldumo, kurio laikytis reikalavo ir kitų imperatorių ediktai.[7] Decijus įsakė „atlikinėti aukojimą dievams“, o ne aukojimą imperatoriui ar už imperatorių, ir kiekvienam miestui paliko teisę garbinti savas vietines dievybes.

248 m. su prabangiais pagoniškais pašlovinimais imperatorius Pilypas įspūdingai atšventė Romos „tūkstantmetį“. Nuo tada imperijos dalims teko išgyventi sunkų metą. 248 m. šiaurinį imperijos plotą vargino gotai ir pretendentai į sostą, o kelis Azijos miestus apgulė badmetis ir liga.[8] Decijus buvo senyvo amžiaus senatorius, kuris šiuo krizės metu veikiau troško stiprinti „dievų taiką“. Vis dėlto nebuvo jokio pirmesnio edikto, kuris būtų buvęs Decijaus edikto pirmtakas, ir, galimas daiktas, šio edikto pasirodymą lėmė dar šis tas daugiau.

Rašydami jau po kurio laiko, IV amžiaus krikščionys autoriai ediktą aiškino kaip Decijaus atsaką į augantį krikščionių skaičių.[9] Visai nepanašu, jog tie autoriai būtų buvę teisūs. Nėra jokio patikimo įrodymo, kad prieš 250 metus krikščionybė būtų išaugusi taip, jog keltų nerimą; edikto pagrindą sudarė įsakymas „atlikinėti aukojimą dievams“, atvirai neminint krikščionių; jei Decijus būtų baiminęsis Bažnyčios sustiprėjimo, jis būtų tiesiogiai veikęs prieš Bažnyčios narių susitikimo vietas, ritualus bei vadovus. Ir vis dėlto atrodo, kad ediktas išties numatė galimą priešinimąsi ir dėl to davė nurodymą paskirti vietinius „specialius įgaliotinius“. Žydų šis dalykas nelietė, tad vieninteliai priešininkai galėjo būti krikščionys. Nors ir nebuvo kokios nors priežasties, iš tiesų atrodo, jog nuo pat pradžios krikščionys pripažinti esantys problema.

O gal Decijaus motyvus tiesiogiai lėmė krikščionių „bedievystė“, – galbūt, ne kaip stiprėjanti galia, bet vis dėlto kaip tam tikra esamybė? Čia nėra jokio tikrumo, prie tokių išvadų galime tik prieiti, o vienas neseniai surastas įrašas vėl atvėrė galimybę šitaip manyti. Surastas Toskanos mieste Kose, tasai įrašas šlovino Deciją kaip *restitutor sacrorum*, „šventų dalykų atgaivintoją“, turbūt šventų ritualų atgaivintoją.[10] Tame įraše vartojama pagoniško atgimimo kalba, kuria vėliau teko naudotis ir pagoniui imperatoriui Julianui, tačiau minėtame kontekste tos kalbos prasmė galėjo būti gerokai ribotesnė. Tasai įrašas buvo surastas vienoje nedidelėje šventykloje, kurios atstatymas datuojamas III a. viduriu, t. y. laikotarpiu, kai Kosa mėgavosi neseniai šiame mieste pagyvėjusiu gyvenimu, jos „respublikos“ „atkūrimu“, apie ką užsimenama ir kituose įrašuose. Decijaus žmona buvo kilusi iš geros toskaniškos šeimos, o jo sūnus turėjo toskanišką vardą. Decijaus siekis „atkurti šventus ritualus“ galėjo būti jo palankumo gestas, parodytas vietinėms Kosos šventykloms ir, žvelgiant šiuo minimalistiniu požiūriu, tatai mums nieko nesako apie tai, kaip Decijaus ediktas buvo suvoktas platesniu mastu. Čia galėjo būti ir kai ko daugiau.

Norėdami rasti apie tai kokią nors užuominą, mes galime bent jau pažvelgti į krikščionis, minėto edikto tikėtinas aukas. Ir šįkart tas pats Euzebijus tvirtina, jog imperatorius veikė ne kitaip, o „iš neapykantos" savo pirmtakui[11]. Euzebijus turbūt spėliodamas rašė ir apie šį atvejį, tačiau toliau tęsdamas jis dėsto vieną „istoriją" apie Decijaus pirmtaką. Kartą imperatorius Pilypas Velykų dieną pabandė prisijungti prie krikščionių maldų, bet vyskupas nurodė jam tikrąją jo vietą. Jis paliepė imperatoriui stotis tarp atgailaujančių nusidėjėlių ir Filipas pakluso, pagal Jono Auksaburnio pasakojimą; vėliau, praėjus šimtui su puse metų, panašus epizodas įvyko Antiochijoje, vyskupas čia buvo Babilas. Šią „istoriją" Euzebijus atskyrė nuo istorinio fakto apie tai, kad Origenas savo krikščioniškus laiškus buvo adresavęs Filipui ir jo žmonai.[12] Kita vertus, galimas daiktas, kad šie Origeno laiškai buvo „atviri laiškai", taigi nieko neįrodantys apie paties imperatoriaus įsitikinimus, – tačiau pasitaikė taip, jog turime vyskupo Dionisijo pastebėjimus, kurie patvirtina tų laiškų tiesą. Vyskupas Dionisijas Filipo valdymą apibūdino kaip „žymiai palankesnį mums, krikščionims" ir viename laiške, rašytame 262 m., greta kitko, paminėjo „tuos imperatorius, kurie, kaip pasakojama, gan atvirai buvo krikščionys."[13] Dionisijas čia tikriausiai darė užuominą į Filipą, – nesvarbu, tikėjo ar netikėjo minėta istorija. Jeigu taip, tai galbūt galime geriau suprasti, kodėl krikščionys, kurie buvo Filipo draugai, imti persekioti Aleksandrijoje, čia paskelbus naujienas apie Filipo reformas, ir taip pat galime geriau suprasti, kodėl Decijus, šis Filipo žudikas, taip nepaprastai troško pagerbti, ar galbūt „atgaivinti" senesnius kultus. Išleisdamas savo ediktą, Decijus atsiribojo nuo gandų apie Filipo išpažintą religiją ir sustiprino savo paties valdžios teisinį pagrindą.

Toks aiškinimas pateisina gandus, tačiau neišvengiamai lieka abejotinas. Vis dėlto šie gandai išties žymi posūkį imperijos valdymo stiliuje. Apytikriai šešiasdešimt metų prieš Konstantinui ateinant į valdžią, vieno imperatoriaus ediktas įvedė krikščionių persekiojimą; čia daug ką lėmė mokesčių reformos reiškimosi ženklai, užuominos apie krikščionybę imperatoriškoje šeimoje ir nerimastinga kova tarp tarpusavyje konkuravusių užgrobėjų. Neturėdami viso edikto teksto, galime tiktai spėlioti, kokie buvo tikrieji Decijaus motyvai, tačiau kur kas daugiau žinome apie tai, kokia buvo jo edikto veikimo raida, suvedusi draugėn minėtas „vėlyvojo Antikos" amžiaus temas. Decijaus ediktas buvo išplatintas Romoje 249 m. gruodžio viduryje ir jo veikimo padariniai netrukus tapo akivaizdūs. Laiške iš kalėjimo Kartaginoje vienas krikščionis rašė sveikindamas jaunąjį krikščionį Romoje už tai, kad šis „atstūmė didžiąją gyvatę, Antikristo šalininką." Tas krikščionis, regis, kalbėjo apie žemišką teisėją, o ne apie velnią, ir jeigu taip, tai ta „didžioji gyvatė" tikriausiai yra pats Decijus.[14] Kai Decijus pirmą kartą susidūrė su krikščionių pasipriešinimu, gali būti, kad jis geidė ištirti atvejį pats. Jis paliepė šiam jaunajam krikščioniui Celerinui pasišalinti ir pergalvoti savo bedievystę. Decijui buvo reikalingi senųjų dievų garbintojai ir jis visiškai nesiskaitė su tradicija kankinių, kurių buvo tarp Celerino protėvių, bei su paties Celerino dažnomis svajonė-

mis apie kankinio vainiką. Šiuo antru bandymu Celerinas sumanė būdą, kaip prisišaukti mirtį.

Žiemos metas imperatorių susisiekimo priemonėms visada keldavo tam tikrą pavojų, tačiau Decijaus ediktas bematant pasiekė provincijas. „Ir paskui pasirodė ediktas, – prisiminė vyskupas Dionisijas Egipte, – beveik tiksliai toks pats, apie dėl kokio Viešpats buvo iš anksto perspėjęs. Kiekvienas susigūžė, apimtas siaubo. Tuojau pat daugybė iš labiau pasižymėjusių krikščionių buvo jo paliesti; kai kurie tvirtai pakėlė šią baimę; kiti metėsi į savo viešus reikalus; dar kiti buvo nutempti žmonių, kurie juos supo. Jie buvo pašaukiami vardu ir artindavosi prie nešventų aukojimų, daugelis iš jų perbalę iš siaubo."[15] Aleksandriją ediktas pasiekė 250 m. sausį ir buvo pasiųsti kareiviai per keturias dienas sumedžioti Dionisiją. Panašūs įsakymai vasario viduryje buvo vykdomi Azijoje, o kovo viduryje jie puikiai įgyvendinti Kartaginoje. Edikto tekstas neišskyrė krikščionių ar jų vadovų, į kuriuos būtų atkreiptinas ypatingas dėmesys, tačiau įgaliotiniai gerai žinojo, kur ieškoti.[16] Daugelis vyskupų tuojau pat išėjo slapstytis, palikę savo kaimenes tvarkytis pačias. Sekant nuosaikesniu požiūriu, gali būti, kad šie vyskupai galvojo, jog jų mirtys susilpnins jų bažnyčių norą priešintis ir trukdys joms atsigauti. Pagonys imperatoriai nebuvo įpratę prie kultų su aiškiai apibrėžtais vadovais, kurie turėjo tokį autoritetą, – ši 250 m. pamoka buvo gerai išmokta. Vėliau, po septynerių metų paskelbtame kitame persekiojimą įsakiusiame edikte buvo aiškiai išvardyti bažnyčių vadovai, kuriuos reikėjo suimti.

Kiprijono, šio Kartaginos vyskupo, išlikusiuose laiškuose iki 250 m. balandžio vidurio didesnis susirūpinimas išsakomas dėl krikščionių gyvybių kalėjime nei dėl skilimų, kurie prasidėjo bažnyčiose. Po balandžio vidurio vis dažniau šio vyskupo korespondencijoje šmėkščioja atkritimo nuo tikėjimo problemos, o laikotarpiu tarp 250 m. balandžio ir vasaros vidurio pirmą kartą išgirstame apie pasirinkimo teisę, kurią duodavo edikto administratoriai, t. y. apie garsiuosius „sertifikatus", kuriuos pasirašinėdavo pagonių valdžios žmonės.[17] Šie dokumentai patvirtindavo, kad žmogus visą gyvenimą laikosi pagoniškų apeigų ir yra atlikęs aukojimo aktą vietos įgaliotinio akivaizdoje. Šiuo metu yra atrasti keturiasdešimt keturi papiruse užrašyti sertifikatai iš Egipto, kiekvienas jų su parašu ir su užrašyta data – savaitėmis tarp 250 m. birželio ir liepos mėnesių vidurio.[18] Šie sertifikatai atsirado dėl spaudimo, paskelbus Decijaus įsakymą, ir parengti laikantis tam tikro nustatyto modelio: „tiems, kuriems pavesta prižiūrėti aukojimus, – nuo Aurelijos Charitės iš Teadelfijos kaimo Egipte. Aš visą laiką nepalioviau atlikinėti aukojimo ir reikšti pamaldumą dievams, ir dabar, jums matant, nupyliau keletą lašų gėrimo kaip auką dievams bei paaukojau ir suvalgiau truputį atnašų mėsos. Prašau jūsų tatai patvirtinti apie mane čia, apačioje." Po šio Aurelijos prašymo eina oficialių asmenų parašai. Vienas iš daugelio šis Charitės „sertifikatas" išliko dviem egzemplioriais: vienas skirtas jai pačiai, o kitas su numeriu – valdiškoms byloms.[19] Toks dvigubas dokumentas yra retas įvykis romėnų admi-

nistracijos palikime; betgi labiau diskutuotinas dalykas yra tai, koks buvo šių pažymų tikslas.

Sertifikatai paprastai buvo suvokiami kaip pagonių patvirtinimai, taip, tartum kiekvienas imperijos gyventojas būtų turėjęs atlikti aukojimą ir įsigyti sertifikatą, kurį būtų pasirašęs vietos įgaliotinis ir kuris vėliau, pareikalavus, galėtų būti parodytas. Jeigu taip, tai Decijaus ediktas tapo tikru biurokratiniu košmaru, šiai apžiūrai plečiantis ir paliečiant kiekvieną paskirą asmenį bei didžiulę naštą užkraunant keturių ar penkių žmonių komisijoms, kurios buvo priskirtos kiekvieno miesto magistratams. Antai Teadelfijoje vienas ir tas pats įgaliotinis pasirašė kiekvieną iš mūsų turimų išlikusių sertifikatų. Bet ar galėjo penki ar keli pareigūnai susitvarkyti su sertifikatais kiekvienam atskiram asmeniui ar šeimai, kurie buvo jiems pavesti? Mums nėra žinomas joks panašaus pobūdžio spaudimas, kad jį būtų darę IV a. įvairūs ediktai, įsakę „didžiuosius" persekiojimus. Sertifikatus, kurių imta reikalauti 250 m., galbūt geriau yra traktuoti kaip antrą etapą, nukreiptą tiktai į tuos asmenis, kurie buvo įtariami esą krikščionys[20]. Joks išlikęs pavyzdys nėra datuojamas mėnesiais prieš birželio vidurį, ir taip yra nebūtinai dėl to, kad ediktas ilgai keliavo į Aukštutinį Egiptą, bet dėl to, kad sertifikatai buvo įvesti kaip papildoma priemonė. Įtariamieji, kurie galėjo pateikti sertifikatą, buvo apsaugoti nuo tolesnio kabinėjimosi prie jų. Kita vertus, pareigūnai norėjo, kad krikščionys atkristų nuo tikėjimo, o ne jų kankinysčių.

Jeigu šis požiūris yra teisingas, tada vienas išlikęs sertifikatas padarė sunkiai suprantamą šių dokumentų tikslą. Šio sertifikato savininkė apibūdino save kaip žynę, tarnaujančią pagoniškam dievui krokodilui, bet net jeigu šis tvirtinimas ir buvo teisingas, gali būti, kad jos šeimoje buvo krikščionių arba ji turėjo krikščionišką fazę savo ankstesniais gyvenimo metais.[21] Tai, kad ši žynė atlikinėjo pagoniškas prievoles, nėra joks įrodymas, kad ir kiekvienas pagonis turėjo įsigyti tokį sertifikatą. Jeigu šiuos raštus įsigijo tiktai tie asmenys, kurie buvo įtarti esą krikščionys, tada pluoštas tokių raštų iš Egipto prideda maždaug keturiasdešimt galimų krikščionių prie III a. Bažnyčios tikėtino socialinio fono. Iškalbinga tai, kad viena grupė sertifikatų yra kilusi iš parengto jų pluošto, kuris vieno ir to paties raštininko ranka buvo parašytas ant tokios pat formos ir rūšies papiruso. Apsukrūs namų šeimininkai, regis, pristatė savo raštingus vergus dirbti šioje staigiai išaugusioje rašytinių tekstų rinkoje. Tai buvo geras verslas, nes daugelis iš įtariamųjų, kad esą krikščionys, patys nemokėjo rašyti.

Sprendžiant iš išlikusių egzempliorių, aiškus tampa sugestyvus socialinis modelis. Devyniolika egzempliorių mus pasiekė iš radinio netoli Teadelfijos kaimo Egipte. Čia įdomu tai, kad mažiausiai trylika jų yra sertifikatai, skirti moterims; vienas sertifikatas yra išduotas septyniasdešimt dvejų metų senoliui; kitas – trisdešimt dvejų metų vyrui, kuris apibūdina save kaip luošąjį.[22] Ieškant krikščioniškos „bedievystės" išpažinėjų, tinkamiausias taikinys, žinoma, buvo moterys. Seniai, moterys ir vaikai – tai aukos, kurios aiškiai pasimato

to meto Kiprijono laiškuose, rašytuose iš Kartaginos. Šis atvejis leidžia manyti, jog spaudimu siekta sukelti kiek galima didesnį pavojų.

Kad sertifikatai atliko šį vaidmenį, iki galo nėra įrodyta, tačiau edikto eigos rekonstrukcija leidžia šitaip manyti. Iš pradžių „atlikti aukojimą dievams" buvo reikalaujama iš visų imperijos gyventojų, išskyrus tiktai žydus ir turbūt, kaip jų pačių padėtis kad liepė, vergus. Buvo paskirti vietos įgaliotiniai ir paskelbtos tinkamos aukojimo dienos. Minios žmonių stengėsi atlikti dievų pagarbinimus ir netgi būta taip, jog vietinio pavydo ir paskalų pakako, kad į „bedievius" dėmesį atkreiptų valdžios asmenys. Kai kurie iš šių „bedievių" netrukus atkrito nuo tikėjimo; kiti buvo įkalinti ir pakartotinai tikrinami. Vietos pareigūnams buvo reikalingi konformistai, o ne kankiniai, tad šie pareigūnai buvo linkę neskubėti vesti savo užsispyrusių krikščionių pas vizituojantį valdytoją dar kartą jų nepaspaudę ir neparaginę. Tik valdytojai galėjo paskirti bausmę ir jie ne visada labai troško skirti mirties nuosprendį. Po teismo kai kurie krikščionys buvo išvaryti, o kiti grąžinti atgal į kalėjimą antram bandymui. Kai didžioji dalis gyventojų pagarbino dievus, pareigūnams liko tiktai išspręsti problemą tų, kurie buvo įtarti ir išaiškinti esą krikščionys. Tada tie pareigūnai ir sumanė išspręsti reikalus, įvedant sertifikatus. Turėdami šiuos raštus, įtariamieji esą krikščionys apsisaugojo nuo tolesnio kabinėjimosi prie jų, o kadangi prekyba šiais raštais smarkiai plėtojosi, tai buvo telikę tik keli krikščionys, kurie garsėjo kaip tvirtai besilaikantys. Šis spaudimas vykdyti ediktą visą laiką buvo atsitiktinis. Tomis „nustatytomis dienomis", kai reikėjo atlikti aukojimą, krikščionys turėjo galimybę pasislėpti. Žmonės nebuvo verčiami grįžti ir užsiregistruoti miestuose, kuriuose gyveno. Čia nebuvo jokių scenų, panašių į scenas iš „didžiojo" persekiojimo IV a. pradžioje, kai kareiviai garsiai skaitydavo naujai sudarytus registrus ir gatvė po gatvės reikalaudavo gyventojus išeiti bei atlikti aukojimą. Netgi esama užuominos apie tai, jog sertifikatą pakako turėti vienam šeimos nariui, kad būtų aiškus visų kitų namiškių tikėjimas.[23]

251 m. kovo mėnesį persekiojimas, atrodo, sumažėjo ir netrukus po to Decijus mirė šiauriniame pasienyje. Jo ediktas paprastai vertinamas kaip nesėkmė, kurios buvo atsisakyta, tačiau tai, ko Decijui reikėjo, buvo dievų garbintojai, o ne kankiniai, tad krikščionys, siekdami gauti sertifikatą, patenkino šį jo troškimą. Daugybė krikščionių atkrito nuo tikėjimo ir paaukojo auką dievams, o daugybė kitų papirko įgaliotinius, – tai buvo veiksmas, gerokai prisidėjęs prie edikto populiarumo tarp to luomo, kuris vertė šį ediktą vykdyti: „įstatymuose nėra nieko, ko reikėtų bijoti, – rašė Kiprijonas, „nes tai, kas parduodama, nekelia baimės."[24] 250 m. krikščionys ir pagonys greitai sutarė dėl kainos. Grįžęs į Kartaginą, Kiprijonas nubrėžė tikslų skirtumą tarp tikro atkritimo nuo tikėjimo ir sertifikato turėjimo, – šis skirtumas daug ką pasako apie tai, kokiu mastu krikščionys duodavo papirkas. Žmonės, kurie turėjo tam tikrą padėtį ir nuosavybę, labiausiai tikėtina, kad buvo išaiškinti esantys krikščionys savo kasdieniame gyvenime. Ne kiekvienas turtingas krikščionis atkrito nuo tikėjimo, o iš pat pradžių keli patys iškiliausi krikščionys tuojau pat buvo atvesti pa-

tikrinti. Vis dėlto Kiprijonas pripažino, jog „nuosavybės pančiai" tikrai suvaržė heroizmą ir papirkinėjimą tikrai padarė žymiai lengvesnį.[25] Gali būti, kad būta ir dar vienos papildomos spragos įsigyti parduodamus sertifikatus. Tarp tų, kurie atliko aukojimus dievams, būta vergų, jų netgi būta tarp mus pasiekusių sertifikatų savininkų. Visiškai galimas dalykas, kad taip pat ir iš vergų buvo tikimasi, jog šie pagerbsią dievus, tačiau kur kas lengviau aiškinti, kad tie vergai buvę ypatingi krikščionys įtariamieji ir pradininkai tam tikros praktikos, kuri įsigaliojo vėlesnio „didžiojo" persekiojimo metais. Tuo metu krikščionys iš tiesų siuntė vergus atlikti aukojimą jų vardu ir taip pateisinti namiškių vardą. Kartais tų krikščionių vergai būdavo pagonys, tačiau ne visada: jeigu kas nors nebijojo eiti į pragarą, tai juo kaip tik ir galėjo būti vienas iš tarnų.[26]

Tad dėl ko tie krikščionys, kurie atsidūrė kalėjime, turėjo rodyti kiek didesnį susilaikymą? Mirtis, jie buvo tikri, padarysianti juos tobulus ir užtikrinsianti jų greitą įžengimą į Rojų: tad ką gi tuo tarpu reiškė, jei jie ir padarė nuodėmę? Kokios buvo viso to pasekmės, Kiprijonas gerai žinojo iš savosios Kartaginos.[27] Atlikę išpažintis, krikščionys būdavo aptinkami besigiriantys ir smarkiai girtaujantys. Krikščionės moterys leisdavosi į kalėjimo kameras su savo maistu ir savomis paguodomis, negebėdamos atsispirti traukai šių „Dievo bičiulių." Pasileidimas, kaip pasakojama, ėmė tarpti: „valgyti, gerti ir mylėtis, nes rytoj mirsime." Nuodėmės atpildas buvo mirtis, tačiau kankinio mirtis ištrynė jo nuodėmes visam laikui. Tuo tarpu kankinio užtarimas galėjo panaikinti kitų žmonių nuodėmes. Kiprijonas negalėjo paneigti, kad nuodėmklausių teikiami atleidimai turi didelę galią, tačiau 250 m. šie nuodėmklausiai peržengė visas deramas ribas.[28] Antai vienas nuodėmklausys pradėjo išdavinėti nuodėmių atleidimo raštus kito nuodėmklausio vardu ir nepaliovė to daryti, prašydamas savo kolegos užsakymų, praėjus daug laiko po to, kai tas nuodėmklausys numirė kankinio mirtimi. Geri nuodėmklausiai, pasak Kiprijono, turį išduoti raštą arba daugiausia du raštus: vieną išpažinėjų motinoms, Kiprijono siūlymu, arba galbūt jų artimiems giminaičiams. Blogų nuodėmklausių buvo gausybė ir jie visiškai ignoravo dvasininkus, o slapstydamasis Kiprijonas galėjo visa tai tik pasibaisėjęs stebėti: „Mane pasiekia žinia, kad kai kuriems laiškai, panašūs į šiuos, yra dalijami. Ten rašoma: 'Tegul šis asmuo, su visais savo draugais, būna priimamas atgal į bendrystę.' Šito niekada nedarydavo tie krikščionys, kurie jau yra tapę kankiniais." Ši srovė visu platumu išsiliejo 250 m. vasarą. „Be jokio išskyrimo ar gilinimosi į individualius atvejus, – nuogąstavo Kiprijonas, – tūkstančiai laiškų buvo kasdien dalijami, nusižengiant Evangelijos pamokymams." Jie buvo pavojingi, šie laisvai prieinami leidimai išsigelbėti nuo pragaro. „Tų laiškų neapibrėžtas ir miglotas pareiškimas, – kalbėjo Kiprijonas, – palieka neribotą galimybę, kai rašoma: ‚Šis asmuo su savo draugais'. Dvidešimt, trisdešimt ar daugiau tada gali būti mums atvesta, tariamų šeimos narių ir giminaičių, išlaisvintųjų iš vergijos ir vergų, tarnaujančių asmeniui, kuris apsirūpino laišku."

Tad, edikto metai atnešė ypatingus išbandymus vyskupams ir dvasininkijos valdžiai. Tuo metu, kai nuodėmklausiai sekė Kristumi, koks nors vysku-

pas, kaip kad Kiprijonas, buvo pasišalinęs ir slapstėsi. Likimo pokštai yra akivaizdūs. Gero elgesio kaliniams Kiprijonas iškilmingai drįso pareikšti: „Ar gali būti kas nors mielesnio ir kilnesnio nei šiuo metu bučiuoti pačias jūsų lūpas, kurios didingu balsu išpažino Viešpatį? Bet kadangi man nėra skirta dalyvauti šiame džiaugsme, vietoj to siunčiu jums šį laišką." „O, palaimingasis kalėjime, kurį nušviečia jūsų buvimo šviesa! O, palaimingasis kalėjime, kuris Dievo žmones pasiunti į dangų!"[29] Kiprijono problemos nepasibaigė tada, kai persekiojimas liovėsi. Uždariusi tokią daugybę krikščionių į kalėjimą, tuos, kurie išliko gyvi, vyresnybė paleido. Kai kurie „nuodėmklausiai" išpažinties klausė drąsiau nei kiti; kai kurie buvo apgavikai. Daugelis teisėjų duodavo įtariamiesiems antrą galimybę apsispręsti ir gudrūs „nuodėmklausiai" šiuo laiku pasinaudodavo kaip proga pabėgti. Iš kur koks nors darbo per akis turįs vyskupas galėjo žinoti, ar vadinamieji nuodėmklausiai yra verti šio savo vardo? Beje, pastarieji buvo tinkamai pasirengę pasipelnyti iš kelionės. Kaip mums žinoma, viename laive, išplaukusiame iš Kartaginos, buvo šešiasdešimt penki „pripažinti" nuodėmklausiai, kurie atvyko į Romą. Ar visų jų tvirtinimai buvo neapsimestiniai? Ar iš tiesų koks nors „laiškas" iš vyskupo buvo parašytas paties vyskupo? Kai Kiprijonas drąsino kankinius ir stengėsi sustiprinti savo paties valdžią, jo priešai mėgino pakenkti jam, jo vardu padirbinėdami laiškus. Tam tikras naujas tonas ėmė skambėti žmonių susirašinėjime laiškais: „tu turi mano laišką, – rašė Kiprijonas, – aš turiu tavo. Paskutiniojo teismo dieną šie abu laiškai būsią iš naujo perskaityti priešais Kristaus tribunolą."[30]

Sprendžiant pagal senovinio edikto standartus, Decijaus ediktas paliko ryškų pėdsaką, nepaisant to, kad šio edikto detalės iki šiol nėra iki galo aiškios. Nuodėmklausiai dalijo sertifikatus, valdžios paskirti asmenys dalijo sertifikatus. Apdairiems krikščionims reikalingi buvo abudu sertifikatai: vienas iš valdžios žmonių – kad išvengtų mirties, kitas iš kalinių – kad išvengtų pragaro. Nuodėmklausiai rašė sertifikatus vienas kitam, vyskupai rašė nuodėmklausiams ir sertifikatų kopijomis užvertė kitus nuodėmklausius. Krikščionys visiškai laisvai padirbinėjo kiekvieną iš šių dokumentų. Jie pirkdavo sertifikatus; jie įkalbėdavo ir suvedžiodavo nuodėmklausius; jie rašinėdavo laiškus taip, lyg šie būtų iš jų vyskupo, ir dalydavo atleidimus kitų nuodėmklausių vardu.

Laikui einant krikščionys sugalvojo ilgas legendas apie kankinystę ir 250 m. išpuošė papildoma kankinių aibe.[31] Štai toks Maksimas, jie pasakojo, buvo užmėtytas akmenimis ir užmuštas vėzdais dėl savojo atkaklumo. Jo bendražygiai efeziečiai, Septyni užmigusieji, kaip kalbama, pasitraukė į savo olą. „Tu turėtumei mylėti imperatorius, nes gyveni pagal romėnų įstatymus", – kaip pasakojama, valdytojas aiškino Akacijui. Pastarojo atsakymas buvo toks kandus, jog, anot pasakojimo, buvo nusiųstas Decijui, kuris tą atsakymą perskaitė su šypsena veide. Buvo išgalvotas ir šv. Trifonas, šis šventasis sodininkų globėjas, o rytuose prie Eufrato vienas bičiulis krikščionis, tarnavęs kariuomenės gretose, kaip pasakojama, primygtinai ragino Polieuktą „suplėšyti ediktą" ir taip pradėjo dramą, vėlesniais amžiais sužavėjusią Corneille'io teatrą. Šv. Merkurijus at-

sirado iš niekur ir po jo „mirties" galiausiai jam buvo priskirtas imperatoriaus Juliano nužudymas. Juos visus pranoko šv. Kasianas savąja legenda, kuri jį garsino dviem bažnyčioms, viena Imoloje, o kita Čadesli Korbete, Vusteršyro grafystėje. Jo kankinystės istorija pabrėžia moralą, kuris tinka visiems krikščionims mokytojams. Kasianas buvo griežtas mokyklos vadovas ir 250 m. jį plunksnomis mirtinai subadė mokiniai, daugiau nebegalėję pakęsti jo rūstybės.

Juo labiau Decijaus persekiojimas traukėsi, juo daugiau radosi pasakojimų apie heroizmą šio persekiojimo metais. Vis dėlto tarp legendų ir šūsnies to meto dokumentų mums iki šiol dar trūksta vienos esminės liudijimo dalies: pranešimo apie vieną kankinystės istoriją, kuris atsilaikytų prieš mokslininkų ir istorikų abejones. Iš 250 m. turime vieną seniai žinomą tekstą apie šią kankinystę, tačiau abejonės dėl jo ir toliau nepaliauja augti. Paskutinės Pionijo dienos, šio krikščionių Vyresniojo, rodo, kad jos turėjo vykti kultūra garsėjusiame Smirnos mieste, vasario pradžioje, veikiant Decijaus ediktui. Minėto teksto pats naujausias leidėjas nebuvo juo sužavėtas. Tuo tarpu Euzebijus savo „Istorijoje" Pionijo kankinystę susiejo su ankstesnio imperatoriaus Marko Aurelijaus valdymu: „atsižvelgiant į juridinio pagrindo neaiškumą, atrodo, neįmanoma nustatyti, kada Pionijas ir jo bendražygiai buvo sugauti." „Mūsų pamaldusis autorius", rašydamas prieš pat 300 metus ar tuoj po jų, galėjo ir „supainioti detales iš įvairių laikotarpių." Minėtasis „dokumentas, atrodo, primena vėlyvųjų cinikų diatribės groteskinę retoriką." Jam būdingas tasai smerkiantis neįtikinamumas, „tam tikra helenistinio romano atmosfera." Deja, tai ne kas kita, o „apsimetinėjimas".[32]

Ir vis dėlto nieko panašaus. Pionijo istorija yra įstabus miniatiūrinis eskizas viso to, ką mes jau apžvelgėme. Jeigu atidžiai išnagrinėta ši istorija mums atskleidžia besiformuojantį kankinį, jo idealus, jo požiūrius į pagonišką kultūrą, didįjį Smirnos miestą, šio miesto sofistus ir žydus. Pionijo istorija, be to, yra retas tekstinis iššūkis. Mūsų turimo graikiško teksto išlikęs rankraštis, kuris datuojamas ne anksčiau kaip XII a. po Kr. Šio teksto kolorito ir detalių teisingumą yra patvirtinusios ankstyvesnės jo versijos: armėniškas vertimas, kuris atliktas V a. ketvirtame dešimtmetyje; lotyniškas vertimas, kurio yra žinomi fragmentai, datuojami nuo VIII a.; ir slaviškas vertimas, kurį žinome iš XI a. pabaigos nuorašo. Krikščionys, kuriems minėtos kalbos buvo gimtosios kalbos, padarė viską, ką galėjo su graikišku originalu, kuris buvo kur kas ankstyvesnis nei mūsų turima išlikusi jo kopija. Šio teksto versijos didžia dalimi atitinka viena kitą, nors slaviškame vertime ir yra praleistos sudėtingesnės pastraipos. Armėniškoje versijoje siekta pažodiškumo ir kai kuriose vietose ji perteikė mūsų graikiško originalo prasmę kur kas aiškiau nei visi šio teksto vėlesni leidėjai. Vis dėlto nė vienas vertimas nesugebėjo pagauti graikiško miesto kultūros dvasios. Tuo tarpu Pionijo teismo detalės nušviečia didįjį III a. miestą, kuris buvo krikščionių ir kankinių vieta. Tos detalės sukuria ypatingą paveikslą, kuris atskleidžia šio miesto gyvenimą.

Pasakojimas prasideda vasarį, kai oras vis dar galėjo būti pakankamai šaltas,

kad sniegas išsilaikytų pakrantės mieste Smirnoje, dabartiniame Izmire. Kai Pionijas ir jo draugai žengė į miesto aikštę pro dvigubus šio miesto vartus, kolonadose, kaip mums pasakojama, grūste grūdosi šventinė minia: „graikai, žydai ir moterys“, – taip juos matė krikščionis autorius. Apie dvi savaites prieš jų akis vyko ilga drama – pasekmė Decijaus paskelbto edikto. Nors minėtu tekstu daug kartų ir buvo suabejota, tačiau pradinės scenos detalės jau gali būti prikeltos gyvenimui ir tatai padaryti leidžia pati vieta, jos liekanos bei armėniškasis vertimas.

III a. šeštame dešimtmetyje po neseniai įvykusio žemės drebėjimo buvo atstatyta Smirnos agora, – ji iš dalies yra pažįstama iš jos archeologinių tyrinėjimų.[33] Rytinėje ir vakarinėje aikštės pusėse rikiavosi kolonados, minimos krikščioniškame tekste. Dviaukščiai jų fasadai, sutvirtinti stulpais, driekėsi daugiau kaip 130 jardų, – tai buvo vėlyvojo helenistinio miesto turtingumo simbolis. Šiaurės vakariniame aikštės kampe stovėjo dviguba arka, šie įėjimo į miestą vartai, kurie, kaip dabar yra žinoma, buvo dedikuoti, valdant Gordianui. Per priešingoje aikštės pusėje buvusius vartus Pionijas įžengė į ją ir ėjo šiaurės link pro šalį kolonadų, kuriose grūdosi žmonės, už savęs palikdamas masyvią, pilioriais papuoštą baziliką. Ant vakarinės arkos kolonados stovėjo imperatoriaus Marko Aurelijaus ir jo žmonos – šių Smirnos atstatymo mecenatų, – biustai; pats pastatas buvo dedikuotas „dviem deivėms Nemezidėms, visiems dievams ir deivėms bei imperatoriams.“ Krikščionims tai nereiškė nieko gera. Jie būdavo vedami į šių Nemesidžių šventyklą, idant atliktų aukojimą ir suvalgytų pagoniškų atnašų mėsos. Šios šventyklos vieta kol kas nėra nustatyta, tačiau tekstas rodo, kad ji stovėjo aikštės pietinėje – neištirtoje – pusėje. Mūsų minimiems krikščionims neteko į šią šventyklą įžengti. Mat prieš juos suimant, Pionijas savo bendražygius sukaustė grandinėmis, „supintomis grandinėmis“, – skaitome graikiškame ir slaviškame vertimuose, „geležinėmis grandinėmis“, – skaitome painiame armėniškame vertime. Šios grandinės buvo tam tikras simbolis. Kai kareiviai surado Pioniją, jis bei jo draugai jau buvo susirišę ir laukė. Šiuo krikščioniško nuolankumo gestu jie pasidavė, būdami susipančioję savo pačių pasidarytomis grandinėmis. Šiuo atveju iš tiesų būta reto laimikio – grupė krikščionių, kurie nebuvo visiški savanoriai, tačiau kurie galiausiai buvo pasirengę atkakliai laikytis ir leistis vedami į kalėjimą.

Žinia apie šią dramą žaibo greičiu pasklido po šventines žmonių minias. Jie tekinomis atbėgo pamatyti šio smalsulį keliančio reginio, „graikai, žydai ir moterys“. Jie stumdėsi ir grūdosi, ši „neaprėpiama stebėtojų minia“, *immensus populus*, kurią panašiomis aplinkybėmis krikščionė Perpetua kartą paminėjo savo dienoraštyje. „Jie lipo ant *bathra* ir netgi ant *kibotia*, mėgindami pamatyti tai, kas vyksta.“ Šis sakinys sulaukė keisčiausių klaidingų vertimų, tačiau pirmasis paaukštinimas, ant kurio tie žmonės ropštėsi, atitinka įrašų liudijimus, o vertėjas į armėnų kalbą užfiksavo kitą žodžio prasmę.[34] *Bathra* yra laipteliai, papėdės ar suolai, įskaitant ir vietas atsisėsti, kurios buvo padarytos aplink statulos pagrindą. Kai vienas frigų miestas troško, kad Konstantinas į šį miestą žiūrėtų

rimtai, tai jo gyventojai jam priminė šio miesto forumą ir „statulas, pastatytas ankstesniems imperatoriams", bei vietas atsisėsti arba *bathra*, kurios buvo „visada pilnutėlės žmonių." Apie Smirnoje buvusias šias „vietas atsisėsti" mes sužinome ir iš įrašų, – viena šių vietų grupė buvo rezervuota miesto nešikams; jie taip vertino šį jų pagerbimą, kad netgi kiek įžūlokai kreipėsi į romėnų valdytoją, prašydami tai patvirtinti. Tuo tarpu *kibotia* turėtų reikšti „dėžes", ne „rinkimų dėžes", kaip kartą vertėjai išvertė šį žodį, bet „būdeles" ar „stogines", kaip šiuos žodžius buvo linkęs suvokti vertėjas į armėnų kalbą, įrangą, kurią paliko prekystalių savininkai ar Smirnos turgaus aikštės statytojai. Užsiropštusi ant paaukštinimų (būdelių ir suolų), šventinė minia spoksojo į pirmąjį dramos veiksmą. Jiems stebint, kas vyksta, mes liekame su prasidedančiomis problemomis: ar šiai nepaprastai istorijai, kuri nusitęsė per daugiau negu dvi savaites, galima kelti kokių nors reikalavimų, kad ji būtų tinkamai suprasta, ir ar ši istorija liečia Decijaus edikto metus?

IV

JOKS AUTORIUS nieko nekalba apie tai, kur Pionijas, krikščionių Vyresnysis, praleido savo ankstyvuosius metus. Jis įžengia į istoriją netoli Smirnos, tuo metu, kai čia pasninkavo ir meldėsi bei nuspėjo, kad jo laukia suėmimas, – tikriausiai vizijos dėka. Vėlesniais metais su jo asmeniu krikščionys siejo vieną maldą ir biografiją, tačiau nei toji malda, nei biografija nėra autentiški dalykai.[1] Viskas, ką žinome apie Pioniją, yra jo suėmimo ir mirties istorija.

Euzebijus žinojo vieną ilgą tekstą apie Pionijo kankinystę, pilną pamokslų ir teismų scenų bei nuo tikėjimo atkritusių brolių vainojimo, kas vis dėlto šį tekstą skiria nuo mūsų turimos versijos. Tą tekstą Euzebijus sieja su Marko Aurelijaus valdymo metais, o mūsų turimame tekste konstatuojama, jog imperatoriumi buvęs Decijus, o kankinystė įvykusi 250 m., vasario ir kovo mėnesiais. Ši data nurodoma teksto pradžioje ir pasakojimo pabaigoje, o vienoje vietoje vardijami tikslūs imperatoriaus titulai, teisingai pridedant Trajano vardą. Kiti pasakojimai apie kankinystes klaidingai save datuoja imperatoriaus valdymo metais ir nė vienas jų nepateikia tokių smulkių vardo bei titulo detalių. Šio datavimo nuosekliai laikomasi – kad ir trumpomis nuorodomis į laiką. Jei nebūtų Euzebijaus, nekiltų jokios problemos, tačiau jis įvykį matė iš arti ir sakosi žinojęs vieną tekstą, kuris buvo tos pačios formos, kaip ir tas, kurį turime mes. Kartais Euzebijaus nurodytai ankstyvai kankinystės datai pritariama; dažniau jo nurodyta data tik susilpnindavo tikėjimą alternatyvia data. Ši problema dabar gali būti išspręsta, jei atkreipsime dėmesį į asmenybes, kurios minimos tekste.

Pionijas ir jo likimo broliai kaliniai buvo suimti grupės pagonių, kuriems vadovavo Polemonas, vienos šventyklos Smirnoje tarnautojas. „Be abejo, jūs žinote imperatoriaus ediktą, – kalbėjo Polemonas, – ir kaip jis įsako jums auko-

ti dievams aukas". „Mes žinome Dievo ediktus, – atsakė Pionijas, – kuriais Jis įsako mums garbinti Jį vieną". Marko [Aurelijaus] valdymo metais tiktai vienas vėlyvas, literatūrinis šaltinis mini persekiojimą paskelbusį ediktą, kurį išleidęs šis imperatorius. Bet tai nepatikimas šaltinis, – vienintelis itin gerai žinomas ediktas yra Decijaus ediktas. Polemonas buvo garsus vardas imperinėje Smirnoje ir šis minėtasis Polemonas labai tiksliai atitinka vieną iš vietinių įgaliotinių, kuris prižiūrėjo, kaip vykdomas ediktas, – narį „keturių ar penkių žmonių" grupių, kurios, kaip pažymima Kiprijono laiškuose, tuo laikotarpiu veikė Kartaginoje. II ir III amžiais ant Smirnos monetų miestas ir jo šventyklos buvo pagerbiami kaip „triskart pašventinti (*neocorate*)" ir iš trijų taip pagerbtų šventyklų viena buvo ta, kurioje tarnavo Polemonas, – šventykla su dviem deivėmis Nemezidėmis, skirta senajam kultui Smirnoje.[2] Savaime suprantama, miestas išsirinko viršesnįjį „šventyklos prižiūrėtoją", arba *neokoros*, kaip vieną iš įgaliotinių, kuris turėjo rūpintis, kad būtų atliekamas aukojimas vietiniams miesto dievams.

Kai Pionijas buvo suimtas, jis bendravo su moterų draugija. Kurį laiką jį lankė viena beglobė krikščionė mergaitė vergė, ir nors ankstyvasis teksto vertėjas į armėnų kalbą praleido beveik visas scenas, kuriose ji minima, ši krikščionė Sabina tapo dar vienu jaudinamu reginiu šventiškoms Smirnos minioms. Kaip Pionijas ir jo draugai, ji išsipuošė grandinėmis ir nusekė paskui savo suėmėjus į pagrindinę Smirnos miesto aikštę. Šie jos pačios pasirinkti pančiai buvo simbolis pasyvaus krikščioniško klusnumo. „Tik pažiūrėkite, kaip ji įsikibusi į jį, – šaukė minia, – tarsi dar nebūtų atjunkyta." Sabinai nenusileidus, magistratai užsipuolė ją su tuo dažnu grasinimu, kurį jie mesdavo krikščionių herojėms moterims, – priverstiniu atokvėpiu miesto viešnamyje.[3]

Kai Sabina pirmą kartą susitiko su Pioniju, ji sakė besislapstanti. Ji esanti mergaitė vergė, kaip pati tvirtino, tačiau buvo surišta ir išvaryta į kalnus savo šeimininkės, „nesutramdomos" Politos, kuri norėjusi iškratyti iš jos tikėjimą. Krikščionys paėmė Sabiną pas save: „Didžiulė pastanga buvo daroma, – jie kalbėjo, – kad ji būtų išlaisvinta nuo Politos ir jos pančių."

Polita yra vardas, su savimi nešąs naują ir intriguojančią istoriją. Tolyn į šiaurės rytus nuo Smirnos, slėniuose esti mažesnis kaimelis Apolonis, buvusi Makedonijos karių kolonija, įkurta netoli dabartinio Palamuto. Tame kaimelyje neseniai buvo aptiktas įrašas, bylojantis apie kažkokį Eutichianą, Flavijos Politos prekybos agentą. Būdama romėnų piliečio žmona, ji įsigijo žemės netoli Apolonio. Ši Flavija Polita, romėnų matrona, nėra visai nežinoma. Ji buvo ištekėjusi už Manilijaus Fusko, būsimo Azijos valdytojo, kuris, kol tarnavo provincijoje, puikiausiai galėjo nusipirkti šią žemę, turbūt apie 210 m. Jo genealoginės šaknys – negalutinėmis žiniomis – veda į Ispaniją ir jis yra žinomas kaip senatorius su tvirtomis pažiūromis.[4]

Jei grįžtume į Romą, turėtume pažymėti, kad Manilijus ir čia jau tarnavo kaip vienas iš Romos „penkiolikos vyrų" kolegijos narys, turėjęs valdžią spręsti apie naujuosius svetimus kultus bei kontroliavęs Sibilių knygų naudojimą.

203/4 m. Manilijus minimas kaip tų knygų žinovas. Tie metai nebuvo visiškai tušti. Jau buvo paskelbtas kitas „šimtmečio žaidynių" turas, Romos septynetas, – su įprasta naujojo amžiaus retorika. „Penkiolika vyrų" buvo pačiame įvykių sūkuryje, net jeigu tik kaip Sibilių knygų konsultantai. Remiantis įrašais dar galima atsekti, kaip šis „nesutramdomos Politos" vyras pasakė kalbą Senatui. Su užsidegimu jis ėmėsi įprastų temų: pagonių Sibilė, metų eiga bei žaidynių datos nustatymas. „Imperijos saugumo ir jos amžinumo vardan, – kalbėjo jis Senatui, – jūs turite lankyti švenčiausias šventyklas, atlikti visas deramas apeigas ir atiduoti pagarbą nemirtingiems dievams, idant jiems atsilygintumėte ir išreikštumėte padėką, kad nemirtingi dievai perduotų ateities kartoms tai, ką mūsų protėviai sukūrė ir visa, ką jie patys padovanojo mūsų protėviams, o taip pat ir mūsų laikams."[5] Šis klasikinis argumentas, gynęs pagoniškas apeigas, nepaliko jokios vietos naujam krikščionių tikėjimui.

Manilijus galėjo remtis savo žmonos pagalba. Šimtmečio žaidynių metu buvo toks paprotys, kad 110 romėnų matronų, kiekviena vis kitais metais – ir taip per visą šimtmetį – koptų į Kapitolijų ir pasimelstų Junonai, santuokos deivei. Visų pirma ėjo Flavija Polita, kaip reikalavo tos tradicijos, pagal kurias ji buvo ištekėjusi. Ji turėjo atsiklaupti ant kelių ir melsti Junoną prašydama, kad ši palaikytų Senatą ir tautą, siųstų gerovę ir saugumą valstybei bei rūpintųsi romėnų legionais.[6] Taigi Polita nebuvo tokia jau „nesutramdoma" namų ponia. Ji dalyvavo procesijoje didžiausios romėnų kulto šventės metu III a. pradžioje, auksiniu jos vyro gyvenimo momentu.

Į Aziją Flavija Polita įžengė ne tik įsigydama čia žemės. Jos vardas neseniai buvo atrastas Sarduose, įrašuose Marmuro kieme, viename drąsiausių įmantrios formos pastatų, iškilusių provincijoje. Dedikuotas 211/2 m., šis ekstravagantiškas kiemas vedė į gimnaziją ir gretutinį masažo kambarį, kurio sienos buvo paauksuotos už miesto lėšas, kartu su pinigine parama, gauta iš Flavijos Politos bei jos bendramintės romėnų konsulo žmonos. Ši jos bendrė aukotoja buvo ponia iš aukščiausio romėnų sluoksnio, vėliau jos mauzoliejus ir sarkofagas iškilo virš centrinės garbinimo vietos Sarduose, – juose buvo pavaizduota jos geradarystės scena.[7] Pionijų lydėjusi mergaitė turėjo tarnauti kaip vergė šios giminės namuose, galimas daiktas, pačios Flavijos Politos namuose, o jei ne jos, tai jos dukters namuose. Turime tik katakombinės krikščionybės užuominą iš maždaug III a. penkto dešimtmečio, apie vergę mergaitę, kuri buvo išvaryta iš Politos namų visam laikui. Tad nekeista, kad krikščionys pamokė šią mergaitę slėpti savo tapatybę ir pasivadinti „Teodota", t. y. „Dievo dovanota". Mat už šeimos, tokios kaip Politos šeima, driekėsi ištisa grandinė pažįstamų iš romėnų aukštuomenės sluoksnio, kurie galėjo pakreipti teisingumo kryptį taip, kad bendro intereso atvejais užstotų vienas kitą ir padėtų vienas kitam srities valdytojo akivaizdoje. Bėgliai vergai, tokie kaip Sabina, niekad negalėjo jaustis apsaugoti nuo jų įtakos galios.

„Lankykite švenčiausias šventyklas, kad nemirtingieji dievai galėtų perduoti ateities kartoms tai, ką mūsų protėviai sukūrė [...]"; ši iškalbinga frazė Pionijo

mirties datą visam laikui atsieja nuo Marko Aurelijaus valdymo metų. Polita ir jos įsigyta nuosavybė Azijoje yra faktai, priklausantys III amžiui ir sutampantys su Decijaus valdymo metais. Čia svarbūs ir kiti dalykai. Mergaitė Sabina papildo sąrašą tų krikščionių vergų, kurie tarnavo pagonių namuose. Kaip keli kiti jos amžininkai krikščionys, gyvenę Tembrio slėnyje Frigijoje, ji tarnavo vieno romėno savininko dvare, kol galop šią savo tarnystę pakeitė į naują tapatybę, atsiradusią tada, kai susitiko su Pioniju, krikščionių Vyresniuoju.[8]

Kai Pionijas buvo vedamas į aikštę, sargybiniai bandė priversti jį atlikti aukojimą, tačiau nesėkmingai, ir, užuot toliau vedę, nusiuntė jį į kalėjimą. Praėjus kelioms dienoms, jiems pavyko vyskupą, buvusį su Pioniju, priversti nusižengti savo tikėjimui. Tuoj po to jie grįžo ir dabar jau Pioniją nutempė prie dviejų deivių Nemezidžių altoriaus: „šeši kareiviai turėjo nešti jį galva priekin, niekaip nepriverte jo liautis spardžius savo keliais jiems į pašones, jie suvaldė jį savo rankomis ir kojomis." Priešais altorių Pionijas išvydo gėdingai palinkusį savo vyskupą, garbinantį dievus. Jis taip pat pamatė „kažkokį Rufiną, stovintį šalia, vieną iš tų, kuris buvo puikiai įvaldęs retorikos meną." Liaukis, Pionijau, šis tarė: nenorėk būti toks tuščiagarbis. „Ar tai toks tavo retorikos menas?" „Ar to moko tavo knygos?" – atsakė Pionijas. Jis atsikirto Rufinui, paminėdamas herojus iš šio pagoniško mokymosi, – tokius daug kentėjusius vyrus kaip Sokratas ir taip dorus, jo manymu, kaip kad doras buvo senasis Aristeidas, kuris „praktikavo filosofiją, teisę ir atkakliai siekė savo tikslų."[9] Tiek apie Rufino knygines studijas. Jo studijuoti tekstai turėjo jį išmokyti, kad bekompromisinė kankinio laikysena nebuvo tuščias noras pasirodyti.

Tad kas gi buvo tasai Rufinas? Smirnos monetose yra iškalti vardai tuo metu valdžiusio miesto magistrato, arba „karvedžio", ant jų Rufino vardas su protarpiais pasirodo pradedant Pijaus valdymo (138–161) metais ir baigiant Gordiano III valdymo (238–244) metais.[10] Iš pradžių jis įvardytas kaip tiesiog Rufinas; paskui, pradedant maždaug 200 metais, – kaip Klaudijus Rufinas; po to 208 metais kaip „Klaudijus Rufinas sofistas"; nuo III a. trečio dešimtmečio – tylos tarpas, paskui galiausiai pasirodo „Rufinas sofistas", daugiausia dešimt metų prieš Pionijo suėmimą. Alternatyvos, kaip tai paaiškinti, yra kelios ir jos akivaizdžios, bet geriausia šiuos vyrus grupuoti į du asmenis: galimas daiktas, tėvą ir sūnų. Iš Pradžių buvo tiesiog Rufinas, paskui „Klaudijus Rufinas sofistas", kuris galėjo būti gimęs apie 180 m. ir buvo gyvas iki 250 metų, kai susitiko su Pioniju prie altoriaus.

Tų asmenų kaita patraukia dėmesį ir tampa pagrindiniu argumentu kalbant apie miesto kultūrą imperijos klestėjimo metais. Rufinas, anksčiau buvęs miesto karvedžiu, buvo dar ir sofistas, viešo kalbėjimo ir gerai išlavintos retorikos meistras tuo amžiumi, kuris vis dar aukštai vertino abu šiuos dalykus. Ant savo vietinių monetų graikų miestai dažnai iškaldavo vardus kasmetinių magistratų, o tarp pastarųjų randame ir vardus daugelio sofistų. Tai rodo, jog sofistai savo turtus skirdavo savo bendrapiliečių naudai. Tik viename mieste, Smirnoje, šie valdžios pareigūnais tarnavę literatūros žmonės savo monetų

įrašuose iš tiesų prisistatė kaip „sofistai"[11]. Smirna buvo miestas, kuris „sofistų mūzoms aukojo daugiau nei bet kuris kitas miestas." Šis miestas – tikras sofistų lizdas, pilnas knygų ir bibliotekų, kuriame kultūringi žmonės diskutavo matematikos ir Platono filosofijos temomis bei keitėsi klasikiniais pripažintais tekstais, susirinkę aplink miesto Muziejų.[12] Serija garsių vardų, iškaltų ant monetų, Rufiną sieja su tais oratoriais ir skaitovais, kurie praeityje tarnavo Smirnai kaip miesto magistratai. Jau II a. viduryje vieno ir to paties žmogaus perrinkimas į tą pačią miesto pareigybę nebuvo neįprastas dalykas. Tarnavęs miestui ištisus penkiasdešimt metų, Klaudijus Rufinas iškilo iki didžiųjų viešųjų figūrų savo miesto istorijoje.[13]

Yra žinoma, jog Rufinas iš Smirnos – II a. paskutinio dešimtmečio pabaigoje – mokė kylančią žvaigždę iš jaunųjų graikų sofistų, tačiau, kaip pasakojama, pastarasis išgarsėjęs „labiau įžūlumu, nei sėkminga veikla."[14] Šis pasakojimas galėjo būti parašytas ir dėl piktų ketinimų, tačiau jis, labiausiai tikėtina, nurodo į pirmąjį Rufiną, mažiau žinomą sofistą. Jaunesniojo Klaudijaus Rufino atveju galima ir šį tą daugiau pasakyti. Vienoje iš monetų su šiuo vyru, nukaltoje tarp 198 ir 211 metų, imperatorius ir jo įpėdiniai vaizduojami sėdintys soste, savo ištiestose rankose laikantys ritinį. Įrašas monetoje paaiškina šios scenos prasmę.[15] Kažkurio metu – po 198 m. ir prieš ar apie 211 m. – Smirnos žmonės bendrai nutarę siuntė pasiuntinius į Romą, pas imperatorius pasitarti dėl Rufino. Būdamas pripažintas sofistas, jis buvo atleistas nuo visų vietinių pareigų ir mokesčių. Galimas daiktas, po to jis buvo imtas vadinti sofistu, turinčiu „išskirtinį išsilavinimą", – vienu mažo uždaro itin apsišvietusių mokytojų rato nariu, kuris mėgavosi šiuo išskirtinumu kaip imperatorių asmeninio palankumo gestu. Jei ne, Smirnos taryba būtų jį paskelbusi sofistu, vienu iš kelių, atleistu nuo mokesčių, – tokiems imperatoriai leido egzistuoti kiekviename mieste. Kad ir kokia būtų buvusi Rufinui suteikta privilegija, ji neleido jam dykinėti. Smirnos žmonės pritaikė „savanorišką prievartą" ir savąjį sofistą įtraukė į sandorį, kurio jis negalėjo atsisakyti. Jis turėjo imti tarnauti kaip miesto karvedys, ir bendrai nutarę Smirnos žmonės vyko į Romą prašyti palaikyti Rufiną, kad šis „savanoriškas" sandoris nepakenktų jo turimoms bendroms privilegijoms, atleidusioms jį nuo vietos mokesčių ir prievolės. Imperatoriai tam neprieštaravo. Rufinas, jie sakė, buvo išskirtas dėl savosios *paideia*, arba kultūros, ir turėjo įsipareigoti tarnauti miesto gyventojams „iš meilės savo gimtajam miestui". Rufino privilegija buvo neliečiama.

Scena ant monetos su Rufino atvaizdu priklauso šiam kontekstui, net jei miesto pasiuntinių motyvai galėjo ir nebūti visai švarūs. Vėliau Rufiną randame dar kartą paminėtą kaip „miesto karvedį". Šios scenos detalės papildomai įprasmina scenas Smirnos turgaus aikštėje. „Nenorėk būti tuščiagarbis", tarė sofistas Rufinas, laikantis tikėtinesnio aiškinimo, tuo metu bemaž septyniasdešimties metų vyras. Jo išsilavinimą ir garbės jausmą labai vertino ciesoriai. Jo iškeltas tikrų vertybių idealas tapo pamatu tiek einant viešą tarnybą, tiek plojant teatre ir rengiant laukinių žvėrių pasirodymus, tiek stiprinant magistratų pareigos jausmą ar aukojant asmenines lėšas miesto pastatams statyti. Būti pa-

smerktam mirti dėl užsispyrimo, viešai atmetus dievus, reiškė paneigimą tokių vertybių, – teatrališką pataikavimą savo įgeidžiams. Tačiau Pionijas irgi buvo Vyresnysis, daręs ne mažesnį įspūdį savo meistrišku gebėjimu pasitelkti knygines nuorodas, nors ir iš gruboka graikų kalba perteikto Izaijo, Barucho ir Mato tektų. Be to, ir viešai jis mokėjęs kalbėti įtikinamai, verdamas citatas tarsi karoliukus greta kasdienių pavyzdžių bei moralinio elgesio demaskavimo. Rufinas tarnavo Smirnai, vedamas „šlovės troškimo" ir „meilės savo gimtajam miestui"; tačiau šie tipingi motyvai buvo ne kas kita, o „tuščiagarbystė", krikščionių Vyresniojo manymu.[16]

Taigi „nesutramdomoji" Polita ir sofistas Rufinas nebuvo Marko Aurelijaus laikų žmonės. Taip pat nebuvo ir valdytojas, kuris galiausiai paskelbė nuosprendį Pionijui. Šis valdytojas yra minimas viename įraše, rastame Eleusine, kurio tikslus datavimas yra neaiškus, tačiau kurio raidžių įrėžos, kaip manoma, yra III a. stiliaus.[17] Kitas miesto didžiūnas yra dar įdomesnė figūra. Kai Pionijas atsisakė daryti kompromisą, jam pagrasino, kaip pasakoja visos trys versijos, kažkoks „Terencijus", laukinių žvėrių pasirodymams vadovavęs pareigūnas. Kaip reikalavo praeities tvarka, jis turėjo turėti Asiarcho titulą ir ant Smirnos monetų, nukaltų III a. penktame dešimtmetyje, kaip tik ir randame tokią figūrą – „Marką Tercijų Aziarchą", irgi ėjusį Smirnos karvedžio pareigas.[18] Taigi Tercijus, bet ne Terencijus: šie vardai galėjo būti lengvai supainioti, ypač dėl to, kad Terencijus ką tik atskirai buvo paminėtas pasakojime. Graikiško teksto vertimuose jau visur yra vardas „Terencijus" ir jei tai klaida, ji buvo gan anksti padaryta.

Dar vieną paskutinįjį asmenį galime apibūdinti kur kas tiksliau. Kaip pasakoja graikiškasis tekstas, kalėjime Pionijas sutikęs „kažkokią Makedoniją, moterį iš Karinės". Jei fiktyvūs tekstai, panašiai kaip dailės kūrinių klastotės, išsiduoda tokie esą savo smulkesnėmis detalėmis, tai ši Makedonija, priešingai, yra įrodymas, jog Pionijo istorija nėra „nei vėlyva, nei aiškiai pagražinta". Makedonija ir Karinė yra vardai, turintys ilgą istoriją, kurioje kai kas nauja, tačiau kurioje nėra jokių „miglotumo" ar apsimetinėjimo ženklų.[19] Įrašai, neseniai rasti teritorijoje, plytinčioje į Hermio slėnio gilumą, padeda nustatyti vietą, kurioje gyveno karenitai, – viename iš kaimų, kuris buvo įsikūręs ruože tarp Smirnos ir Sardų asizinių rajonų. Makedonija buvo vardas, tinkamai parinktas tokiai vietovei. Mat šiuose kaimuose gyveno persikėlėliai iš makedonų giminės, pirmą kartą įkurdinti Aleksandro Didžiojo ir jo įpėdinių netoli karinių kolonijų, kurių padedami ankstesni valdytojai gynė Lidiją. Pagal kilmę būdami makedonais, šie gyventojai siekė išsaugoti savąją praeitį iškaldami savo vardus, savo drabužius ir herbus ant savo monetų. Toji ponia Makedonija yra tinkamai pavadinta vardu, nurodančiu jos tolimą tėvynę; be to, ji taip pat įtikinamai įrodo, jog krikščionys nebuvo grąžinami atgal į savo gimtuosius miestus, kad čia būtų paaukoti. Karinė, kaip dabar mums yra žinoma, buvo įsikūrusi Sardų asiziniame rajone, o Makedonija buvo įkalinta ir išmėginama Smirnoje. 250 m. krikščionys būdavo teisiami ten, kur buvo sugauti.

Būtent šie asmenys mums leidžia pažinti kankinystės, datuojamos 250 m., detales ir atmesti Euzebijaus požiūrį. Galimas daiktas, Pionijas laikė kalėjime savo mirties kartu su kitais kankiniais, Mapaliku iš Kartaginos ir Egipto krikščionimis, kurių kankinystę Kiprijono ir Dionisijo laiškai datuoja minėtų metų žiemos pabaiga ir pavasariu.[20] Pionijo kankinystės istorija užpildo tą tuščią tarpą, Decijaus edikto išleidimo metais, ir konkuruoja su Kiprijono laiškais kaip vienu galimu įvykių pažinimo šaltiniu. Pionijo pasakojime įvykiai aprašomi taip detaliai, kad šio pasakojimo kilmė tampa intriguojančiu klausimu. Visi mūsų turimi tekstai – armėnų, slavų, lotynų ir graikų kalbomis – prasideda nuoroda į „kompoziciją", kurią patsai Pionijas paliko po savęs. Sakoma, jog ši „kompozicija" yra tikras istorinis pasakojimas, parašytas kaip „patarimas" broliams krikščionims, turėjęs jiems priminti Pionijo mokymą.

Išgalvoti prologai ir autorystės grandinė kitus pasakojimus apie kankinystę pavertė problemiškais taip, jog nė vienu jų negalime kliautis. Polieukto legenda, sukurta 250 m., yra pamokomas perspėjimas. Tekste skelbiama, jog jis parašytas remiantis kopija, gauta iš vieno artimo bičiulio krikščionio, Polieukto valdymo metais, tačiau šis istorinis pasakojimas nuo pradžios iki galo tėra gryniausias prasimanymas.[21] Neišsemiami krikščionių gabumai kurti klastotes greitai patenkino poreikį pasakojimų, pasakojusių apie jų kankinių „paskutiniąsias dienas". Tačiau ir patys kankiniai nesėdėjo tylūs, – kalėjimo nešvarumai ir tamsa nenumušė krikščionių noro rašyti savo bičiuliams ir broliams. Pauliaus ir Ignoto laiškai iš kalėjimo yra vieninteliai geriausiai žinomi kūriniai, parašyti suimtųjų krikščionių. Palyginti su šiais laiškais, esama mažesnės vertės perlų, išsaugotų tarp Kiprijono laiškų bei siuntinėtų ten ir atgal nuodėmklausių Romoje ar tų, kurie sėdėjo Kartaginos vienutėse. Laukdama savosios kankinio mirties Kartaginoje, Perpetua rašė kalėjimo dienoraštį graikiškai.[22] Tą patį darė ir jos kalėjimo bendras Saturas, būsimosioms kartoms užrašęs savo regėtąsias vizijas. Jų raštų redaktorius neiškraipė asmeninio jų stiliaus ir tikslių detalių, kurios atspindėjo skirtingus jų talentus. Suprantama, šie dienoraščiai galėjo išlikti tik gerų bičiulių rūpesčio dėka. Radosi ir trečioji teksto dalis, kurioje įvairūs šaltiniai buvo sudėti į vieną ir pridėtos mirties aprašymo scenos, – tai, ko joks kankinys negalėjo užrašyti.

Praėjus keleriems metams po Pionijo mirties, vykstant 258/9 m. persekiojimui, apie kankinystę buvo parašyti du vaizdingi tekstai, atskleidžiantys būdus, kuriais kankiniai ir jų bičiuliai suvienijo savo pastangas.[23] Sukurti Šiaurės Afrikoje, tie tekstai yra ypatingi dokumentai, ir iš jų dviejų pasakojimų pasakojimas apie Montaną, Luciją ir Flavianą turi daugiausia variantų. Šis pasakojimas prasideda tuo, kad pristato save kaip pačių kankinių laišką, parašytą tada, kai šie laukė mirties kalėjime. Pasakojimai yra išsamūs, o vizijos aprašytos su smulkiomis detalėmis, būdingomis šiai vietai. Paulius ar Perpetua galėjo rašyti kalėjime, čia taip pat galėjo rašyti ir šie trys Afrikos kankiniai. Jie rašė, skelbdami tikrąjį kankinių idealą: jų brolių krikščionių santarvę ir gyvenimą be susipriešinimų „meilės saituose". Kad ir kaip būtų, jų papasakota istorija ir jų re-

gėtos vizijos atskleidžia, kokie sunkiai pasiekiami šie idealai turėjo būti, netgi tarp pačių kankinių.

Po kurio laiko du iš minėtų kalinių buvo nužudyti ir tik Flavianas liko gyvas. Tekste tuo tarpu įvyksta naujas ir būdingas posūkis. Pareiškiama, jog tą kūrinį parašė vienas Flavijano bičiulis, kuris tiksliai vadovavosi kankinio nurodymais. Bičiulis užrašė vizijas ir įvykius, kuriuos Flavijanas panoro perduoti per dvi likusias dienas tarp jo bendražygių kankinystės ir savo mirties. Atėjus egzekucijos metui, „mes stovėjome tenai jam iš šalies", rašė bičiulis, pabrėždamas savo paties kredencialus, „iš arti jungėmės prie jo, laikydamiesi jo taip, tarsi mūsų rankos liestųsi su jo rankomis, reikšdami pagarbą kankiniui ir meilę tokiam artimam bičiuliui." Joks kitas tekstas jame aprašomos kankinystės istorijos taip rūpestingai neperskiria į dvi atskirais šaltiniais paremtas dalis ir nepaaiškina skirtingos tų šaltinių kilmės, kaip šis. Idant ją perteiktų, lotyniškas dviejų dalių stilius atpažįstamai skiriasi. Kankinių laiškui, rašytam kalėjime, būdingas silpnesnis sintaksės valdymas ir menkesnis gebėjimas sudaryti šalutinius dalyvio sakinius. Flavijano „artimas bičiulis" savo šalutinius sakinius irgi jungė ganėtinai griozdiškai, tačiau nevengė vieno kito drąsesnio retorinio brūkštelėjimo ir akivaizdžiai buvo žmogus, turėjęs tam tikrą išsilavinimą. Jis įdomiai papildo būrį krikščionių, turėjusių statusą ir talentą bei gyvenusių III a. šeštame dešimtmetyje. Vėliau savo gyvenime kankiniai, panašiai kaip dailininkai meistrai, rado kelis atkaklius sekėjus: Flavijano pasakojimų sudarytojas – vienas tokių entuziastingiausių sekėjų Bažnyčios istorijoje.

Tais pačiais metais jis varžėsi su kitu „geriausiu bičiuliu", irgi rašiusiu romėnų valdomoje Afrikoje, turėjusiu ne mažesnės drąsos imti pasakoti pasakojimą. „Kaip anksčiau visad būta", jis bylojo apie ypač artimą ryšį su dviem kankiniais, Marijanu ir Jokūbu. Jis ištikimai lydėjo juos jų triumfo kelyje į mirtį. Jis buvo greta, kai kareiviai juos suėmė; jis lydėjo kankinius jų kelionėse iš kalėjimo į kalėjimą, nes magistratai perdavė juos prefektui, o prefektas tardė pakartotinai turėdamas viltį, jog šie išduos savo tikėjimą. Kaip Flavijano „pats geriausias draugas", jis skelbėsi autentiškai ir artimai pažinęs jo aprašomą dalyką. Jie „buvo arti manęs", jis pabrėžtinai teigė, „visiškai sujungti ne vien bendros religijos ir sakramento, bet ir artumo, atsiradusio iš bendro gyvenimo ir mūsų prisirišimo prie namų." Kadangi buvo parašyta galybė fiktyvių kūrinių, minimas autorius turėjo paneigti, kad jo kūrinys toksai nesąs. Autorius skelbėsi, jog esąs ne tik artimas draugas, bet ir toks draugas, kuris niekad nesikivirčijo: „Kas gi galėtų abejoti, kokį bendrą gyvenimą gyvenome taikos metais, – prasidėjęs vienas persekiojimo etapas užtiko mus gyvenančius nesuskaidytoje meilėje?" Iškalbinga tai, jog šis tvirtinimas išvis buvo užrašytas: nors ir suimtas, pats autorius nebuvo nukankintas, galbūt dėl to, kad nebuvo klero atstovas, o gal dėl to, kad turėjo tam tikrą statusą, kas ir lėmė, jog jam buvo paskirta menkesnė bausmė.

Panašiai kaip Flavijano bičiulis, šis „slaptas šaltinis" buvo žmogus su aukšta literatūrine kultūra, tik dar didesne. Kaip paties Kiprijono literatūrinės bio-

grafijos autorius Pionijas, šie autoriai mums gali daug papasakoti apie socialinę situaciją III a. Afrikos visuomenėje, kuriai galėjo vadovauti ir krikščionys. Kai jų draugai ėjo pasitikti mirtį, jiems pašlovinti jie pasitelkė savo literatūrinius talentus. Kalėjime uždaryti krikščionys noriai rašė broliams krikščionims; anapus kalėjimo sienų buvę bičiuliai jų dienoraščius pavertė į nuoseklų pasakojimą. Kodėl gi negalėjo 250 metais pasakojimas apie Pionijo kankinystę, kaip jame sakoma, rastis iš panašaus derinio?

Pagrindinį tekstą sudaro kelių skirtingų tipų medžiaga. Nuoseklus naratyvas yra suskaidytas į dalis: dvi išraiškingas kalbas, pasakytas Pionijo; du dialogus tarp krikščionių ir pagonių pareigūnų; kelis stebinčios minios komentarus ir idealizuotas scenas su paskutiniais Pionijo žodžiais bei jo mirtimi. Naratyve aptinkamos tikslios detalės aiškiai įrodė, jog tai Pionijo amžininko parašytas kūrinys, nors dukart imama pasakoti pirmojo asmens daugiskaita, tarsi įvykius aprašinėtų patys kankiniai.[24] Kai vienas žiūrovas tyčiojosi iš „mažojo vyruko", kuris, atrodo, buvo pasirengęs aukai, tai „omenyje jis turėjo Asklepiadą, kuris buvo kartu su mumis", – byloja tekstas. Įvardis „mes" čia nėra redaktoriaus pavartotas bendras terminas, įvardijęs „mus krikščionis" apskritai. Šis įvardis įvardija pačius kankinius, šioje pasakojimo vietoje galime daryti išvadą, jog jis nurodo tiktai Sabiną ir Pioniją. Ar Sabinas, kitas „geriausias draugas", buvo tas žmogus, kuris, galimas daiktas, mūsų turimą tekstą išsaugojo ateities kartoms? Pačiame tekste tvirtinama, jog tekstas yra Pionijo kompozicija, – šiuo atveju galime dabar tuo pagrįstai tikėti.

Tačiau kas yra Pionijo kalbų šaltinis? Pirmasis tų kalbų šaltinis išliko nevisas: „Pionijas pasakė tai ir dar daugiau", byloja tekstas. Antrasis, radęsis kalėjime, yra ugningas pamokslas; abiejose kalbose, kaip vėliau matysime, pilna tikslių detalių, tad jos negali būti vėliau parašytas beletristinis kūrinys, kuo taip dažnai buvo įtariamos esant. Taigi jų kilmė gali sietis tik su pačiu Pioniju ir jo „kompozicija". Pastaroji mums pateikia aiškią nuorodą į tų šaltinių kilmę. Pionijas ir jo draugai noriai leidosi įkalinami Smirnoje, – tai priėmė kaip progą „besišnekant pasvarstyti ir melstis dieną naktį". Žodis, kuriuo jie įvardijo kalbėjimąsi svarstant, buvo *philologein*, – tai žodis, kurį tik ir galėjo užrašyti talentingo sofisto plunksna ir kuris nesutinkamas niekur kitur ankstyvojoje krikščioniškoje raštijoje. Tai buvo žodis, liudijęs rašto kultūros išmanymą ir gebėjimą vesti literatūrinę diskusiją, žodis, ganėtinai įprastas daugelyje įrašų Smirnoje: savo kalėjimą Pionijas pavertė tikru varžovu miesto literatūros muziejui.[25] Kalėjimų tamsoje sėdėdami, krikščionys neleido laiko veltui. Nuodėmklausiai Romoje pasakojo Kiprijonui, kaip jie studijavo savo Bibliją, o paskui šią mintį įrodė, pacitavę ištraukas apie kankinystę. Įrodymas apie tai, kad kalėjime buvo mokomasi, iki šiol yra išlikęs aiškiai užrašytas viename Biblijos manuskripte.[26] Esteros knygos rankraštyje nurodoma jo nepaprasta kilmė: „Nurašytas ir pataisytas nuo Origeno „Heksaplos", – rašoma teksto prieraše, – su paties Origeno pataisymais. Nuodėmklausys Antoninas palygino. Aš, Pamfilas, pataisiau ritinėlį kalėjime." Pamfilas buvo ištikimas Origeno

mokinys ir, kol laukė mirties Cezarėjos kalėjime, jis užsiėmė menu, kurio išmoko iš savo mokytojo, – Biblijos studijomis. Pamfilas darbavosi prie Šv. Rašto, o kaliniai, tokie kaip Perpetua, rašė dienoraščius. Pionijas gi užsiiminėjo kalėjimo „filologija" ir kaip šios praktikos dalį užrašė savo kalbas bei istoriją apie savąjį patekimą į nelaisvę.

Tačiau iš kur sužinome apie jo teismą ir mirtį? Pionijas buvo dukart apklausiamas, o jo pirmasis teismas yra aprašytas trumpo dialogo stiliumi: „notaras", čia pastebima, „viską užsirašė". Jei Pionijui ar jo redaktoriui būtų prireikę kokio nors teismo aprašymo, vienas jau egzistavo – protokolas pagonio rankose. Tačiau kiti krikščionys citavo savo teismų kalbas iš atminties ir imitavo šią trumpą oficialią formą; detales iš savo apklausos pateikia ir vyskupas Dionisijas, viename laiške, kuris neparemtas jokiais rašytiniais dokumentais.[27] Šis pirmasis teismo procesas paskui tik ir galėjo tapti pagrindu paties Pionijo „kompozicijai". Antrojo teismo metu „paskirti pareigūnai", kaip vėlgi pastebima, turėjo užrašyti visas detales, – tai pirma aiški aliuzija į stenografiją, kurią naudojo teismo sekretoriai graikiškame mieste.[28] Kaip mums yra žinoma, Smirnos archyvai ir teisiniai dokumentai buvo saugomi garsiajame miesto muziejuje. Vienoje pramanytoje kankinystės istorijoje pasakojama, kad krikščionys turėję papirkti miesto archyvų prižiūrėtoją tam, kad įsigytų pagonišką teismo aprašymo versiją. Šis tvirtinimas buvo sumanytas tam, kad suklaidintų teksto skaitytojus. O ar tikrai buvo koks nors krikščionis, kuris perskaitė Pionijo teismo bylą po to, kai teismas jau buvo pasibaigęs? Jeigu ne, tai galbūt pats Pionijas galėjo aprašyti savo paskutinę apklausą arba, kas labiau tikėtina, koks nors ją matęs žiūrovas papildė pasakojimą detalėmis ir po to pridėjo Pionijo mirties sceną. Šioje scenoje, kol vinys kalami į jo kūną, kankiniui leidžiama ištarti kelis drąsius paskutiniuosius žodžius. Paskui „kai laužas užgeso, tie iš mūsų, kurie ten dalyvavome, pamatėme Pionijo kūną nelyg atleto, pačiame jėgų žydėjime. Jo ausys buvo nepažeistos; jo plaukai glotniai gulė ant viršugalvio." Šie žodžiai galėjo būti kurio nors įvykius savo akimis mačiusiojo iliuzijos, lygiai taip pat galėjo būti ir teksto autoriaus pamatymai. Kai Marijanas ir Jokūbas mirė kankinio mirtimi, tarp žiūrovų buvę krikščionys sutartinai teigė: balti žirgai žvengė ir šuoliais bėgo per dangų.

Taigi kankinio Pionijo istorijai nebūdingas joks „apsimetinėjimas". Didžioji jos dalis tokia tiksli dėl to, kad ją užrašė pats Pionijas kalėjime. Liudytojas idealizavo mirties scenas ir, galimas daiktas, pridėjo baigiamąją tardymo sceną, kurią jis matė savo paties akimis ar ištyrinėjo iš oficialių šaltinių. Esama skirtumo tarp tekstų, tokių kaip pasakojimas apie vyskupo Filėjo teismą, kuris visiškai nesiremia paties vyskupo žodžiais, ir tekstų, tokių kaip pasakojimas apie Perpetuą ir Pioniją, paremtų paties kankinio dienoraščiu. Pirmojo tipo tekstas galėjo netrukus imti cirkuliuoti keliomis versijomis, kurių kiekviena – su vis skirtingu akcentu, atitinkamai pagal teksto paskirtį ir redaktorių. Antrosios grupės tekstai liko stabilesni, nes paties kankinio versija čia buvo autoritetas: vėlesnėse versijose galėjo rastis mažyčių klaidų ir neteisingų aiškinimų, bet tai

tik įvairaus tipo variantai. Pionijo pasakojimo branduolį sudaro reto autoritetingumo tekstas, ištikimas savo pirmajai formai, vienalaikei su šiuo pasakojimu. Tai vienintelis mūsų turimas pasakojimas apie gyvenimą didžiajame Jonijos mieste III a. viduryje. Šis tekstas turi mums daug ką papasakoti apie patį Pioniją bei tuos, kuriems jis kalbėjo, – „graikus, žydus ir moteris".

Tą pačią dieną – tik maždaug devyniasdešimt penkeri metai prieš Pionijo kankinystę – senasis vyskupas Polikarpas, apaštalų bičiulis, žengė pasitikti savo mirties ant laužo Smirnoje. Pionijas turėjo būti dar visai jaunas, kad šį įvykį regėtų, tačiau nuo tada Polikarpas tapo neatsiejama jo gyvenimo dalimi. Graikiškieji tekstai apie Polikarpo kankinystę visi turi baigiamąją pastabą, kurioje paminimi šių tekstų vienas po kito ėję perrašinėtojai. Pionijas šį sąrašą užbaigia taip: „Aš, Pionijas, nukopijavau tai nuo ankstesnio nuorašo, kurį aptikau. Palaimintasis Polikarpas man jį parodė vizijoje, apie ką vėliau papasakosiu, ir aš gavau šį tekstą, dabar beveik visai susidėvėjusį nuo laiko." Šis teksto ieškojimas ir perrašymas vyko „su viltimi prisijungti prie šventųjų dangaus karalystėje."[29]

Yra svari istorinė priežastis kalbėti apie šią perrašinėtojų seką, nutįsusią per beveik visą šimtmetį, ir nėra jokios svarbios priežasties ją atmesti ar šią nuorodą į Pioniją priskirti vėlesniam teksto perdirbėjui. Sapnai ir literatūrinis įkvėpimas – įprasta pora senovės pasaulyje, t. y. paprotys, savo ruožtu veikęs ir sapnus, kuriuos žmonės anuomet sapnavo.[30] Taip, kaip senstelėjęs Plinijus ėmėsi savo knygos apie germanų karus, nes susapnavo sapną, kuriame didysis romėnų karvedys stovėjo greta jo ir ragino jį apsaugoti savo pergales nuo užmaršties, taip Pionijas sapne išvydo senyvą Polikarpą ir išgirdo jį tariant panašų prašymą. Pionijas niekad nebuvo matęs Polikarpo ir mes žinome, kad nebuvo jokių ikonų, kurios būtų galėjusios padėti jam susikurti šio kankinio atvaizdą. Vietoj to, kiekvienas gali numanyti, didžiojo Smirnos kankinio paveikslą Pionijas piešė vaizduotėje, nes kankinystė jau buvo užvaldžiusi didesnę jo apmąstymų dalį. Pionijas perrašė Polikarpo pasakojimą, „turėdamas viltį, kad Viešpats Jėzus galbūt ir mane pasiims į savo išrinktųjų ratą dangaus karalystėje." Kaip matysime vėliau, sekti savojo herojaus kelią Pionijui padėjo ir jo gimtojo miesto kalendorius. Pionijo sapnai lyginami su sapnais jo amžininko Lucijano, kuris buvo įkalintas Kartaginoje tuo pat metu ir kuris jau daugelį metų svajojo būti įkalintas dėl Kristaus šlovės.[31]

Skaitymo ir rašymo praktika sustiprino šių kankinių ryžtą bei sutvirtino jų visą gyvenimą trukusį troškimą siekti savojo idealo. Kaip kankiniams, uždarytiems tokioje daugybėje vėlesnių kalėjimų, jiems ši praktika tapo įprastu dalyku, o sekimas Evangelija jiems tapo savęs atsižadėjimo modeliu, kas jų „kankinystę" skyrė nuo savižudybės ar teatrališko gesto.[32] Kai Pionijas perrašinėjo savo herojaus tekstą, jis sužinojo dar ir tai, kaip mirtis gali būti visiškai nežeidžianti: kai Polikarpas mirė, „buvo ne taip, lyg jo kūnas degtų, bet taip, lyg būtų kepama duona." Pionijas nebuvo kankinys savanoris ar tas, kuris išprovokavo savo areštą, o jo skaitymo praktika ir ankstesni sapnai tik sustiprino jo

pasiryžimą mirti. Jo paties pasirinktos „grandinės" buvo bendresnio ambicijos ir ilgalaikių idealų modelio dalis.

Šis ankstesniųjų kankinių istorijų tyrinėtojas buvo dar ir talentingas oratorius. Kiti kankiniai ateities kartoms užrašinėjo savo sapnus ir taip sukūrė nuostabų pasakojimą, paremtą vizijomis, kurias regėjo, kai buvo „pagauti Dvasios". Ne taip buvo Pionijo, žmogaus su didele literatūrine kultūra, atveju. Unikalu tai, kad jo dienoraštis išsaugojo jo užrašytas kalbas, o ne jo sapnus: viena iš tų kalbų – tai atsakymas minioms, kita – paguodos žodis, skirtas krikščionims kalėjime. Kai skaitome Pionijo pamokslus, galime nesunkiai įsivaizduoti, koks buvo jų poveikis: kaip kiti krikščionys kaliniai, taip šis krikščionių Vyresnysis savą kankinystę panaudojo kaip sukrečiamą savojo tikėjimo liudijimą.

Pirmas žengdamas į Smirnos agorą, jis, surakintas grandinėmis, sustojo ir kreipėsi į minią: „Jūs, žmonės, kurie giriatės Smirnos grožiu", mūsų turima versija tęsia, „ir didžiuojatės Homeru, sūnumi, kaip sakote, Melo [...]". Kreipinys buvo panašus į bet kurio į miestą užsukusio oratoriaus įprastinį gerinimąsi.[33] Didžiuotis miesto statiniais jų užgrobėjams buvo ypač įprasta. O štai III a. šešto ar septinto dešimtmečių pabaigoje, apdovanodami vieną atletą, patys Smirnos miesto gyventojai pavadino savąjį miestą „pirmuoju miestu Azijoje, dėl jo grožio ir didumo šlovingiausiuoju, Azijos miestu motina, Jonijos puošmena."[34] Pionijo pašaipa buvo taikliai nukreipta į Smirnos tuštybę, be to, tokia pat taikli buvo ir jo skeptiška užuomina apie Homero kilmę. Smirnoje Homerui buvo pastatyta jo paties vardo šventykla – Homereionas. Smirniečiai buvo parašę knygų apie Homero gimtinę, vadindami jį sūnumi Melo, buvusio jų miesto gyventojo. Suprantama, daugybė miestų varžėsi tarpusavyje tai tvirtindami ir, kaip ir tie miestai, Smirna kaldino Homero atvaizdą ant savo monetų, vietinių „homerų". Paskui tariamiems Homero „tėvynainiams" Pionijas ėmė cituoti „Odisėją". Mat jis buvo studijavęs ne tik kankinių istorijas. Taip pat išmanė ir pagonių kultūros pagrindus: Homerą, Sokratą ir tuos, kurie mirė dėl filosofijos.

Toliau savo oraciją Pionijas nukreipė prieš žydus, kurie būriavosi aplink agorą. Jis įspėjo juos slapta nedžiūgauti, jei krikščionys pritrūksta drąsos, nes krikščionys, jis sakė, kaip ir patys žydai, yra tik mirtingieji, – žmonės, su kuriais elgiamasi neteisingai. Juk ir Raštai bylojo, kad daugybė žydų nusidėjo savo pačių laisva valia. Antai Teisėjų knyga pilna tokių pavyzdžių, ką ir kalbėti apie seksualines nuodėmes ir nusikaltimus, kurie sutinkami per visą Išėjimo knygą. Tačiau kiti krikščionys laikėsi tvirtai ir, žvelgiant būtent į juos, turėtų būti sprendžiama apie Bažnyčią. Žydai vis dėlto žudė savo pranašus. Jie taip pat nužudė Kristų.

Praėjus aštuoneriems metams, kai kankinys Marijanas drąsiai sutiko savo egzekuciją, jis tapo pilnas pranašavimo dvasios, – kalbėjo jo geriausias draugas. „Užtikrintai ir drąsiai", jo bičiulis ir įvykių aiškintojas prisiminė, „jis pakartojo pranašysčių žodžius, jog kerštas neišvengiamai artėja už tai, kad praliejamas teisiojo kraujas; maro epidemijos ir paėmimai į nelaisvę, jis sakęs, badas ir viso-

kios rūšies nuodingų vabzdžių įkandimas."[35] Taip pat ir Pionijas išrėžė mintį, panašią į apokalipsę. Kaip ir Marijanas, jis buvo įsitikinęs, jog artėja pasaulio pabaiga. Paties Pionijo tyrinėjimai tai patvirtino, ir jis pasakojo šventinėms minioms, kaip savo paties akimis pamatęs besiartinančią rūstybę.

Anksčiau savo gyvenime Pionijas buvo nuvykęs aplankyti Negyvosios jūros. Jis pastebėjo, kad kaimo vietovė, buvo išdegusi ir apanglėjusi, – faktas, kurį jis aiškino jos gyventojų nedoru elgesiu praeityje. Dievo rūstybė, atrodė, buvo nuniokojusi kraštovaizdį tarsi bausmė ir perspėjimas nuodėmingiesiems žmonėms. Kartą išdeginta, nederlinga Negyvoji jūra, kalbėjo Pionijas, iš išgąsčio atitraukė savo vandenis ir – po Sodomos nuodėmių – atsisakė priimti bet kokius žmonių kūnus. Kūnai plūduriavo jūros paviršiuje, Pionijas aiškiai matė, tačiau negrimzdo gilyn, tuo tarpu nuo žemės paviršiaus kilo dūmų debesis, ir tai nebuvo joks atsitiktinis geologijos faktas. Tai buvo ženklas, kad kaista žemės gelmės, prarysiančios nusidėjėlius Paskutiniąją dieną. Toji diena, pasakojo Pionijas žmonių minioms, dabar neišvengiamai artėja.

Pionijo dienoraštyje taikliai perteikta pareigūnų reakcija. „Aš trokštu, kad įtikinčiau jus tapti krikščionimis", – Pionijas aiškino jiems vėliau, kai šie mėgino jį atkalbėti. „Tu negali mūsų priversti norėti susideginti gyviems", – atsakė šie, plyšdami juokais. „Žymiai blogiau, – atkirto Pionijas, – degti, kai būsite mirę", – pragaro motyvas dar sykį pasikartojo kaip krikščioniškas argumentas. Galbūt Negyvoji jūra Smirnos klausytojams atrodė kiek tolima vieta, bet jei ir taip, Pionijas tęsė toliau, jie turėtų įdėmiai pažvelgti į juodus pelenų kūgius jų pačių išdegusioje Lidijoje, kuri atokiai plytėjo Smirnos asizinio rajono pakraščiuose. Suanglėjusi ir groteskiška ji „štai rėžia mums akis", kalbėjo Pionijas, „kaip liudijimas apie žmonių bedieviškumą". Daugiau kaip tūkstantį metų pagonys ramiai sau mąstė kitaip. Vulkaninis išdegusios Lidijos kraštovaizdis buvo sena ir stulbinanti gamtos keistybė, kurią jie aiškino, pasitelkę vieną iš ilgiausiai išsilaikiusių Anatolijos mitų.[36] Šią žemę, jie pasakojo, išdegino slibinas, kurį aukštybių dievas nugalėjo kovoje. Šį pasakojimą jau žinojo senieji hetitų karaliai (apie 1200–1000 m. pr. Kr.) ir perdavė jį graikų keliautojams archajiniais laikais (maždaug 750 m.). Graikai šį slibiną sutapatino su savąja pabaisa Tifonu, kurį Dzeusas užmušė ir nutrenkė į šią išdegusią sritį, – teritoriją, esančią toli nuo Egėjo pakrantės miestų. Pagonių pasaulyje koks nors gamtos defektas buvo aiškinamas senu ir beasmeniu mitu. Krikščionių pasaulyje šio dalyko priežastimi laikytos pačių žmonių ydos. Šis požiūrių kontrastas veda tolyn į pokytį, įvykusį pereinant nuo pagoniško prie krikščioniško gyvenimo būdo.

Jei išdegusioji Lidija buvo pernelyg toli, kad ją pasiektum, Pionijas gebėjo rasti arčiau esančią vietovę. Tekstas buvo papildytas, o kita jame padaryta Pionijo aliuzija kaip tik ir lietė Smirnos apylinkes, – vietas su karštomis versmėmis ir garsiąsias Agamemnono maudykles.[37] Krikščionims, kurie išmanė Dievo geologiją, ir šie dalykai nebuvo tik atsitiktinis vietos genijaus darbas. Smirnos karštosios versmės, kalbėjo Pionijas, buvo užuomina apie būsimus Dievo siųs-

tus gaisrus. Tos versmės buvo pasirengusios ištrykšti ir laukė po žeme, o kai žmonės sunkiai nusidėjo, jos pagaliau prasiveržė per žemės plutą. Kaip žmogus kad gali rodyti į smarvės debesis, kylančius iš Niujorko kanalizacijos šulinių, ir aiškinti, koks likimas laukia šio didžiojo nusidėjėlių miesto, Pionijas žvelgė į virš Smirnos peizažo kylančius garus akimi krikščionio, matančio pasaulio pabaigos ženklus. Savo kalboje Pionijas pabrėžė dar vieną dalyką. Pagonys, jis gerai žinojo, tikrais juos ištikusių žemės drebėjimų ir gamtos nelaimių kaltininkais laikė krikščionių bedieviškumą bei savųjų dievų pyktį. O juk yra visai ne taip, kalbėjo Pionijas. Šios nelaimės – tai išankstinis perspėjimas apie artėjančią Dievo skirtą bausmę, kurią išprovokavo pagonių nuodėmė.

III a. ketvirtas ir penktas dešimtmečiai, t. y. Pionijo mokymosi metai, vis dar buvo atvirų horizontų laikas, kai kultūros žmonės galėjo leistis į kelionę, vedami smalsaus noro pažinti. Kaip koks nors pagonis galėjo keliauti į Persiją ieškoti persų išminties, į Indiją ar į Egiptą – indų ar egiptiečių išminties, krikščionių Vyresnysis keliavo po Judėją, rinkdamas Dievo rūstybės įrodymus. Piligriminį keliavimą krikščionys pamėgo labai anksti.[38] Mūsų žiniomis, II a. pradžioje „Kristaus gimimo ola" jau buvo atvira lankytojams Šventojoje Žemėje, o II a. aštuntame dešimtmetyje Melitas, Sardų vyskupas, lankėsi Judėjoje „dėlei savųjų gilinimųsi" į Šv. Raštą. Aleksandras, vyskupas iš Kapadokijos, irgi leidosi į piligriminę kelionę III a. pradžioje. Pionijo gyvenimo metais Origeno parašyti Šv. Rašto komentarai rodo detalų jo domėjimąsi Šventosios Žemės geografija, kurios faktais rėmėsi ir Pionijas, išskleisdamas savąjį talentą kurti alegoriją. Pats Pionijas leidosi į kelionę aplankyti kaimą, kuriame Jonas krikštijo Jėzų. Jis pamatė „nepaprastus" šulinius, kuriuos, kaip pasakojama, Abraomas iškasė Askalone. Gadarenės kiaulių istoriją jis perkėlė į Gergesą, kurti skardis, nuo kurio jos nupuolė, jau buvo rodomas lankytojams. Pioniją kelionėje supo puiki draugija. Piligriminės kelionės metu krikščionys galėjo identifikuoti savo Evangelijų istorijas, – juos domino ir šventos vietos, ir „šventi žmonės". Be to, jie galėjo įsitikinti, koks teisus buvo Jėzus: Jeruzalės miestas iš tiesų buvo virtęs griuvėsiais, – toks jo vaizdas vėrėsi priešais piligrimų akis.

Gvildendamas Dievo siųstų bausmių temą, paskui Pionijas pagonims priminė jų herojų Deukalioną, o žydams – jų Nojų. Apologetai dažnai gretindavo šias dvi pasakojimų apie tvaną tradicijas, o Pionijas dabar aiškino, jog šie pasakojimai buvo „daliniai įrodymai", pirmieji didesnės visumos ženklai. Vienu skambiu sakiniu jis paskelbė savo paties poziciją. Jis „atsisakąs garbinti vadinamuosius dievus ir nusilenkti auksiniam stabui." Pionijo žodžius minia sutiko įspūdinga tyla. Tokį didelį poveikį jis jai padarė.

Kai III a. ketvirto dešimtmečio viduryje Origenas rašė savo „Paraginimą kankiniams", jis pastebėjo, kaip „visur kur auksinis atvaizdas statomas priešais mūsų akis." Krikščionių mene ir literatūroje jų kankinių kovos buvo lyginamos su trimis jaunais herojais iš Danielio knygos, kurie atsisakė nusilenkti Nebukadnezaro atvaizdui.[39] Nors Decijus ir prašė „aukoti dievams", o ne jam, jo edikto pagrindą aiškiai sudarė spaudimas atlikti imperatoriaus kultą.

Smirnos miesto kalendoriuje mėnuo, pradedant vasario pabaiga ir baigiant kovu, buvo vadinamas *Philosebastos*, t. y. „meilingu imperatoriui". Dieviškojo imperatoriaus Marko [Aurelijaus] ir jo žmonos atvaizdai žvelgė žemyn nuo agoros vakarinės kolonados. Nors „auksinio atvaizdo" kulto nepaisymas ir nebuvo priežastis persekioti krikščionis, vis dėlto tai buvo dažnas persekiojimo motyvas, – tad Pionijo baigiamieji žodžiai nebuvo tiktai tuščias nepaklusnumo gestas. Geriau nei bet kuris kitas šaltinis jo dienoraštis nušviečia tai, koks buvo provincijos vadovo požiūris į šį garbinimą. Iš pradžių Pionijo buvo paprašyta paaukoti auką dievams ir, kai jis nesutiko, Polemonas, šventyklos vyresnysis, paprašė jo „paaukoti bent jau imperatoriui".[40] „Bent jau [...]": vadinasi, imperatorius nebuvo toks absoliutus dievas vadovaujančio pagonio iš Smirnos akimis. Imperatoriaus kultas galėjo būti atliekamas, bet netgi patys persekiotojai ne šio kulto nesilaikymą traktavo kaip labiausiai susiskaldymą sėjantį dalyką. Tai buvo kultas, jie manė, kuris paliko vietos kompromisui. Kitaip nei kiti pagonių dievai, valdovo soste sėdįs imperatorius nerodė jokio dieviško pykčio, neturėjo jokios galios sukelti sausras ar žemės drebėjimus. Ir vis dėlto tik krikščionims jo garbinimas buvo visiškai nepriimtinas dalykas. Griežtai kalbant, jie netgi atsisakydavo prisiekti imperatoriaus sėkme.

Kai Pionijas baigė kalbėti, minia po trumpo nuščiuvimo subruzdo ir paskui pradėjo triukšmauti. Žmonės „pareikalavo sušaukti susirinkimą teatre" ir Pionijas savo dienoraštyje paaiškino šio reikalavimo priežastį: „jie panoro išgirsti dar daugiau." Ar dėl to, kad susirūpino savo sielomis, ar paprasčiausiai mėgavosi puikiu jo pasirodymu? Jie pareikalavo sukviesti visuotinį susirinkimą Smirnos teatre, tačiau „miesto vyriausiojo draugai", vyrai, tokie kaip sofistas Rufinas, sunerimo. Jų teatras vis dar buvo čia pat matomas: ilgiausios eilės vietų, skirtų maždaug 16 000 žiūrovų, kurie turėjo žvelgti į šiaurę, per sceną, Smirnos įlankos ir jūros link. Pareigūnai baiminosi, kad tokioje vietoje galįs įvykti maištas ir bus visuotinai pareikalauta „duonos", tęsia graikiškasis tekstas.[41]

Tekstas daug sykių buvo modifikuotas, ir tai darė netgi vertėjas į slavų kalbą, kuris vietoje „duona" nusprendė rašyti „žmogus". Vis dėlto nėra jokio svarbaus pagrindo taip pakeisti žodžius. Bet kurio miesto magistratas graikiškuose Rytuose gerai žinojo, kad toks susibūrimas teatre pavojingas: siaučiant badui, magistratą galėjo apsupti ir užpulti teatre susibūrusi minia, kaltinanti jį slapta kaupus grūdus. Ankstyvas pavasaris buvo sunkus metas dėl maisto, – metų laikas, kai miestai maitinosi praėjusių metų derliumi ir dar negalėjo rinkti naujojo. 250 m. vasarį Smirnos gyventojai prisiminė neseną baisų akibrokštą, kuris tapo dar vienu pretekstu persekioti krikščionis. Tasai akibrokštas įvyko tada, kai Pionijas buvo varomas į miesto kalėjimą, kaip kad aiškėja iš minios komentarų, kuriuos jis užrašė savo dienoraštyje.

„Ak, koks išsilavinimas", – kai kurie kalbėjo, kai Pionijas ėjo pro šalį. „Iš tiesų, koks", – atitarė kiti. Smirnoje buvo žavimasi kiekvienu kultūringu žmogumi, netgi jei jis buvo krikščionis. Šiuos apgailėjimo šūksnius Pionijas nukreipė prieš savo žiūrovus. „Ak, šitoks išsilavinimas", – šūkaliojo minia Smirnoje, at-

pažinusi Pionijuje tą pačią *paideia*, dėl kuriosą imperatoriai išgyrė jų Rufiną, „vadinamąjį retorikos žinovą". „Tai ne tos rūšies išsilavinimas", – kaip tvirtinama, Pionijas atsakęs, – ne klasikinių Homero ištraukų ir panhelenistinės retorikos išmanymas. „Pripažinkite veikiau išsilavinimą, kurį teikia tų badmečių, mirčių ir kitų negandų pažinimas, kuriomis esate išmėginami", veikiau tai ir yra *paideia*, kurios graikiškai užrašytame Senajame Testamente moko Dievas – ne koks nors mokytojas mandagiais laiškais, bet Tėvas, kuris plaka savąja nelaimių rykšte, bausdamas savo vaikus dėl jų nuodėmių. Pasitaisymas, o ne kultūra – štai kas reikalinga. Graikiškame Biblijos vertime įvardyta grubi *paideia* samprata ilgą laiką rodėsi nepriimtina ir patiems krikščionims, kurie rimtai išmanė klasikinę literatūrą.[42] „Ir kažkas Pionijui tarė, „Bet juk tu taip pat badauji drauge su mumis."" Tad argi badmetis gali būti „pasitaisymo" laikas, jei dorasis turi kentėti kartu su kitais? „Tačiau aš", – atsakė Pionijas, – turiu viltį Dievuje."

Būgštavimai dėl duonos anuomet buvo visiškai realus dalykas. Pionijo paskutinės dienos buvo skirtos kovai su aiškinimu apie neseno badmečio priežastį – dievų „pyktį", kurį Decijus savuoju ediktu vylėsi atitrauksiąs. Prie šios scenos, vis dėlto dera pridurti vieną reikšmingą pastabą. II a. septintame dešimtmetyje Smirnos žmonės reikalavo suimti Polikarpą be jokio imperatoriško paraginimo. 250 m. Smirna išgyveno badą ir vis dėlto, kiek mums yra žinoma, joks persekiojimas neprasidėjo tol, kol Decijus savuoju ediktu jo neįsakė pradėti. Susidūrusi su Polikarpo įpėdiniu, minia išklausė jo, sunerimusi ir nustebusi, ir paskui ėmė apgailestauti dėl jo akivaizdžios kultūros. Prieš šimtmetį buvo visiškai kitaip. Tačiau dabar žmonės jau suprato, kad žinomesni pasakojimai apie krikščionių nusikaltimus tebuvo paprasčiausias melas, o pati krikščionybė tapo pripažintu miesto gyvenimo faktu. Šią trumpą užuominą apie šį pokytį nagrinėsime kitoje vietoje, o čia pastebėsime, kad miesto pareigūnams kur kas didesnę baimę kėlė jų alkani bendrapiliečiai, o ne vienas grandinėmis sukaustytas krikščionių Vyresnysis. Pareigūnai prašė jį būti supratingą ir netgi nusileido į kalėjimą, idant maldautų jį paklusti. Visa tai – labai iškalbinga. Kai Pionijas baigė savo kalbą, pagonys žengė priekin ir ėmė jį maldauti nustoti prieštaravus, „nes mes mylime tave ir tavo gyvenimas yra toks vertingas dėl tavojo būdo ir dorybės."

„Ak, toks išsilavinimas", – ir vis dėlto Pionijo požiūriai gerokai skyrėsi nuo pagonių požiūrių. Pagonys vyko prie Negyvosios jūros, tačiau jie manė ją esant tik paprastą gamtos keistybę, – Galenas pažinojo žmones iš Italijos, kurie siuntė pasiuntinius atgabenti pavyzdžių su plūdriu šios jūros vandeniu ir tuos pavyzdžius kaip mielus niekučius laikė savo namuose.[43] Vulkaninio išdegusios Lidijos kraštovaizdžio kilmę pagonys aiškino mitu apie Tifoną ir Dzeusą, o badmetį – atsitiktiniu „apsireiškiančių" dievų pykčiu. Tačiau krikščionys šiuos reiškinius siejo su žmogaus nuodėme. Pionijo „išsilavinimas" buvo tas pats, kas Kiprijono *paideia*, kuris persekiojimo metu savo Afrikos bažnyčioms bylojo: „mes esame rykšte plakami, nes esame to nusipelnę [...]". „Viešpats panoro iš-

mėginti savąją tautą, – rašė Kiprijonas 250 metais, – ir mes nusipelnėme netgi daugiau dėl savo nuodėmių. Tačiau Viešpats iš begalinės savo malonės sušvelnino savąjį pyktį.[44]

Baigęs savo pirmąją kalbą agoroje, Pionijas buvo nutemptas į kalėjimą vien tiktai tam, kad įsitikintų, jog krikščionys kur tik pažvelgsi buvo beatkrentą nuo savo tikėjimo, – jau anksčiau neišlaikė Smirnos vyskupas. Iš Kiprijono laiškų žinome, kaip vieno žmogaus tvirtas pavyzdys galėjo sustiprinti daugybę silpnesniųjų. Todėl Smirnoje Pionijas buvo pasiryžęs laikytis tvirtai, o norėdamas padėti būsimoms krikščionių kartoms, į savo kalėjimo dienoraštį užrašė kitą savo kalbą, – apie atkritimą nuo tikėjimo ir nelengvą Bažnyčios padėtį.

Lyriška biblinių metaforų pyne, užrašyta kalėjime, jis apraudojo suspaustą Bažnyčią. Kaip Esterai ir Zuzanai, jai kenkė įvairūs sąmokslininkai. Šėtonas sijojo pelus nuo grūdų, tačiau „joks žmogus tegul nemano, kad Viešpats pralaimėjo, pralaimėjome tiktai mes patys." Krikščionys Smirnoje kaltino vieni kitus ir savo kivirčais skaldė Bažnyčią. Kaip Ponte ar Afrikoje, Smirnoje 250 m. krikščionys davė valią savo žemiškoms aistroms. Bet Pionijas savo kalbą sutelkė į kitus dalykus. Savąjį iškalbos meną jis nukreipė prieš žydus.

Jau pagrindinėje miesto aikštėje Pionijas kritikavo žydus, kad šie slapta džiūgauja dėl tų krikščionių, kurie atkrito nuo tikėjimo. Dabar jis užsipuolė juos dar kartą, nes išgirdo, jog šie kvietė „kai kuriuos krikščionis" į savo sinagogas. Kas slypėjo už šio kvietimo? Į šį kvietimą buvo pažiūrėta kaip į draugišką pasiūlymą teikti prieglobstį, bet iš esmės šis kvietimas nebuvo toks nekaltas.[45] Mes turime pripažinti aiškinimą, jog Pionijo kalbos iš dalies šovė pro šalį, kai jis užsipuolė žydus, kurie iš tikrųjų buvo ne kas kita, kaip buvę jo geriausi bičiuliai krikščionys. Tačiau Pionijo kalbų tonas leidžia aiškinti ir kitaip. Kai kurie krikščionys pabūgo, jog bus išmėginami ir paskui atkris nuo tikėjimo ir, „apimti nevilties", kaip kad užsiminė Pionijas, jie pasidavė žydų „monams". Žydų tikslas buvo patraukti į savo pusę krizę išgyvenančius konvertitus iš tų krikščionių, kurie labiau norėjo įsijungti į sinagogą negu valgyti „demonišką" pagoniškų aukojimų mėsą, – toks pasitraukimas kėlė mažiau keblumų ir mažiau krito į akis. Jei krikščionys jau įsijungė į žydų ratą, Pionijas manė, tuomet jie turėjo klausytis šmeižtų apie Jėzų ir Prisikėlimą. Tačiau žydai verčiau turėtų prisiminti savąją Žydų istoriją, kaip jie nužudė Kristų ir pranašus. Pasitelkęs jų pačių titulus, Pionijas plūdo juos kaip „Sodomos valdovus ir Gomoros šeimininką." Dargi jis buvo įsitikinęs, kad žydai persakys įprastą gandą: Kristus, kalbėjo jie, mirė žiauria nusikaltėlio mirtimi ir kaip ir kitų nusikaltėlių, kuriems įvykdyta mirties bausmė, jo siela vis dar klaidžiojo, nerasdama poilsio. Krikščionys betgi galėjo ją išvaryti ir vėl sugrąžinti į žemę savo magišku kryžiaus ženklu. Žydai kalbėjo, kad „prisikėlusio Kristaus" pasirodymai buvo sukelti burtų, , kurie taikomi ramybės nerandančiai nusikaltėlio sielai.[46]

Pionijas siekė, kad šis pasakojimas pasklistų tarp žydų ir kad iš jų pasakojimą išgirstų krikščionys Smirnoje. Pernelyg skeptiška būtų visa šį pasakojimą laikyti paties Pionijo vaizduotės vaisiumi ir imti įtarti, jog tais krizės metais žydai buvo

suinteresuoti kenkti tarp klausytojų buvusių krikščionių tikėjimui. Veikiau čia turime vieną retą progą žvilgtelti į nepaliaujamą žydų misijų interesą, – interesą, kurio krikščionys, tiesą sakant, daugiau taip atvirai jau neberodė žydų atžvilgiu. Pionijas manė, jog į šį gandą būtina nedelsiant reaguoti, dėl to ilgas to gando paneigimo eilutes ir užrašė savo dienoraštyje. Smirnoje žydai laikėsi vyraujančio pagoniško požiūrio į „žiauriai nužudytųjų" sielas. Šį požiūrį jie panaudojo tam, kad apkaltintų krikščionis burtininkavimu ir, kadangi šis kaltinimas buvo pavojingas, Pionijas siekė išspręsti susidariusią keblią padėtį. Jis klausė: kuris nerimstantis nusikaltėlis davė pasauliui šitiek mokinių ir padarė šitiek stebuklų, iki šiol vykstančių krikščionių Bažnyčioje? Šis tikėjimas nesibaigiančiais stebuklais yra iškalbingas. Kristus nenusižudė pats ir, be to, nebuvo vienas iš „žiauriai nužudytųjų", kurio siela nerado ramybės. Pionijas laikėsi Bažnyčios nepritariamo požiūrio į savižudybę, – mirtį, kuri, savaime suprantama visiškai skyrėsi nuo kankinystės.[47] Jėzus juk buvo nužudytas ne savo paties pasirinkimu, o kalbant apie kaltinimą burtininkavimu, ar ne patys žydai savo spintoje laikė griaučius? Kalbas apie pastarąjį nusikaltimą Pionijas girdėjo „nuo pat vaikystės": šis krikščionis, kuris lankėsi Judėjoje ir sapnavo sapnus apie ankstesnius kankinius, pažino ir žydų Raštus ankstyvaisiais savo gyvenimo metais.

Šią savo mintį jis dėstė, pasiremdamas pačių žydų pasakojimu apie Endoro burtininkę. Toji burtininkė, jis aiškino, ne iššaukė mirusio Samuelio sielą, bet sukūrė demoną, kuris buvo panašus į Samuelį. Tad jeigu, pasitelkus burtus, nepavyko sugrąžinti pranašo Samuelio, tai argi buvo galima tokiu būdu sugrąžinti Kristų? Argi mokiniai neliudijo matę, kaip Kristus tiesiai žengė į Dangų? Jei žydai ir neigtų šio argumento logiką, tai krikščionys, jis sakė, privalo paprasčiausiai teigti savo pranašumą. Krikščionys atkrito nuo tikėjimo veikiami prievartos, o žydai visas seksualines ir religines nuodėmes padarė laisva valia.

Argumentas nebuvo įtikinamas ir originalus.[48] Tą pačią problemą svarstė jau Tertulijonas, pasiremdamas didžiuma Pionijo naudotų klasikinių tekstų bei kai kuriomis jo paties frazėmis, – kaip darė ir Hipolitas, tomis dienomis mokęs Romoje. „Samuelis Hade?" – Origenas irgi aptarė Endoro burtininkės temą viename savo rašinyje, kuriame artimai sekė tiksliomis Šv. Rašto formuluotėmis. Tai pasakojimas, jis kalbėjo, kuris „užkabina kiekvieną", nes dėsto faktus apie gyvenimą po mirties. Tą tekstą, jis tvirtino, geriausia būtų skaityti kaip įrodymą, jog Samuelis iš tiesų pasirodė pats savo asmeniu, – priešingų pažiūrų laikėsi Pionijas, kuris, kaip matyt, turėjo oponentų ir tarp krikščionių. Skaitydami žydiškus šaltinius, mes vis dar galime girdėti aidus pačių žydų abejonių dėl pasakojimo prasmės. Jų Rabi Abahu mokė Cezarėjoje III a. pabaigoje ir, kaip pasakojama, atsakė vienam „sadukiejui" ar „eretikui", kuris jo paklausė, kaip Samuelis galėjęs pasirodyti pats savo asmeniu, jeigu „teisiųjų sielos" buvoja Dievo sosto artumoje. Cezarėjoje įvykęs apsikeitimas nuomonėmis tarp žydų ir krikščionių buvo įprastas dalykas: galimas daiktas, kad minėtas „eretikas" buvo krikščionis, suerzinęs rabi tokio pobūdžio argumentu, kurį panaudojo ir Pionijas.

Kodėl savo kalba, parašyta kalėjime, Pionijas labiau užsipuolė žydus, o ne įkalintojus pagonis? Griežti Pionijo žodžiai buvo priskirti vienam IV a. redaktoriui, tarytum juos būtų nepritikę ištarti krikščioniui 250 m. Smirnoje. Mums žinomi Smirnos gyvenimo faktai leidžia manyti, kad tie žodžiai čia taip pat puikiausiai galėjo būti ištarti. Iki šiolei jokia sinagoga nėra atrasta Smirnoje, tačiau atrasti keli vertingi įrašai leidžia manyti, jog šiame mieste egzistavo tam tikro dydžio ir rango žydų bendruomenė. Joje buvo Vyresnieji ir „valdovai", Pionijo įvardytieji „Sodomos valdovai". Čia buvo ir „šeimininko sekretorius", jo „Gomoros šeimininkas", o vienu atveju, kaip yra žinoma, šiuo sekretoriumi buvo Romos pilietis.[49] Smirnos žydai ir pagonys gyveno artimai bendraudami. Adriano valdymo metais padarytas vienas įrašas mini „ankstesniuosius judėjus" kaip vieną miesto gerovei paaukojusių aukotojų grupę. Be abejo, tai nebuvo tie žydai, kurie atkrito nuo savojo tikėjimo, – tai buvo žydai, kurie atkeliavo į Smirną „anksčiau" iš Judėjos ir įsitvirtino jos viešame gyvenime.[50] Apie panašų neįtemptą santykį byloja maždaug III a. pradžioje ar viduryje padarytas įrašas, saugojęs vieno Rufinos, „sinagogos vyriausiojo", šeimos kapą.[51] Tame įraše nurodytos baudos, kurias įstatymų pažeidėjai turėjo sumokėti „švenčiausiajam iždui" arba imperatoriaus *fiscus*. Kitur atsargesni žydai vengė be reikalo vartoti pagonišką žodį „šventas". Rufinos įrašo kopija buvo atiduota saugoti į pagonių muziejų, tarp kitų miesto archyvų, kur ji galėjo praversti sprendžiant ateityje kilsiančius ginčus. Šioji iškili žydų šeima mokėjo ir norėjo naudotis pagoniškais miesto patogumus, o pagonys buvo pasirengę padėti žydams saugoti savuosius kapus nuo niokojimo.

Už šių įrašų slypi stiprus ir galingas žydų veikimas mieste. Anksčiau už Pionijų, Apreiškimo knyga jau prakeikė Smirnos žydus kaip „Šėtono sinagogą". II a. šeštame dešimtmetyje krikščionys buvo tikri, kad miesto žydai įkalbėjo pagonių didžiūnus kreiptis su peticijomis į romėnų valdytoją ir taip jį atkalbėti, kad šis neatiduotų Polikarpo palaikų krikščionims.[52] Buvo taip ar nebuvo, tačiau šie įsitikinimai yra aiškus įrodymas, kad žydai turėjo aukštų pažinčių miesto visuomenėje. Šie įsitikinimai kartu leidžia aiškiau kalbėti apie iškilų žydų veikimą graikų rytinių miestų visuomenėse II ir III a.[53] Pionijo kalbų toną galime palyginti su tonu jo bendražygio piligrimo į Šventąją Žemę, t. y. su pasakojimu Melitono, vyskupo Sardų, – miesto, kurio sinagogos atradimas tapo vienu iš didžiausių naujausios archeologijos laimėjimų. II a. aštunto dešimtmečio Sarduose krikščionių bažnyčia teturėjo silpną ryšį su stipria žydų bendruomene: pamokslaudamas stiliumi, panašiu į paties Pionijo stilių, šis „Sardų vyskupas eunuchas" smerkė žydus kaip „Mesijo žudikus", – nusikaltėlius, kurie išrado „visiškai naują nusikaltimo rūšį."[54]

Ne tik persekiojimo metais, bet ir vėliau judaizmo jaukas veikė krikščionių tikėjimo praktiką. Kituose klestinčiuose miestuose judaizmas taip pat paliko savo pėdsaką.[55] IV a. paskutinio dešimtmečio Antiochijoje jis vis dar buvo smarkiai kritikuojamas krikščionių pamoksluose: frazė „šeštadienį sinagoga, sekmadienį bažnyčia" buvo tapusi įprastu praktikos apibendrinimu.

V a. ketvirtame dešimtmetyje įvykęs krikščionių Laodikėjos Susirinkimas išleido detalų potvarkį, kuris uždraudė krikščionims švęsti žydų šabą, valgyti žydų neraugintą duoną ir laikytis žydiškų švenčių kalendoriaus. Labiausiai Antiochijoje randame ištisą virtinę liudijimų apie moteris, kurios atsivertė į žydų tikėjimą: moterys šį atsivertimą patyrė kaip lengvą ir neskausmingą dalyką, nes joms nereikėjo būti apipjaustytoms. Smirnoje žydai iš tiesų ne tik siūlė prieglobstį krikščionims, – savo pusėn jie siekė patraukti apostatus.

Neturime pakankamai liudijimų, kad galėtume apžvelgti visą įvairovę reakcijų, būdingų žydų požiūriui į tarp jų gyvenusius krikščionis. Kai kurie žydai, aišku, ir toliau puoselėjo viltį atversti juos į savo tikėjimą; kiti atmetė tą netikrą būdą, kuriuo krikščionys naudojo pripažintus biblinius tekstus, hebrajų kalba reiškusius šiek tiek kitką, nei krikščionių atliktas laisvas tų tekstų vertimas į graikų kalbą. I a., kaip mums yra žinoma, žydai iš tiesų persekiojo ir užgauliojo krikščionis konvertitus pagonių miestuose. Vėliau mes jau girdime mažiau šios nepagrįstos prievartos atvejų ir, galimas daiktas, Trajano potvarkis dėl krikščionybės susilpnino šiuos išpuolius, – po to, kai buvo patirtas pirmasis šokas dėl krikščionių tikėjimo naujumo. Žydai ir krikščionys dabar buvo teisiškai pripažinti kaip skirtingi. Tačiau mes ir toliau tebegirdime pranešimus apie nesiliaujantį žodžių karą.[56] Šis karas slypi už Pionijo pamokslo ir už Origeno disputų su iškiliais žydų mokytojais Cezarėjoje.[57] Baimė šmeižto, paskleisto žydų, nebuvo kokio nors krikščionio prasimanymas, – tokio šmeižto padarinius galime pažinti tirdami būdą, kuriuo pagonis Celsas kritikavo krikščionybę. II a. aštuntame dešimtmetyje jis sukūrė kūrinį, kurio pagrindine figūra padarė vieną žydą ir jam priskyrė požiūrius į krikščionybę, labai artimus vėliau žydų išsakytai naujojo „Mesijo" kritikai. Tasai žydas kalbėjo: Jėzus buvo tik sūnus vieno kareivio, vardu Pantera, su kuriuo Marija sanguliavo. Jėzus pramokęs magijos ir užsiiminėjęs burtais, buvodamas tarp nevykėlių mokinių, su kuriais elgetavęs, kad pragyventų. Tad visai išmintingai žydai Jėzų pasmerkė, nes jo Prisikėlimas tebuvo paprasčiausia kelių apžavėtų vyrukų elgetų ir vienos „isteriškos moteriškaitės" pasaka. Ne viena šio koneveikimo mintis sutampa su tomis nuorodomis į Jėzų, kurias sutinkame vėlesnėse, rašytinėse žydų „anti-Evangelijų" versijose.[58] II a. aštuntame dešimtmetyje platonikas Celsas kruopščiai surankiojo žydų paskleistus gandus.

Šis žodžių karas nepraėjo be pėdsakų. Jis padarė įtaką Celsui, šio karo ženklai yra atpažįstami antrajame pasakojime apie kankinystę, kuris irgi buvo sukurtas 250 m. Nėra aišku, kada šis pasakojimas atsirado ir ar turi kokį nors istorinį pagrindą. Tačiau aišku, kad sukurtas jis buvo Pamfilijoje, pietinėje Mažosios Azijos pakrantėje, kur prie jo prisijungė keli kiti pasakojimai, beletristikos kūriniai, galimas daiktas, parašyti kokio nors vietos krikščionio.[59] Šis pasakojimas pasakojo apie tai, kaip buvo paimtas į nelaisvę ir mirė Kononas, sodininkas, tarnavęs imperatoriškame dvare netoli Magidos, iš kurios kone visi gyventojai pabėgo tada, kai prie miesto prisiartino valdytojas. Valdytojas, kaip pasakojama, žinojo apie Jėzaus istoriją, mat vietos žydai jam buvo įteikę „už-

rašus", iš kurių jis „tiksliai" sužinojęs, kad krikščionių Dievas – tiktai žmogus. Tie raštai išaiškino, kas buvo Jėzaus namiškiai, kokie buvo jo darbai žydų tautai ir, tai jau tikrai, jo, kaip nusikaltėlio, „žiaurią mirtį". Nėra jokio pagrindo manyti, jog autorius tatai nurašė nuo Pionijo pasakojimo: autoriaus minties reiškimo būdas yra paprastesnis ir visiškai kitoks. Net jeigu jo tekstas iš esmės yra literatūros kūrinys, jis turėjo atrodyti tikėtinas, – ši žydiška Jėzaus atmetimo nuostata buvo akivaizdžiai paplitusi. Taip pat visai tikėtinas yra Pamfilijoje sukurtas pasakojimas apie žydų iniciatyvą kreiptis į romėnų valdytoją. Įrašai iš Sido apylinkių, padaryti III ir IV a., atskleidžia čia veikus vieną iškilią žydų bendruomenę ir mažiausiai dvi sinagogas.[60] Tad mes nesunkiai galime suprasti, kaip pasakojimas apie „instruktažą", kurį žydai pravedė valdytojui, galėjo atsirasti, – nesvarbu, buvo tai ar nebuvo istorinis faktas.

Nuo Homero iki Negyvosios jūros, nuo Zuzanos iki Endoro burtininkės, – Pionijo kalbos išvedė mus į kelionę po krikščionis supusią kultūrą III a. viduryje. Šios kalbos nėra pramanas vėlesnio redaktoriaus, jos išliko užrašytos paties Pionijo kalėjimo dienoraštyje, – jo pamoksluose, o ne vizijų sapnų aprašymuose. Tų kalbų temos radosi iš miesto, koks jis buvo 250 m., tikrovės. Tad galbūt Pionijo dienoraštis galėtų padėti išspręsti paskutinę problemą, – Pionijo suėmimo ir jo teismo proceso datavimą.

Panašiai kaip Antigonė, Pionijas numanė, jog turi rengtis mirti. Dieną prieš jo suėmimą jis nupynė kelias simbolines grandines ir apvyniojo jas aplink savo bendražygių kaklą. Iš kur jis buvo toks tikras, jog būsiąs suimtas? Jis žinojo: diena, kada tai įvyks, bus paties Polikarpo mirties minėjimo diena. Pionijas buvo tyrinėjęs Polikarpo istoriją ir gerai žinojo, kokiu būdu šis jo herojus, kaip pasakojama, iš anksto nuspėjęs savojo suėmimo laiką ir būdą: „kiekvienas žodis", bylojo tekstas, „kuriam Polikarpas leido išeiti iš savo lūpų, tapo ir taps tikrove." Pranašavimo ir ateities numatymo dovanos akivaizdžiai siejosi su vienu vyskupu. Polikarpas, kaip pasakojama, sapne išvydo visas detales, ir tai buvo kone vizija, kad jo pagalvė liepsnoja, – įrodymas, jog turėsiąs mirti pririštas prie stulpo.[61] Dukart Smirnos krikščionims vasaris tapo žiauriausiu mėnesiu: šiuos du mėnesius skyrė beveik šimtas metų, – ar galėtume paaiškinti šią kankinių pranašavimo galią?

Šią pranašystę nemenka dalimi paaiškina Trajano atsakymas, kurį šis ištarė Plinijui. Bet kurį krikščionį kankinį pasmerkti mirti galėjo tiktai romėnų valdytojas ir neseni tyrinėjimai kur kas aiškiau parodė, kokios valdytojui buvo suteiktos galios, kurių veikimą ribojo tik du pagrindiniai dalykai – laikas ir atstumas.[62] Pamatinės teisės normos buvo skirtos didesniems provincijos miestams ir juos pasiekdavo tik tada, kai romėnų valdytojas čia atvykdavo kaip teisėjas su vizitacija: nėra atskleista jokių faktų apie tai, kad šios pamatinės galios būtų buvusios „deleguotos" valdytojo žemesniesiems legatams, – nepaisant apie tai užsimenančių kelių sudėtingų fragmentų romėnų teisės knygose[63]. Šie asizų lankymai geriausiai aiškinti kaip kasmetinis įvykis. Jie buvo gerai žinomi Egipto vietovėse, – jau ilgą laiką šių lankymų detalės su dideliu kruopštumu

atsekamos iš papirusų. Paskui buvo atskleista asizinių rajonų lankymo seka – tai lietė Azijos provinciją – iš vieno migloto teksto, kurio duomenis patvirtinto vienas neseniai atrastas įrašas.

Kaip dabar išaiškėja, asizų lankymo sistema buvo senas bei nuolatinis dalykas ir bet kurio valdytojo gyvenime Azijoje. Naujai įkurti miestai spauste spaudė, kad būtų įtraukti į šį apvažinėjamąjį maršrutą, nes kiekvienas asizinis centras turėjo didesnes galimybes prieiti prie teisės, pelnyti valdytojo palankumą ir pritraukti būrį naudingų pirklių. Savaime suprantama, Smirna buvo toksai centras, stovintis ant kelio, valdytoją vedusio šiaurės link nuo jo provincijos sostinės Efeze. Tad gali būti, kad mus dominančia tema parašytame Plutarcho retorikos kūrinyje Smirna ir yra veiksmo vieta.[64] Rašydamas apie 100 m. po Kr., jis priešpriešino sielos ir kūno aistras ir pateikė vieną pavyzdį, kuriuo apeliavo į savo auditorijos nuotaiką: „jūs matote šią didžiulę ir margą minią, – rašė jis, – kuri štai stumdosi ir būriuojasi pasimetusi aplinkui valdytojo rūmus ir turgavietę". Pionijas juos gana gerai matė, besubūriuojančius ir besistumdančius toje pat vietoje. Toji minia susirinko, kalbėjo Plutarchas, ne dėl religinio garbinimo, tačiau „kritinė karštligė įstūmė Aziją į teismus ir ginčus dėl nuolatinės kasmetinių vizitacijų šiame mieste datos. Minia įsiveržė į šią vienintelę turgaus aikštę, nelyg juoko pliūpsnis, supurtęs žmogaus kūną. Ji virte verda ir ‚stumdosi kartu griovėjai ir pargriautieji', kaip Homeras kad yra pasakęs. Kokios karštligės yra viso šito priežastis, kokie paklaikę puolimai? Jei patyrinėtumėte kiekvieną teismo bylą nelyg sergantįjį, norėdami nustatyti jo ligos priežastį ir pobūdį, jūs pastebėtumėte, kad vienas yra vaikas su užsispyrusiu charakteriu, kitas apimtas beprotiško noro varžytis, dar kitas nedoro troškimo." Šie žodžiai beveik galėtų būti ištarti krikščionio Pionijo, griežtai pamokslaujančio sergančiai asizo miniai tame pat Smirnos mieste, kol laukė savojo teismo.

Smirnos asizai reikšmingai pasirodo ir Elijo Aristeido veikloje, kurio dvi iš parašytų kalbų adresuotos romėnų valdytojams, aplankiusiems šį miestą.[65] Per kelių metų laikotarpį valdytojai lankydavosi tuo pačiu metų laiku, atvykdami sutvarkyti vietinių teisingumo reikalų. Šis jų apsilankymo reguliarumas leidžia paaiškinti kankinių įžvalgą. Nors kankinius ir skyrė beveik šimto metų laiko tarpas, jie buvo suimti tą patį mėnesį, kadangi Smirnos asizai buvo tebelankomi tą pačią nustatytą datą. Kankinių pranašystes galima dar nuodugniau paaiškinti. Ir Pionijas, ir Polikarpas buvo nugabenti į Smirną „didįjį Šabą". Šis „didysis Šabas" – gerai žinoma ir neišspręsta problema. Tai nebuvo krikščioniška šventė, – ją šventė begalė „graikų, žydų ir moterų." Tai turėjo būti kokia nors žydų ar pagonių šventė, pamatyta krikščionio akimis. Yra svarių priežasčių manyti (ypač turint omenyje, kad tai buvo asizų lankymo metas), jog tai buvo ir žydų, ir pagonių švęsta šventė.

Nėra jokios abejonės, kad Polikarpas ir Pionijas buvo suimti paskutinėmis dienomis didžiosios pagoniškos šventės, kuri švęsta ilgiau, keletą dienų. Kai Polikarpas buvo nutemptas į stadioną, minia „šaukdama kreipėsi į Pilypą Asiarchą, prašydama užleisti ant šio kankinio liūtą. Tačiau Pilypas atsakęs,

jog pagal įstatymų nustatytą tvarką negalįs šito padaryti, nes šiomis dienomis jau baigęs rengti laukinių žvėrių pasirodymus". Taip, beje, ir Pionijo suėmimo savaitėmis „kažkoks Terencijus" ar Tercijus „buvo tuo metu suorganizavęs gyvulių gaudynes". Vienam iš krikščionių jis užsiminė, kaip „būtų liepęs, jog šis dalyvautų jo sūnaus vienakovės pasirodymuose". Šiuo atveju vaizdas buvo panašus. „Terencijus" nepanoro panaudoti krikščionių kalinių savo paties surengtose gyvulių gaudynėse, nes šios gaudynės jau buvo pasibaigusios. Tokiu atveju jis juos atidėjo kitam renginiui, – gladiatorių pasirodymams, kuriuos kiek vėliau rengė jo sūnus. Be abejo, vaikinas nusamdė įprastas kovotojų trupes, o keli pasmerktieji krikščionys turėjo tik pagyvinti reginį. Taigi pirmiausia – kelios dienos laukinių žvėrių gaudynių, po to atskiras įvykis – gladiatorių pasirodymas, kurie kaudavosi vienas su kitu, bet niekad nesigrumdavo su gyvuliais. Apie šį reginių paskirstymą byloja gladiatoriams pastatyti monumentai Azijoje, ypač Smirnoje – klestinčiame šių varžybų centre.[66]

Vasario pabaigoje švenčiama ši ilga pagoniška šventė galėjo būti ne kas kita, kaip tik senosios miesto Dionisijos. Ši data nušviečia dar kelis kitus Smirnos asizų gyvenimo vaizdus. Plutarchas kaltino asizo minias, jog šios susirinko vedamos karšligiškos aistros, o ne „noro paaukoti pirmuosius lidų derliaus vaisius Akrajanų Dzeusui ar atlikti nakties ritualus Dioniso garbei." Frazė „lidų derlius" įvardija kaimiškas Lidijos apylinkes, kurios, kaip dabar yra žinoma, priklausė Smirnos asizo rajonui. Kalbant apie šį Dzeuso kultą, pastarasis yra aiškiai pavaizduotas ant Smirnos miesto monetų. Frazė „Dioniso ritualai" siejasi su miesto Dionisijomis, – ta švente, kuri buvo švenčiama tada, kai buvo lankomi Smirnos asizai. Žmonių miniai, kaip kad užsiminė Plutarchas, nerūpėjo jų tikroji pareiga – pagarbinti Smirnos dievus, vietoj to jie triukšmingai bei savanaudiškai reikalavo teisingumo.[67]

Kai Elijas kreipėsi į savo valdytoją, jis paminėjo jam vieną progą. Jis sakė, kad šventoji buvo palydėta pro Smirną Dioniso garbei. Čia asizų lankymas ir Dionisijų šventimas sutapo ir tai turėjo akivaizdžią prasmę.[68] Senovės pasaulis šventė tiktai religinius festivalius; tai buvo dienos, kai minios žmonių susigrūsdavo kolonadoje, o besibylinėjantys turėjo geriausią progą paskubinti reikalą. Reikalas pasiekė kulminaciją, o festivalio žaidynės kėlė paprasčiausią susierzinimą, kurį išprovokavo ilgi atidėliojimai nagrinėjant tokią aibę bylų. Smirnoje šis sutapimas virto ypač tinkamu kontekstu kankinystei. Viskas buvo po ranka: minia ir valdytojas, asizo teismai ir programa, kaip pralieti kraują stadione. Tad mirtis vasario gale ima atrodyti kaip paprastas numatymas žmogaus, gyvenusio šioje vietoje.

Frazė „didysis Šabas" vis dėlto turi būti išsamiau paaiškinta.[69] Aišku, tai buvo viena diena ilgesnėje pagonių festivalio dienų virtinėje. Paprastas atsakymas būtų tas, kad tai buvo žydų šventė, kuri sutapo su viena Smirnos Dionisijų diena. Kai žydai kaip žiūrovai prisijungė prie „graikų ir moterų" kolonadoje, jie taip pat šventė šventę. Apie dieną, kuri vadinosi „Didysis Šabas", gerai žinome iš Evangelijos pagal Joną ir žydiškų šaltinių, tačiau ši 250 m. diena išpuolė per

žydų Velykas ir negalėjo būti atkelta į vasario pabaigą.[70] Tokiu atveju turėjo būti kitas „didysis Šabas“ greta minėtojo, kuris vadinosi „Didysis Šabas“ *par excellence*. Vėlesni žydiški šaltiniai mini keturias tokias šventes, kurios galiausiai buvo paskirstytos žydų kalendoriuje nuo vasario vidurio iki žydų Velykų, – tačiau atrodo, kad šios šventės būtų švęstos taip anksti kaip III a. po Kr.[71] Kaip tik dėl to veikiau turėtume atsižvelgti į didžiąją žydų šventę *Purim*, kuria buvo minimas biblinis pasakojimas apie Esterą ir žydų išgelbėjimą iš Persijos Didžiojo karaliaus priespaudos.[72] Iškyla labai daug neaiškumų, kai lyginame senovės ir šiuolaikinio kalendoriaus datas, norėdami nustatyti, kuri tiksliai diena buvo *Purim* šventė 250 metais. Vis dėlto praverstų ir apytikslė data, o kad ją nustatytume, galime žvilgtelti priekin, į tą įstatymą, kurį išleido imperatorius 408 m. gegužę. Šis įstatymas uždraudė žydams įžeidinėti krikščionis ir deginti kryžiaus ženklą žydų šventės *Purim* metu, „minint *Haman*“. Šis jaudinantis vaizdas, bylojantis apie nusiteikimą, buvusį tarp žydų ir krikščionių *Purim* šventės metu, puikiai dera su Smirnos „didžiojo Šabo“ atmosfera. Pagonys čia džiugiai šventė savo Dionisijas, žydai savo *Purim* ir tiek vieni, tiek kiti iš savojo miesto kolonadų pagiežingai žvelgė į krikščionis.

Toks pakantus žydų ir pagonių švenčių sambūvis yra dar vienas perspėjimas liautis išradinėti vadinamąjį judaizmą iš žydų rabių tekstų.[73] Smirnoje nebuvo laikomas bent kiek mažesniu žydu net tas, kuris ignoravo vieno rabinistinio autoriaus perspėjimą, kad žydai privalą neturėti jokių reikalų su pagonimis tris dienas prieš bet kurią savo šventę. Tuo tarpu žydai ir pagonys mėgavosi kankinamų krikščionių reginiu, vieni šalia kitų sustoję aplink miesto agorą. Ši scena gerai dera su kitomis užuominomis apie įtakingą žydų veikimą Smirnoje bei jų laikyseną juos supusios pagonių kultūros atžvilgiu. Toji scena taip pat gali nušviesti bendrą pagonių požiūrį į žydus, esą šie irgi garbino dievą Dionisą, tik pervadinę jį kitu vardu. Jei miesto, tokio kaip Smirna, gyventojai matė žydus atsipalaidavusius Dioniso šventės metu, vadinasi, sumaištis stovėjo čia pat ant slenksčio.

Kalbant apie krikščionis, asizo lankymas jiems irgi buvo reikšmingas įvykis – apie tai sužinome iš Kiprijono patyrimo Afrikoje III a. šeštame dešimtmetyje. Nors nauji miestai ir darė spaudimą, kad būtų įtraukti į asizo sąrašą, Afrika buvo provincija, kur vienos dalies lankymo laikas išliko pastovus, sprendžiant iš mūsų turimo II ir III a. liudijimo.[74] Balandžio mėnesį naujasis valdytojas paprastai pasiekdavo provinciją ir apsistodavo savo rūmuose Kartaginoje. Kartaginos „Apolono žaidynės“ greitai įėjo į kalendorių, – jos buvo tas įvykis, kuris Perpetuą padarė kankine. 250 m. mes tikriausiai jau matome rezultatą: Kiprijono laiškai byloja, kad nuo balandžio vidurio ir kitomis dienomis persekiojimas Kartaginoje sustiprėjo, ieškant krikščionių įkalinimui. Iš Kartaginos valdytojas paskui leidosi savo vasaros maršrutu, ir į šį miestą sugrįžo rudenį. Šiuo modeliu rėmėsi Kiprijonas – šis įžvalgos per viziją meistras.

258 m. vasaros pabaigoje Kiprijonas netroško mirti viename iš Afrikos mažesnių asizinių miestų, – nereikšmingame jos centre Utikoje. Ištisą pusę šimt-

mečio rugpjūtis minimas kaip Utikos asizų lankymo mėnuo, o Kartagina buvo kita valdytojo sustojimo vieta, jam grįžtant į pagrindinį miestą po vasaros tarnybos. Kiprijonas troško mirti priešais savo paties bažnyčią didžiajame mieste: „tai, ką vyskupas nuodėmklausys ištaria pačią jo išpažinties akimirką", jis užrašė, „tai jis ištaria vardu visų įkvėptųjų Dievo."[75] Tai buvo asizų lankymo metas, dėl to savo paskutiniuosius žodžius Kiprijonas, išmėginamas savo gimtajame mieste, ištarė priešais didžiulę minią. Kol valdytojas vizitavo Utiką, Kiprijonas slapstėsi ir pasirodė tik tada, kai asizų lankymo maršrutas pasiekė Kartaginą.

Amžininkai pasakoja, kad kaip Polikarpas ir Pionijas vyskupas Kiprijonas nuspėjo tikslią savo mirties datą. Anot amžininkų, jau 257 m. rugsėjo mėnesį viename sapne Kiprijonas išvydęs žadą atimantį reginį: valdytojas sėdėjo savo teisėjo krėsle ir užrašinėjo nuosprendį, kurį buvo paskyręs, tuo tarpu vienas jaunuolis stovėjo šalia valdytojo ir pantomima aiškino, jog verdiktas turįs būti mirtis.[76] Vis dėlto mirtis atėjo tik Kiprijonui pačiam to norint, o perspėjamasis sapnas davė jam laiko sutvarkyti savo krikščioniškuosius namus. Kiprijonas buvo nužudytas, bylojo jo bičiulis ir biografas Pontijus, 258 m. rugsėjį, lygiai po metų, tą pačią dieną, kurią buvo išvydęs šią keistą viziją. Šis sutapimas yra visiškai tikėtinas. Sapnas buvo susapnuotas tada, kai buvo įprastas Kartaginos asizų lankymo metas, ir jei Kiprijonas troško mirti Kartaginoje, data turėjo būti pakartota ta pati, tik kitų metų. Taip vyskupas paliudijo Šventosios Dvasios veikimą, tačiau Šventoji Dvasia veikė geriau, kai buvo išmanomas romėnų valdymas.

Smirnoje per beveik visą šimtmetį kankinių suėmimai sutapo su asizų lankymo metu, šis faktas paaiškino kankinių pranašavimo galią. Pioniją supo kankinių esatis. Kai jis įžengė į miestą, Smirnos *agoraioi* melste meldė jį padaryti kompromisą, „nes jie taip juo žavėjosi". Šie gerbėjai buvo šis tas daugiau negu paprasti teisės žinovai.[77] Asizuose ar, kaip jie buvo vadinami, *agorai* grupė vietinių patarėjų, *agoraioi*, posėdžiavo kartu su valdytoju ir padėdavo jam priimti sprendimus. Valdytojui taip pat talkino paskirti provincijolai, – žmonės, kurie lydėjo jį kelionėse po provinciją. Ankstyvesnis Smirnoje padarytas įrašas mini vieną iš jų, vyrą, kuris sujungė savo teisės išmanymą su vadovavimu miesto muziejui – meno centrui ir Smirnos teisinių dokumentų saugyklai.[78] Literatūrinė kultūra ir teisės išmanymas ne visą laiką buvo atskiri dalykai III a. mieste. 250 m. mažiau žymūs žmonės, bet panašaus išsilavinimo, vaikščiojo aplink Smirnos teismo rūmus ir mėgino atkalbėti Pioniją nuo mirties. „Paklausyk mūsų, Pionijau, – jie kalbėjo, – kadangi mes mylime tave ir tu esi didžiai vertas likti gyvas." Panašiai kaip minia, kuri klausėsi jo kalbų, jie nepakentė žiūrėti, kaip žūva geras žmogus. Argi jis negalėtų paaukoti, jie kalbėjo, ir taip išteisinti save? Scena buvo labai iškalbinga. 259 m. Ispanijoje vyskupo Fruktuoso melste meldė taip pat pagonys, kurie „jį mylėjo". Bičiuliai pagonys ir toliau veikė Kiprijono gyvenime, o pats Kiprijonas nyko kalėjime.[79]

Tarp krikščionių asizų lankymo maršrutas buvo taip gerai žinomas, kad jis įtakojo jų pačių sapnus. 258 m. kankinys Marijanas buvo apdovanotas

Šv. Dvasios dovana, kaip kad užrašė atsidavęs jo „geriausias draugas": „Mano broliai, man buvo parodyti teismo rūmai, aukšti ir balti, iškilę gerokai virš žemės, tuose rūmuose vietoje valdytojo sėdėjo vienas teisėjas, – žmogus labai malonios veido išraiškos. Ir aš išgirdau balsą, garsiai ir aiškiai sakantį: „Ženk aukštyn, Marijanai!" Taip aš ėmiau kilti pakyla, kai teisėjo dešinėje pasirodė vyskupas Kiprijonas. Jis pakėlė mane ant aukštesnio pakylos laiptelio, nusišypsojo ir tarė: „Ateik, sėskis šalia manęs". Ir atsitiko taip, kad visos kitos grupės buvo apklaustos teisme, tuo tarpu aš, manding, sėdėjau kaip konsultantas greta jų."[80] 258 metais kankinys Marijanas įkopė į valdytojo tribunolą savo sapnuose, sėdėjo kartu su Kiprijonu ir padėjėju *agoraioi*, rinktiniais patarėjais, kurie melste meldė Pioniją priešais panašų sostą. Po kelių dienų Marijanas mirė.

Smirnoje įvykusi scena asizo lankymo metu buvo įprasta, tačiau tęsinys – visiškai netikėtas. Ankstesniais asizų lankymo metais Polikarpas buvo nutemptas tiesiai pas valdytoją į stadioną, kur minia ėmė skanduoti, reikalaudama jo kraujo. Tuojau pat jis buvo sudegintas prie stulpo. Tuo tarpu 50 metų vasarį Pionijas buvo nuvestas pas vietos komisiją, kuri prižiūrėjo, jog būtų vykdomas Decijaus ediktas. Toji komisija grasino jam ir atkakliai jį įkalbinėjo, – surakintas grandinėmis Pionijas buvo laikomas daugiau nei dvi savaites, kol galiausiai atvyko valdytojas. Iš pradžių Pionijas buvo apklaustas, tada per tirštą minią nuvestas į kalėjimą: žmonės minioje reikalavo, kad jis būtų nedelsiant nubaustas, tačiau Polemonas atsakė, kad „fasciai", romėnų valdžios simbolis, „neina prieš mus, juk mes turime valdžią", Romos *imperium*.[81] Sėdėdamas kalėjime Pionijas aprašė, kaip jis ir jo draugai atstūmė visų juos lankiusiųjų paramą, po to kalėjimo prižiūrėtojai įmetė juos į vidinį požemio kalėjimą ir nebedavė jiems jokio maisto. Kai Pionijas ir jo draugai sutiko priimti „įprastus smulkiuosius", kalėjimo vadovybė įsakė juos perkelti atgal į viršutines kameras.

„Kol jie sėdėjo kalėjime, daugybė pagonių atvyko, norėdami juos perkalbėti, ir kai išgirdo jų atsakymus, jie liko nustebę." Netrukus Smirnos vyskupas bus priverstas atkristi nuo tikėjimo, o Pionijas bus išmėginamas dar kartą. Vis dėlto jis nesutiko stoti į teismą, nesant valdytojui, dėl to jo tardytojai pasitelkė vieną iš valdytojo kariuomenės pareigūnų, kad paspęstų spąstus.[82] Valdytojas, jie sakė, prašė, kad Pionijas būtų pergabentas į jo rūmus Efeze, ir jie bei valdytojo pareigūnas tikėjosi priversti Pioniją tai padaryti tyliai. Pionijas perprato jų apgaulę. Pareigūnas pagrasino jam savuoju statusu – kareiviui būdinga pastanga įbauginti civilį, – mat jie turėjo Pioniją, besispardantį ir besidaužantį, nutempti prie altoriaus. Kai šis nesutiko, visa tai matant vyskupui, „valstybės pareigūnas štai atsistojo, su aukojimo mėsa rankose; tačiau jis nedrįso nė prie vieno prisiartinti, bet ją suvalgė, valstybės pareigūnas, tiesiog taip, visų akivaizdoje."

Per visą šią ilgą dramą valdytojo rūmai buvo pasirengę priimti Pioniją ir laukė, tačiau reikalai užlaikė valdytoją ankstesnėje jo sustojimo vietoje lankant asizus. Pionijo dienoraštis yra tik fragmentas didesnės dramos, kurios trūkstamas vietas užpildo valdytojo kelionė po asizus. Tos dalys nėra mums visiškai dingusios, nors jose ir nekalbama apie Pioniją bei Smirnoje jį stebėjusias mi-

nias. Visai įmanomas dalykas, kad 250 m. pradžios maršrutas po asizą gali būti geriausiai pažintas visoje Azijos asizų lankymo istorijoje.

Kai Smirnos pareigūnai bandė apgauti Pioniją, kad šis „vyktų su jais pas valdytoją", jie jam aiškino, jog jų valdovas prašęs jį išsiųsti į Efezą. Efezas buvo vieta, iš kurios valdytojas paprastai pradėdavo savo kelionę po asizus, ir taip jau atsitiko, kad pasakojimų apie neramią padėtį Efeze gausiai parašyta 250 metais. Šiame mieste vyko garsiausios iš visų legendų apie krikščionių persekiojimą veiksmas – legendos apie „Septynis užmigusiuosius", t. y. septynis krikščionis berniukus ir jų šunį, kurie, kaip pasakojama, pasislėpė oloje, bėgdami nuo Decijaus edikto. 250 m. šių krikščionių legendą Efeze papildė beletristinis pasakojimas apie Maksimo kankinystę, kuri yra datuojama – vargu ar tikėtinai – 250 m. gegužė. Šios kankinystės yra tik legendos, vis dėlto gali būti, kad jose atsispindi užsitęsę krikščionių teismai Efeze, kuriuos vilkino Pionijo valdytojas. Minėtas „250 metų ediktas" įkvėpė daugybę literatūros kūrinių, tačiau už šių legendų bei jų veiksmo vietos Efezo mieste slypi tam tikra istorinė tiesa.

Tuo metu, kai „septyni užmigusieji" skubėjo į savo urvą, Pionijas sėdėjo kalėjime, sakydamas pamokslus ir rašydamas savo dienoraštį. Iš Elijo ankstyvesnių darbų mes galime rekonstruoti įprastines valdytojo sustojimo vietas jo kelionėje po Azijos asizą: iš Efezo į Smirną, paskui iš Smirnos šiaurės link į Pergamą, kur valdytojas privalėjo atvykti kovo pabaigoje ar balandį. 250 m. balandžio mėnesį dar viena kankinystė galėjo įsiterpti į šį jo maršrutą.

Euzebijus mini „užrašus" ir „nepaprastas išpažintis" trijų kankinių Pergame bei duoda suprasti, kad jie buvo nukankinti tuo pačiu laiku kaip ir Pionijas. Išliko dvi pasakojimo apie jų kankinystę versijos ir jos yra ypač reikšmingos: viena jų yra išplėstinė graikiška versija, kita – lotyniškas vertimas, kuris yra artimesnis graikiškajam originalui, iš kurio išsirutuliojo minėtas išplėstinis tekstas.[83] Lotyniško teksto įvade ir prieraše kankinių mirtys datuojamos Decijaus valdymo metais ir teisingai yra minimas imperatoriaus ediktas, kuriuo įsakoma „aukoti dievams". Valdytojas įvardytas „Optimus" vardu, tačiau joks „Optimus" nėra žinomas, tad visai prasmingas esti senasis spėjimas, jog šis vardas – tai lotyniškas vertimas valdytojo titulo, užrašyto graikiškame originale: „Geriausias valdytojas", panašiai kaip „geriausias Teofilis". Valdytojo vardas tuo būdu gali būti atkurtas. Tuo tarpu minėtų krikščionių mirties datą ankstyviausi krikščionių kankinių minėjimo kalendoriai nurodė kaip balandžio 13-ą Pergame. Tai buvo 250 m. ir, jeigu taip, išeitų, kad „geriausias valdytojas" buvo Kvintilianas, keliavęs iš Smirnos miesto šiaurės link, kuris ir buvo žmogus, paskelbęs mirties nuosprendį Pionijui. Balandžio mėnesį kita valdytojo, keliavusio po asizą, sustojimo vieta buvo Pergamas.

Kovo pradžioje iš Pionijo Kvintilianas išgirdo, jog krikščionys garbina dangaus Kūrėją. Balandžio viduryje jam teko klausytis krikščionių ir jų pamokslaujamų žodžių Pergamo amfiteatre, toje milžiniškoje arenoje, kurios scena – ja buvo pati gamta – driekėsi iki pat aukštutinio miesto teatro, – stačiausia scena visame Antikos pasaulyje. Lotyniškoje pasakojimo versijoje pažymima,

jog minios Pergame skubėjo. Mat jos geidė pamatyti degančius krikščionis dar prieš prasidedant lietui. Ši detalė tikriausiai atitinka tikrovę ir todėl, galimas daiktas, lotyniška pasakojimo versija yra kalba, kurią romėnų minia leido pasakyti kankiniui Papilui, kai toji minia skubėjo uždegti laužą: „Čia laužas dega trumpai, tačiau ten jis dega amžinai ir jo liepsnomis Dievas teis pasaulį. Laužo liepsnos prarys jūrą, kalnus ir miškus. Jo liepsnomis Dievas teis kiekvieno žmogaus sielą."[84]

Pakankamai nemažai yra žinoma apie „geriausią valdytoją", tad, kabant apie jį, sunku išvengti aštrokos ironijos. Nebuvo jokios prasmės aiškinti Kvintilianui tiesą apie būsimą pasaulį. Įrašai, rasti Eleusine, atskleidžia, kad Kvintilianas sekė aukštaisiais romėnų papročiais ir buvo inicijuotas į jų pagoniškąsias misterijas. Būsimasis pasaulis nekėlė jokių baimių įšventintajam į Eleusino misterijas, tam, kuris turėjo šlovingojo Eumolpido titulą. Krikščionys, jo manymu, tebuvo oro garbintojai: tad argi negalėjo jie, tik pamanyk, paaukoti orui? Kai Pionijas atsisakė garsiai išpažinti tą, kuris sukūrė orą, Kvintilianas jam apie tai paaiškino. Tai buvo „Dievas", be abejo, „tai Dzeusas – Dzeusas, gyvenąs danguje kaip dievų valdovas."

Kiek anksčiau Kartaginoje Perpetuai teko akis į akį susidurti su pavaduojančiu valdytoju, žmogumi, kuris šiaurės vakarų Ispanijoje buvo pastatęs altorių „dievams ir deivėms, kurioms yra priimta ir teisinga melstis panteone"; šį altorių jis pastatęs vardan „imperatoriaus saugumo"[85]. III a. penktame dešimtmetyje mergaitė vergė Sabina buvo išvaryta iš jos šeimininkų namų, kurie savo lojalumą pagonybei šiltai išreiškė paskutinių Romos pasaulietinių žaidynių metu: „imperatoriaus saugumo ir amžinumo vardan jūs turite lankyti švenčiausias šventyklas, idant atsilygintumėte ir išreikštumėte padėką." Pionijas ir Pergamo kankiniai susidūrė su nepalenkiamu Eumolpidu. Panašūs vyrai, romėnų pareigūnai, vis dar palaikė senąsias tradicijas ir puoselėjo pagoniškus kultus, ilgą laiką buvusius tikru gyvenimo varikliu. Atėjus sunkiems laikams, negandos sustiprindavo tikėjimą, kurį šie romėnai laikė savaime suprantamu dalyku. Jie galvojo: dievai turi būti garbinami dar uoliau, kol praeis jų pyktis. Minėtų romėnų akimis, nebuvo nieko, ką būtų reikėję atgaivinti, kaip kad darė Decijus. Savąja kelione po asizą „geriausiasis Eumolpidas" padarė gerą pradžią: „septyni užmigusieji" tūnojo savo urve; Pionijas kabojo ant savo kryžiaus; Smirnos vietos vyskupas padarė kompromisą ir suvalgė mėsą, paaukotą dievams; vyskupas, diakonas ir garbioji moteris krikščionė buvo sudeginti Pergame dar prieš balandžio liūčių pradžią. Praėjusiais metais derlius, turėjęs pasiekti šiuos miestus, buvo labai skurdus, tačiau šiais metais dievai galgi bus palankesni. Gegužės pradžioje javai dar tik noko. Taigi kelionės po asizą metu Eumolpidas jau padarė geriausia, ką galėjo.

Kokie buvo jo veiksmai Smirnoje, mes sužinome iš vienos aukos dienoraščio, tačiau buvo dar vienas lemtingas posūkis šios aukos nuosprendžio ir egzekucijos istorijoje. Kai pagonys prikalė Pioniją ant kryžiaus, veidu atgręžtą į rytus, greta jo jie prikalė „*hairesis*, vieną iš Markiono sekėjų". Bet kuris to meto

Bažnyčios vadovas Markiono ereziją traktavo kaip labiausiai šokiruojantį nukrypimą nuo apaštalinės tiesos kelio. Markionas atmetė Senojo Testamento įkvepiančią galią bei Senojo Testamento Dievo ir Kūrėjo veikimo tęstinumą Kristuje. Vyskupas Polikarpas gerai žinojo, kaip su juo elgtis. Kai Polikarpas sutiko Markioną, pasakojo Polikarpo mokinys Ireniejus, jis pasveikino šį eretiką, pavadinęs jį „Šėtono pirmagimiu". Pionijui, kaip mums yra žinoma, ši frazė buvo gerai žinoma. Mūsų turima ilgesnė versija jo prierašo, prirašyto prie pasakojimo apie Polikarpo kankinystę, rodo, kad Pionijas citavo šią frazę savo skaitytojams.[86] Visai prieš pat 250 m. Azijos Bažnyčios vadovai susirinko Smirnoje ir nutarė, kad eretikai, kurie norėjo įsijungti į tikrąją Bažnyčią, pirmiausia turėjo būti pakrikštyti iš naujo. Vyskupai Afrikoje netrukus aiškiai pasakys: geriau vienas pagonis, nei vienas eretikas, – jie tvirtino. Kol Pionijas liepsnojo ant savo kryžiaus, jį stebėję krikščionys liudytojai, kaip buvo įpratę, matė tiesiog „atletą pačiame jo jėgų stiprume [...] jo veidas, be to, vėlei spindėjo." Jei Pionijas ką nors ir pagalvojo, jo mintys galėjo krypti į liūdnokus dalykus. Persekiojimas suskaldė Bažnyčią, kuri jau ir taip buvo padalyta erezijos: Smirnos pagonių minios ir jų atvirai rodoma pagarba kultūrai buvo kur kas geriau nei vyskupai, kurie atkrito nuo tikėjimo, bei tas „Šėtono sūnus", kuris degė šalia jo.

10 SKYRIUS
VYSKUPAI IR VALDŽIA

I

MES MATĖME, kokia buvo bažnyčioms priklausiusių narių socialinė įvairovė, kokie nevienodi jų pasiekimai, kaip skyrėsi jų perfekcionizmo užmojis, jų skaistuoliai, jų vizijų regėtojai, jų reakcijos į persekiojimą. Kaip Pionijas savojoje kalėjimo raudoje, mes galime tik stebėtis, kaip tokios bendruomenės iš viso galėjo darniai sutarti. Šio skirtingumo ribose pakankamai daug žmonių galiausiai iškėlė panašius tikslus, troško jų siekti ir buvo pasirengę pripažinti valdžią savo pačių labui. Darna buvo pasiekta savitu vadovavimo stiliumi: idant jį suprastume, turime išnagrinėti tai, kokie buvo krikščionių vyskupų idealai bei jų pozicija.

Į pranašesnius krikščionis vyskupai žvelgė su tam tikru pagarbos, atsargumo ir atviro priešiškumo deriniu. Jie gerbė perfekcionistus už jų požiūrį į seksualinį gyvenimą, tačiau nepatikliai žiūrėjo į jų pasipūtimą ir gebėjimą primesti savo idealus kitiems, – tokie žmonės, be to, paskatindavo skandalus, netgi vyskupų ar klero namuose, kur buvo linkę apgyvendinti moteriškes. Tačiau labiau pavojingi buvo aukštesnį „pažinimą" turėję krikščionys, kurių pretenzijos vadintis krikščionimis kartais apskritai prarasdavo bet kokį pagrindą. Daugelis iš jų atmetė vyskupus, laikydami juos dalimi žemesniosios kūrinijos, virš kurios juos išvedė jų pačių pabudusi įžvalga. Vyskupų valdžia, kai kurie iš jų kalbėjo, buvo sterilus darinys, tinkąs tik nieko neišmanantiems tikintiesiems.[1] Gnostikų pretenzijos į nekontroliuojamą, asmeninį „pažinimą" greitai davė vaisių: pseudointelektualines sistemas, kurios radosi ignoruojant istorinį tekstų turinį; kiti šias sistemas atmetė, labai tvirtai išdėstydami savo konservatyvų požiūrį. Nuo III a. „gnostiniai" požiūriai tebuvo keisti įsitikinimai mažumos, tapusios ganėtinai *passé*; knygos veikiau buvo rašomos tiems, kurie troško patirti nušvitimą, – žinojimą turintiems krikščionims vis dar esant Bažnyčios viduje.

Aukštesnį „pažinimą" turintys krikščionys, be to, sureikšmino savo vizijas. Pagarba, kurią jie rodė pranašui ir vizijų regėtojui, buvo akivaizdus pavojus bažnyčių vadovų, paskirtų visam gyvenimui, valdžiai. Antai Hermo regėtoje trečioje vizijoje pati Bažnyčia jam paliepė paskelbti griežtus žodžius „bažnyčių vadovams bei tiems, kurie užima pirmąsias vietas." Jie yra tarsi burtininkai, ji bylojo, gaminantys nuodus savo širdyse: „kaip galite tikėtis išmokyti Viešpaties išrinktąjį, kai jūs patys neturite jokio išsilavinimo?"[2] Šis dangiškojo pamfleto tipas nebuvo patys maloniausi skaitiniai tiems skaitytojams, kurie ėjo aukštesnes pareigas.

Vis dėlto iki III a. vizinis patyrimas buvo laikomas svarbia vyskupų dovana,

o konkuruojantys tvirtinimai apie Šv. Dvasios veikimą – dalyku, kurį reikėjo kruopščiai ištirti. Kankinių regėti sapnai, kaip tam tikri apreiškimai, kėlė nepaprastą susižavėjimą, tačiau apskritai paėmus, šie sapnai veikiau lietė asmeninį kankinių likimą. Viena iš gerai žinomų išlikusių išimčių yra vizija, kurią matė senyvo amžiaus Saturas, Perpetuos bendražygis, Kartaginoje 203 m. pavasarį. „Mes žengėme iš Rojaus, – jis rašė, – ir vartų priešakyje pamatėme vyskupą Optatą, dešinėje, ir Aspasiją, Vyresnįjį bei mokytoją, mūsų kairėje, stovinčius skyrium vienas nuo kito ir tokius nusiminusius. Jie puolė mums po kojų ir tarė: „Sutaikinkite mus." O mes atsakėme: „Argi ne jūs esate mūsų vyskupas ir mūsų presbiteris, tad kodėl puolate mums po kojų?" Perpetua ėmė juos glėbesčiuoti ir šnekučiuotis su jais graikiškai po rožių altana. Tačiau angelai juos subarė, kad veltui gaištą, ir paliepė vyskupui Optatui: „Sudrausk savąją liaudį [*plebs*], – jie sakė, – nes ji ateina pas tave, tie žmonės, grįžtantys iš cirko ir besiginčijantys dėl trupių pasirodymo.""[3]

Ši vizija nebuvo įtvirtinto vadovavimo kritika; veikiau tai buvo reikalavimas deramai vadovauti, reikalavimas, skirtas tiems, kuriems buvo suteikta ši galia. Ši vizija – tai liudijimas apie keblią padėtį, kurią turėjo suvaldyti vyskupai, o ne apie jų valdžios neteisėtumą. Kartaginos bendruomenėje varžėsi atskiros grupės ir tai jau beveik panėšėjo į chuliganiškus fanų poelgius per sportines žaidynes, – vyskupo pareiga buvo palaikyti tvarką, nors jo paties vyresnieji jam galėjo ir nepritarti. Pamėginti išspręsti jų tarpusavio nesutarimus teko dviem minėtiems kankiniams, vienas iš kurių buvo nekrikštyta moteris. Skaitydami vyskupo Kiprijono laiškus, parašytus vėliau, po penkiasdešimt metų, galime matyti, kokia skirtinga buvo kankinių laikysena vyskupų atžvilgiu: viena vertus, matome, kaip kankiniai pakluso vyskupo „šlovingajai" valdžiai, net jei pats vyskupas tuo metu ir slapstėsi; kita vertus, matome, kaip kankiniai siuntė jam laišką, kurio kone kiekvienu sakiniu bylote bylojo jų pranašumas.[4]

Kankinių gyvenimas tačiau buvo trumpas, tad bažnyčių vadovai skubėjo įamžinti jų mirties datas ir juos ištikimai garbinti nustatytomis bendruomenės švenčių progomis. Kur kas didesnė problema buvo „nuodėmklausiai", – krikščionys, kurie buvo suimti ir išmėginami arba kuriems skirtos laikinos bausmės. Persekiojimui pasibaigus, jie liko gyvi arba buvo atleisti nuo bausmės. Kaip Šventosios Dvasios laidytojai, jie įgijo itin didelį prestižą. Maždaug apie 200 m. oficialus požiūris buvo tas, kad nuodėmklausiai galėjo būti tuojau pat paskelbti kunigais ir vyresniaisiais, tačiau ne vyskupais; Kiprijono laiškai rodo, kaip Bažnyčios vadovas turėjo nusileisti nuodėmklausių autoritetui, net jei ir norėjo juos pabarti bei nukreipti kiek kita kryptimi. Patys vyskupai nebuvo linkę rodyti priešiškumo tokiam prestižui: kai Kiprijonas sveikinimo žodžiu sutiko vieną krikščionį, kuris pirma buvo nuodėmklausys, o paskui tapo vyskupu, šio atvykimą palygino su Kristaus atėjimu[5]. Turėdami omeny, jog tai buvo po 250 m. įvykių, galime puikiai suprasti kodėl. Kaip ir daugybė kitų vyskupų Kiprijonas išėjo slapstytis. Smirnoje suimtas vyskupas išdavė savo tikėjimą. Daugelis priklausiusiųjų Bažnyčiai greitai atrado senumą prin-

cipą, jog vadovai esą labai vertingi, tad jiems negalima rizikuoti savimi ir stotis į priekines greta.

O ir patys persekiotojai netruko suprasti, jog krikščionių vadovybė – tai gyvybinga ir savita dalis jų „valstybės, esančios valstybės viduje." Kitas ediktas, išleistas tuoj po Decijaus edikto, išskyrė Bažnyčios vadovus kaip ypatingą taikinį. Kitaip negu kiti žmonės, kuriuos aptinkame pagoniškuose kultuose, krikščionys išsirinko atskirus vadovus su didžiuliais įgaliojimais, kuriuos šie turėjo vykdyti visą gyvenimą. O ar anksčiau buvo koks nors dalykas, šio tipo valdžios pirmtakas, toks esminis ir tokiu mastu, kad būtų susijęs su krikščionių bažnyčiomis?

Ir šiuo atveju artimiausia paralelė – žydų sekta, apie kurią sužinome iš Negyvosios jūros ritinių. Bendruomenės prižiūrėtojas čia turėjo būti mokytoju ir teisėju, vertinti jo sektos narių religinę pažangą, prižiūrėti sektos nuosavybę ir doktriną bei visuose reikaluose elgtis tarsi „tėvas ir ganytojas". Kaip krikščionių ankstyvosios bažnyčios ši sekta pripažino du savo narių pašalinimo būdus: vienas – trumpam laikui, kitas – visam gyvenimui.[6] Kai tyrinėjame Šv. Dvasios veikimo, buvimo angelų artumoje patirtis ir celibato idealą, dar kartą esame grąžinami prie Negyvosios jūros sektos. Ar krikščionys savo vyskupus palankiai sutiko dėl to, kad šis galios tipas jau buvo gerai žinomas žydų sektantiškoje praktikoje? Jei tarp jų ir egzistavo koks nors perimamumas, jis turėjo būti netiesioginis, – mat vyskupo tarnystė nesutinkama pirmosios krikščionių kartos bažnyčiose. Prieš atsirandant vyskupams buvo tiktai pripažintieji vadovai – Negyvosios jūros sekta tikriausiai jau buvo išnykusi, – sau ėmę iš jos pavyzdį.

Pagonių pasaulio akimis, vienas vyskupas, vadovaujantis visą gyvenimą, buvo kažkas visiškai naujo: jo valdymas aiškiai skyrėsi nuo bet kokio pagonių kulte žinomo valdžios modelio. Be to, vyskupo valdžia reiškė lūžį, palyginti su žydų sinagogų praktika. Be abejo, ir žydai turėjo savo vadovus bei dignitorius. Iš krikščioniškų šaltinių yra žinoma apie I a. buvusį „sinagogos vyriausiąjį", asmenį, kuris kvietė kitus skaityti pamokymą iš Toros ir po to smulkiai jį išaiškinti. Šis sinagogos vyriausiasis nebūtinai vien tiktai mokė, jo pareiga buvo prižiūrėti, kad apeigos vyktų tvarkingai ir sklandžiai. Turbūt tai buvo tas „sinagogos vyriausiasis", kuris sėdėdavo specialiame „Mozės krėsle"; vienas toks kaip tik ir išliko sinagogoje Delo saloje, – marmuro krėslas su suoleliu kojoms. Tačiau sinagogos vyriausiojo valdymo pobūdis ir sugebėjimai nebūtinai buvo tokie patys kiekvienoje bendruomenėje. Viename įraše iš Akmonėjos, Frigijoje, randame paminėtą „sinagogos vyriausiąjį iki gyvos galvos" kartu su tiesiog „sinagogos vyriausiuoju", paminėtu greta. Kai vėliau dar randame Smirnoje paminėtą vieną moterį, pavadintą „vyriausiąja", o kitoje vietoje – vaikus, kurie irgi taip tituluojami, nebegalime daryti jokios prielaidos, jog šios pareigos visais atvejais reiškė valdžios postą. Beje, „sinagogos vyriausieji" įraše ir paaukotas savo asmenines išlaidas ant savo sinagogų pastatų, – tad tikėtina, kad moterys ir vaikai į šias pareigas buvo renkami dėl savosios nuosavybės. Atrodo, „sinagogos vyriausiasis" labiau panėšėjo į geradarį ir sinagogos rektorių, nei į vyskupą.[7]

Kokie kiti titulai, kuriuos randame paminėtus kaip liudijimą iš Diasporos gyvenimo? Daugiausia tie titulai yra žinomi iš graikiškų ir lotyniškų įrašų, padarytų apie 200 m. po Kr. ar vėliau, ir iš Konstantino bei vėlesnių imperatorių potvarkių, kuriuose minimi autoritetingi asmenys iš žydų Diasporos. Turėtume būti atsargūs ir neperkelti šių titulų į šv. Pauliaus laikų sinagogas, t. y. dviem ar trim šimtmečiais anksčiau: mes netgi negalime būti tikri, kokia krikščionybės radimosi pradžioje buvo žydų „vyresniųjų" skyrimo tvarka arba formalusis apibrėžimas.[8] Kad ir kaip būtų, sinagogoms išties buvo reikalinga stipri valdžia: pašalinti įžeidžiančiai besielgiančius narius, skirti baudas ir įsakyti nuplakdinti dėl religinių papiktinimų. Greta vyresniųjų girdime buvus ir „vadovus", o tarp jų du turėjo būti tie, kurie tvarkė bendruomenės reikalus pagonių miestuose. Šie vadovai turėjo spręsti bylas, kilusias tarp jų brolių žydų, bei prižiūrėti, kad būtų paisoma elgesio detalių, susijusių ne tik su apeigų tvarka: įrašuose žmonės dar minėjo ir tai, jog buvo ir „vadovas", ir „sinagogos vyriausiasis", – ko gero, abu viename asmenyje. Nieko nėra žinoma apie tai, kad „vadovai" būtų privalėję eiti šias pareigas iki gyvos galvos; be to, jie buvo keli, o ne vienas. Mes žinome apie vieną tokį vadovą (maždaug apie 100 m. po Kr.), kuris sumokėjo įstojimo mokestį už tai, kad buvo paskirtas į savąsias pareigas, – panašiai kaip pagonių magistratas. Taip pat žinome apie bendruomenės „tėvus" ir „motinas", kurie rėmė savo bendruomenę kaip aukotojai ir geradariai. Jeigu tai buvo vienintelis jų vaidmuo, tada juos galime lyginti su II ir III a. miestų didžiaisiais geradariais, kurie garbinti ta pačia šeimynine leksika. Kaip ir „vadovai" šie aukotojai tikriausiai buvo įvardijami, laikantis to meto civilinės praktikos modelio.[9]

Sprendžiant iš krikščionių vaizdinijos, jie vyskupą suvokė kaip visai ne šių titulų paveldėtoją. Tikriausiai III a. viduryje Kartaginos vyskupas Kiprijonas pastebėjo, kad krikščionių vyskupai buvo Senojo Testamento kunigų įpėdiniai.[10] Ar tikrai krikščionys plėtojo šią kunigiškos valdžios kryptį, kuri tarp žydų, beje, išnyko? Su Jeruzalės ir jos Šventyklos sugriovimu žydų kunigija neteko svarbaus vaidmens: mūsų žiniomis, II ir III a. žydų gyvenime autoritetais buvo laikomis rabinai, arba mokytojai, veikę mokslo akademijose. Rabinai rašė, dėstydami pažiūras, tačiau nevadovavo formaliam judaizmui. Vis dėlto, II ir III a. kunigo pareigas ėjusiems asmenims Galilėjoje buvo vis dar mokamos dešimtinės; randame ir „kunigų" apsišaukėlių, paminėtų kapinių įrašuose iš Bet Šearimo apylinkių bei įrašuose Diasporos gyventose vietose; randame paminėtą netgi vieną „kunigę", kuri buvo sudeginta Romoje. Ne visi iš šių žmonių buvo tiktai senųjų kunigiškų šeimų palikuonys, neatlikę jokios funkcijos, – mat žinoma apie tai, kad Konstantinas suteikė neliečiamybę „kunigams" iš žydų bendruomenės. Ši privilegija juos prilygino Dievo tarnams, – tokiu atveju negalime visiškai išbraukti tam tikro „kunigiško" elemento iš III a. sinagogų.[11] Tačiau šio elemento paskirtis lieka neaiški.

Kur kas daugiau žinome apie kitą aukštesnę valdžią, buvusią tarp žydų, nors pasitikėti krikščionių ir rabinų pasakojimais apie šį dalyką negalima.[12]

Palestinoje, pradedant II a. ir vėliau, romėnų valdžia pripažino vieną patriarchą, o rabinistiniai šaltiniai išsaugojo kelis pasakojimus apie tris vienas po kito ėjusius Judėjus [Judahs], kurie atliko šias pareigas nuo maždaug 170 m. iki III a. pabaigos. Šaltiniuose tvirtinama, jog patriarchas tvarkė kalendorių ir viešai skelbdavo pasninkus, nustatydavo ir priimdavo mokesčius, pašalindavo netinkamus mokytojus ir mokinius bei paskirdavo teisėjus. Šaltiniai pasakoja ir apie patriarcho ryšius su romėnų valdytojais bei imperatoriais, dėl to atrodo, kad jis turėjo aukštą statusą. Plačiau apie tai kalba krikščionių šaltiniai. Antai Origenas, aiškindamas biblinį pasakojimą apie Zuzaną, patriarchą palygino su vienu karaliumi, ir paminėjo savo paties išgyvenimus, patirtus lankantis žydų žemėje: žmonės, jis sakė, čia vis dar „neoficialiai" yra žydų nuteisiami mirti, patriarchui nuolaidžiaujant. Tačiau šis Origeno pastebėjimas nebūtinai atspindi gyvenimą, koks jis buvo už Palestinos ribų. Tiktai vėlyvuosiuose krikščioniškuose tekstuose pažymima, kad patriarchas išsiuntinėjo „apaštalus" su enciklikos laiškais į žydų bendruomenes. Atrodo, šiuos pastebėjimus patvirtina Diasporos gyventose vietose neseniai surastas įrašas, datuojamas maždaug 280 m.[13] O štai Stobų mieste Makedonijoje viename rastame tekste dėstomos taisyklės, kaip naudotis sinagogos pastatu, ir pažymima, kad baudą už bet kurį pažeidimą reikia mokėti „patriarchui". Ši taisyklė suvoktina kaip tam tikras Didžiojo Patriarcho valdžios ženklas, lietusios netgi tokias mažas vietines detales ir taip toli už Palestinos ribų. Tačiau kai IV a. krikščionių imperatoriai savo išleistais potvarkiais kreipėsi į žydų „patriarchus", pastarieji tebuvo tik reikšmingos vietinės figūros, – antai Stobi mieste „patriarchas" buvo tiktai dignitorius vietos bendruomenėje.

Įdomu tai, kad per II ir III a. titulų laipsniavimas žydų sinagogose patyrė tam tikrą raidą: čia randame „principalus" ir „tėvus", taip pat „kunigus" ir „patriarchus". Šį titulų laipsniavimo susmulkėjimą vėlgi galime palyginti su tuo, kas vyko sekuliarioje visuomenėje, ir imti manyti, jog žydų modelis šį tą perėmė iš to meto praktikos, buvusios pagonių pasaulyje. Tuo metu, kai krikščionys ėmė plisti po miestus, žydų bendruomenės tuose pat miestuose nebuvo statiškos, – tačiau šiuo atveju gyvas žvilgsnis į šio laikotarpio istoriją yra negalimas, nes jokios knygos neišliko iš žydų Diasporos gyvenimo tais permainų metais. Vis dėlto net ir be knygų galime matyti, jog minėti žydų titulai neturi jokios paralelės su tuo galios modeliu, kuris buvo krikščionių Bažnyčioje. Pastarojoje kokio nors atskiro vadovo potvarkis būdavo paskelbiamas ir plito kaip dominuojantis autoritetas. Krikščionys veikiau ėmė taikyti tokį vadovavimo tipą, kurį praktikavo viena maža sekta, – šį tipą jie pritaikė kiekvienoje iš savo bendruomenių. Kiekvieno miesto bažnyčia siekė išsirinkti savo monarchinį vyskupą, kaip vadovą, paskirtą visam gyvenimui. „Vienas Dievas, vienas Kristus, viena Šventoji Dvasia", reikalavo krikščionys pasauliečiai po vieno disputo, įvykusio III a. viduryje, „tad ir katalikų Bažnyčioje privalo būti vienas vyskupas."[14] Šis pasauliečių balsas juolab įsidėmėtinas, nes Jėzus Evangelijose apie vyskupus neužsiminė nė vienu žodžiu.

Kiti krikščionys suskubo užpildyti šią spragą.[15] I a. paskutiniu dešimtmečiu vienas vadovaujantis krikščionis Romoje rašė Korinto bažnyčiai aiškindamas, kaip apaštalai iš juos supusių pirmųjų konvertitų paskyrė „vyskupus". Jis citavo Izaiją, idant paremtų savo mintį: „Aš pastatysiu jiems vyskupus vardan teisumo." Ši Izaijo ištrauka – ne kas kita, o savatikslis neteisingas citavimas. O štai II a. aštuntame dešimtmetyje Ireniejus apstulbino eretikus, išvardijęs sąrašą vienas po kito ėjusių Romos vyskupų, tarp kurių jis pats reikšmingai buvo dvyliktas. Pirmasis tame sąraše nurodytas vyskupas vis dėlto buvo ne kas kita, o Ireniejaus klaidingai padaryta išvada iš laiškų, kuriuos skaitydamas vieną būdvardį jis neteisingai interpretavo kaip vyskupo tikrinį vardą. Tuo tarpu Tertulijonas III a. pradžioje įrodinėjo, kad patys apaštalai paskyrė vyskupus į didžiuosius miestus ir kad šių miestų bažnyčios turėjo „registrus", kuriuose tie vyskupai nurodyti kaip apaštalų paskirtieji. Šis tvirtinimas apie dokumentinį paliudijimą tikriausiai buvo Tertulijono perdėjimas, o ne kokių nors vyskupų prasimanymas. O štai apie 250 m. Kiprijonas manė, jog patys apaštalai turėję būti vyskupais.

Apie vyskupų iškilimą graikiškųjų Rytų miestuose sužinome iš laiškų, kuriuos Ignotas siuntė pagrindinėms Azijos bažnyčioms maždaug 110 m.[16] Ignoto pastangos išaukštinti vyskupo valdžią leidžia manyti, jog būta tam tikrų šoko bangų, kurias vyskupo posto atsiradimas sukėlė kai kuriose šalies vietose. Apie šio šoko ištakas negalime pasakyti nieko tikslesnio ir kiekvienu atveju privalome atsižvelgti į savitas vietines aplinkybes.[17] Antai Aleksandrijoje nepaprastai reikšmingas išliko vyresniųjų vaidmuo. O štai tarp rytinės Sirijos ir Mesopotamijos siriškai kalbančių bažnyčių hierarchijos ir organizacijos jausmas galėjo likti silpnesnis. Iki II a. aštunto dešimtmečio vis dar nėra jokių ženklų, kurie bylotų apie vyskupų buvimą pietų Gaulo bažnyčiose.

Vis dėlto džiugu tai, jog turime iš III amžiaus išlikusį ilgą gero vyskupo savybių aprašymą. Šis aprašymas mus pasiekė siriško vertimo pavidalu, kurio originalas buvo parašytas graikiškai.[18] Savo turinius pats tekstas pristato kaip mokymą, kurį Dvylika apaštalų išsiuntinėjo po jų susirinkimo Jeruzalėje. Ši autoriteto klastotė apskritai yra itin būdinga tam metui. Vėliau dar grįšime prie šiame tekste nupiešto žavaus paveikslo, t. y. vienos mažos bažnyčios bendruomenės gyvenimo, tačiau dabar privalome išskirti tekste išdėstytus vyskupo gero vadovavimo idealus. Čia sakoma, kad vyskupas, turįs būti nepriekaištingo būdo, pageidautina virš penkiasdešimties metų amžiaus, vedęs krikščionę žmoną. Jis neturi būti vedęs antrą kartą, jo paties vaikai privalą būti geri krikščionys. Jis turįs būti romus ir tyras, gailestingas ir mokąs palaikyti taiką. Jo paties šeimyna turėtų būti ištirta kaip įrodymas apie jo drausmingumą ir gebėjimus protingai auklėti. Jeigu galima, jis turėtų būti mokytas ir apsiskaitęs. Jei negalima, galįs būti ir bemokslis, – svarbu tik tiek, kad išmanytų Raštus. Jei bažnyčios bendruomenė buvo maža ir jei visi jos nariai liudijo už jį, vyskupu galėjo tapti ir jaunuolis. Juk argi Jozuė nebuvo geras žydų karalius, nors juo tapo teturėdamas aštuonerius metus? Kiek anksčiau Ignotas rašė, paremdamas vie-

ną jauną vyskupą, kurio paskyrimui Azijos mieste Magnezijoje priešinosi kai kurie krikščionys. Kad ir kokie jauni buvo, vyskupai sugebėjo tarnauti visą likusį savo gyvenimą.

Tačiau būtinai vyskupai turėjo turėti vieną didžiausią dovaną, idant galėtų atlikti visa, ką minėti „Apaštalai" jiems nurodė atlikti. Jie turėjo būti žmonės su skvarbia įžvalga, – tai reikalavimas, kuris mus veda į pačią sunkumų, su kuriais jie susidūrė, esmę. Vyskupai turėjo mokėti atskirti našlę, kuri tikrai stokojo, nuo tos našlės, kurios padėtis nebuvo pernelyg sunki. Jie turėjo mokėti įvertinti krikščionių labdaros šaltinius, ir jei aukotojai buvo stabmeldžiai ar nusidėjėliai, koks nors girtuoklis ar tinginys, atmesti jų dovanas. Vyskupai turėjo nepirkti maisto už abejotinos kilmės pinigus bei saugotis sutepti našles ir našlaičius: jeigu jie negalėjo nepriimti tokių pinigų, tada turėjo juo išleisti ten, kur jie padarytų mažiausią žalą – malkoms. Prie abejotinų finansinių šaltinių buvo priskiriami romėnų pareigūnai, susitepę nekaltu krauju, vergų žemintojai, vargšų įkalintojai bei smuklininkai, turintys ypatingą ydą – savo parduodamą vyną atskiesti vandeniu. Vyskupai taip pat privalėjo pasirūpinti našlaičių švietimu, ypač tais atvejais, kai turtingesni krikščionys nerodė didelio noro įvaikinti juos kaip savo įpėdinius. Vyskupai privalėjo atpažinti netikrus mokytojus ir pašalinti juos iš bažnyčios. O svarbiausia, jie privalėjo nustatyti tiesą, kai kas nors ginčijasi ir šmeižia bei sutaikyti tų ginčų dalyvius krikščionis.

Būtent šiems dalykams įžvalgos dovana buvo reikalingiausia. Jau Paulius patarė savo krikščionims spręsti jų ginčus brolių krikščionių akivaizdoje, o ne pagonių teismuose: pareiga išspręsti ginčus ir sutaikyti jų dalyvius tapo sunkiu kiekvieno vyskupo uždaviniu. Vyskupams reikėjo rasti kelią į sutaikymą, o ne dalyti apibendrintą teisingumą. Jau minėtasis „Apaštalų" tekstas patarė, kad diakonai turėtų garsiai kreiptis iš bažnyčios ir paklausti, ar kas nors iš susirinkusiųjų turi ką nors prieš vieną iš brolių. Jeigu turi, tada vyskupas privaląs pabarti nesantaikos nešiotoją ir pabandyti jį atkalbėti nuo jos. Jis turįs pasikviesti abi puses ir išklausinėti bei papeikti jas pirmadienį, duodamas joms visą savaitę iki sekmadienio išspręsti savo nesutarimus. Vyskupas visada turėjo išklausinėti abi puses kartu ir atidžiai ištirti jų charakterį tam, kad nuspręstų, kuri pusė sako tiesą, – šis kliovimasis charakterio savybėmis kaip įrodymu vis dar buvo gan optimistinis. Ne į kiekvieną kaltinimą būdavo atsižvelgiama, o melagingi nusiskundimai tapdavo sunkiu bet kurio vyskupo nuovokos išbandymu. „Apaštalai" bylojo, kad vyskupas jokiu būdu neturįs paisyti kokio nors stabmeldžio parodymo; tačiau jis turėtų veikti lėtai, mėgdžiodamas tą lėtumą ir kruopštumą, kurie būdingi pagonių teismui, nagrinėjančiam kokią nors žmogžudystės bylą, teismui, į kurio darbus „Apaštalų" tekstas žvelgė nepaprastai prielankiai. Kaip „legalių pinigų keitėjas" tikrina pinigus, bylojo šis tekstas, taip vyskupas privaląs patikrinti ginčininkus. Jis privaląs veikti taip, kad panaikintų teismo ieškinius, o ne kad priimtų nuosprendį, ir neprivaląs nusileisti, jei abi pusės jam prieštarautų. Karaliai valdžią turi tiktai savo pavaldinių kūnams, bylojo „Apaštalai", tačiau vyskupai valdžią turi jų kūnams ir taip pat jų

sieloms. Jie gali surišti ir atleisti čia, žemėje, turėdami savąją dangiškos galios dovaną. Jei yra būtinas reikalas, jie gali šauktis dangaus pykčio ir grasinti pragaro liepsnomis.[19]

Vyskupui sprendžiant ginčą, greta jo galėjo sėdėti vyresnieji, tačiau per visą šį arbitražo procesą didžiausias vertintojas buvo pats Kristus. Nors vyskupas ir buvo Dievo burna, jis taip pat buvo Dievo akies stebimas ir asmeniškai atsakingas už kiekvieną neteisingą sprendimą. Jeigu jis pasmerkdavo nekaltą žmogų, jis pats galėjo būti pasmerktas Paskutiniojo teismo dieną.[20] Be to, jis buvo atsakingas už savo kaimenės elgesį, – tai buvo įpareigojimas, vertęs jį taisyti vietos nusidėjėlių elgesį. Mirtinos nuodėmės, kaip manyta, buvo neatleistinos, tačiau patobulinti buvo galima tuos, kurie mažiau nusižengę. Vyskupas turėjo pašalinti nusidėjėlius iš bažnyčios laikotarpiui nuo dviejų iki septynių savaičių, per kurį šie atgailautų ir grįžtų prie krikščioniško elgesio. Vyskupo smerkiamus žodžius tvirtai palaikydavo vieninga ir nepriekaištinga bendruomenė. Jeigu koks nors nusidėjėlis įžengdavo į tokią bažnyčią, jis kaip mat pasijusdavo „suglumęs ir tyliai išeidavo, didžiai susigėdęs, raudodamas ir jausdamas graužatį savo širdyje. Ir kai visa kaimenė pamatys to žmogaus ašaras ir raudą, ji taip pat patirs baimę, pažinusi, kad kiekvieno, kuris nusideda, laukia prapultis."[21] Taip grupė buvo sudrausminta baimės dėka, o nusidėjęs asmuo – visų akivaizdoje pažemintas.

Apskritai visos šios praktikos nebuvo naujovė. Evangelijos ir pirmųjų apaštalų laiškai pabrėžė bendruomenės vaidmenį subarant papiktinamai besielgiantį brolį; krikščionims buvo patariama nebebendrauti su įžeidėju po dviejų šio perspėjimų. Jau Paulius aiškiai nurodė, kad netikriems mokytojams ir „tiems, kurie nemyli Kristaus," būtų pritaikyta „anatema"; jie buvo atiduoti šėtono valdžiai, kuriam Pirmasis laiškas Timotiejui atvirai pavedė du „piktžodžiaujančius" asmenis. Kai buvo įvesta vyskupo tarnystė, tikriausiai pats vyskupas ir paskelbdavo šį nuosprendį, – lygiai taip, kaip ankstyviausių susirinkimų darbuose matome vyskupus, kolektyviai skelbiančius nuosprendį. Bausmės, kurias jie skirdavo už nuodėmę, svyravo nuo laikino draudimo eiti komunijos iki ekskomunikos, „išvarymo" ir „atskyrimo nuo bažnyčios", – iškilmingo atidavimo Dievo teismui.[22]

Šios bausmės buvo ypač sunkios, tad iš vyskupo, kuris kontroliavo jų taikymą, buvo pabrėžtinai reikalaujama būti objektyviam. Jis privalėjo nenuolaidžiauti turtingam ir garsiam arba nerodyti priešiškumo vargšui. Jis privalėjo griežtai atmesti nusidėjėlių duodamas papirkas, nes jos suterštų visą bažnyčią. Jeigu turtuolis įžengdavo į bažnyčią, vyskupas privalėjo nekreipti į jį dėmesio ir duoti kelią tik vargingam žmogui. Primygtinis reikalavimas laikytis būtent šių nuostatų, regis, šį tą sako apie vyskupų realų gyvenimą. Šį „Apaštalų" teksto pamokymą papildo kone vienalaikis jam antrinantis pamokymas, t. y. tos vaizdingos pastabos, kurias Origenas išsakė, komentuodamas Evangeliją pagal Matą III amžiaus penktame dešimtmetyje. „Mes įvarome siaubą žmonėms, – jis rašė, – ir patys tampame neprieinami, ypač tiems, kurie yra vargšai.

Su žmonėmis, kurie ateina pas mus ir prašo mūsų tą ar kitą jiems padaryti, mes elgiamės taip, kaip nesielgtų netgi joks tironas; mes esame kur kas žiauresni prašytojams nei bet kurie žemiški valdovai. Jūs galite matyti tai dedantis daugelyje pripažintų bažnyčių, ypač didesniuose miestuose."[23]

Galime nesunkiai suprasti, kaip šie tironai radosi. Labiau nei bet kuriam imperatoriui, vyskupui svarbu buvo suderinti prieinamumą su bauginamos galios rodymu. Juk vyskupai „valdė vietoje Dievo". Jie galėjo suspenduoti dvasininką ar eilinį krikščionį, atskirti jį nuo bažnyčios ir pasmerkti amžinai bausmei. Sunku buvo žmogui išlikti atviram ir nuolankiam, kai bet koks šmeižtas, kilęs prieš jo asmenį, kaip pasakojama, buvo laikomas šmeižtu prieš patį Dievą. „Mylėkite savo vyskupą kaip tėvą; bijokite jo kaip karaliaus; garbinkite jį kaip Dievą"; šis idealas reikalavo, kad krikščionys suderintų neįmanomas suderinti priešybes.[24] O pats vyskupas turėjo išsaugoti skvarbią savąją įžvalgą, tuo pačiu traukdamas žmones sudėtingu švelnumo ir pagarbios baimės deriniu.

Patarimo, kaip vyskupai turėtų elgtis, principai buvo žymiai senesni už šį aiškų jų išdėstymą „Apaštalų" tekste. Tie principai jau vardijami laiškuose, skirtuose Timotiejui, kur vyskupai raginami skelbti mokymą ir būti svetingi svetimšaliams, elgtis santūriai ir vengti kivirčų bei nešvaraus pelno. Ši teologija susijusi su tuo, apie ką savo laiškuose kalbėjo ir Ignotas. Vyskupas, rašė Ignotas, yra „Tėvo atvaizdas". Tad žmogus, kuris jo nepaiso, „apgauna ne vyskupą, kuris yra matomas, bet Dievą, kuris yra nematomas." Kas tik veikia be vyskupo sutikimo, tas yra „velnio tarnas"[25]. Ignotas jau aiškiai juto pagarbią baimę, kurią kėlė krikščionių vadovai, ir tai išreiškė, pabrėždamas vyskupo tylos galią. „Kuo aiškiau kas nors mato vyskupą tylintį, tuo didesnę pagarbą turėtų jam pajausti."[26] Kadangi tyla yra paties Dievo savybė, tai tylintis vyskupas tampa Dievo atvaizdu žemėje: „Jis, kuris turi Jėzaus žodį, iš tiesų geba klausytis ir Jo tylos, – tam, kad galėtų tapti tobulas, tam, kad galėtų veikti per Jo žodžius ir būti pažintas per Jo tylėjimus." Tylinti vyskupo valdžia žemėje atspindėjo tylinčią Dievo valdžią danguje; vyskupas buvo įvardijamas kaip „Dievo panašumas", o Vyresnieji – kaip „jo taryba ir apaštalų draugija".

Vyskupo, kaip „Dievo žmogaus", aukščiausio kunigo, „Šv. Dvasios laido", išaukštinimas nebuvo naujas dalykas III a. bažnyčiose. Jo iškilimas niekaip nebuvo susijęs su naujais socialinių santykių modeliais, susiformavusiais pasaulietinėje visuomenėje.[27] Jo iškilimas nebuvo ir rezultatas kokios nors „bendros Viduržemio baseino religinės kultūros", kurią atseit bendrai praktikavo pagonys, žydai ir krikščionys. Kalba, kuria kalbėjo vyskupo valdžia, ir jos įkvėpimo šaltinis pačiomis savo ištakomis rėmėsi į jo kaip savito krikščionių tarno sampratą. Jau Ignotas garbino jį kaip tikrosios doktrinos sergėtoją, kuris turėjo melstis, prašydamas dvasinio apreiškimo apie „neregimuosius dalykus". Vyskupas turėjo ypač rūpintis našlėmis, jau kurį laiką jo namai buvo tapę tikru prieglobsčiu našlaičiams ir ryžtingai savojo idealo siekiančioms mergelėms; o štai viename papiruso dokumente iš IV a. pradžios jau randame vaizdingą aprašymą, kaip dėl tokių merginų kilo sumaištis.[28] Jau Ignotas patarė krikščionims

tuoktis dalyvaujant jų vyskupui ir, nors ankstyvojoje Bažnyčioje dar nebuvo jokio formalaus krikščionių santuokos ceremonialo, šis pasiūlymas netrukus susiejo vyskupus su jų bažnyčios narių asmeniniais gyvenimais. Kai krikščionys nusikalsdavo svetimavimu, ir vėl būdavo kreipiamasi į vyskupą. III a. pradžioje kai kurie iškilesni vyskupai buvo pasirengę atleisti šią mirtiną nuodėmę, tad atitinkamai išsiplėtė ir jų „raktų galia". Kuo daugiau vyskupas galėjo atleisti, vedamas Šv. Dvasios, tuo labiau plėtėsi jo valdžia.[29]

Tačiau galia slepia savas pagundas bei įtartinus dalykus, ypač toji galia, kuriai reikia tokios nepaprastos įžvalgos, įtikimumo ir sąžiningumo. Tad visai nestebina, jog daugiausia apie ankstyvuosius vyskupus girdime tais atvejais, kai jie apvylė šiuos savo idealus. Jų darbo dalis buvo rūpintis pinigais bei mokyti našles ir mergeles, nors ši galia „surišti ir atleisti" slėpė savas pagundas. Pakanka tik paskaityti Kiprijono laiškus, kad sužinotume apie vyskupus, kurie buvo kaltinami pasidavimu kiekvienai iš šių specifinių nuodėmių. Kiprijonas gerai žinojo, kokiais būdais atremti ypatingas šio darbo pagundas. Vertinant Origeno matais, tik keli vyskupai gyveno taip, kaip reikalavo idealai.[30] „Ir Viešpats tarė Mozei: Sukviesk visus tautos seniūnus ir išstatyk juos Viešpačiui priešais saulę ir Viešpaties pyktis nusigręš nuo Izraelio". „Galbūt, – rašė Origenas, priėjęs šį rinktinį epizodą iš Skaičių knygos, – papiktinsiu kai kuriuos žmones, ėmęs svarstyti šį fragmentą." Tačiau ši papiktinimo perspektyva jo nesulaikė. Bažnyčios vadovai, jis rašė, nedrįstų lenktyniauti dėl jų pareigų rango ir garbingumo, jei tik prisimintų, kad bus teisiami dėl savo pačių ir savo Bažnyčios nuodėmių.

Pagonių pasaulyje orakulai paremdavo žynių pamaldumo praktiką ir siųsdavo perspėjimo ženklus tada, kai ji būdavo pažeidžiama, – apie tai skaitome tekstuose, kuriuos itin mėgo imperatorius Julianas. Sankcijos, taikytos už vyskupo valdžios nepaisymą, buvo žymiai griežtesnės. Vyskupas buvo įpėdinis karališkų ir kunigiškų vadovų – iš Dievo išrinktosios tautos, – tad ir vertas pagarbos, atitinkančios jo įsipareigojimus. Vienam oponentui Kiprijonas priminė: priešinimasis Dievo tarnui reiškia priešinimąsi pačiam Dievui.[31] Šv. Raštas tai aiškiai įrodo, rašė jis, pradedant Pakartoto įstatymo knyga ir baigiant Apaštalų darbais; todėl, anot Kiprijono, „žmogus, kuris nepaklausys kunigo, [...] turės mirti, ir visi kiti žmonės, kai išgirs apie tai, išsigąs ir ims elgtis jau be jokio pasipūtimo." Bet kurio oponento ir jo nepritariančios laikysenos palyginimas su velniu bei grasinimas pragaro bausmėmis mus stebina kaip atstumiančios to meto naujovės. Vis dėlto šie grasinimai nebuvo tai, kas sudarė pačius vyskupo valdžios pagrindus. Tie pagrindai veikiau slypėjo bendrame vyskupo darbo kilmės pobūdyje ir ypatingoje jo rinkimų formoje.

Krikščionių daugumai vyskupai nebuvo primetami iš šalies ar nuleidžiami iš viršaus. Jie buvo renkami, atsižvelgiant į vietos krikščionių pritarimą, – tai buvo geriausias būdas spręsti problemas. Kadangi nebuvo jokio Apaštalų nustatyto papročio, apie vyskupų rinkimų kilmę galima tik spėlioti, tačiau nebūtų neteisinga manyti, kad vyskupo poreikis radosi iš konflikto. Iš pradžių ankstyvosios bažnyčios siekė turėti „vyresniuosius", – garbingus vyrus, kurie buvo to-

kio amžiaus, kad dar atminė bažnyčios įkūrėjus. Kas tada, jei vyresnieji nesutiko? Buvo reikalingas vienas atskiras prižiūrėtojas, kuris spręstų ginčus.[32] Kaip ir Ignoto minėtas vyskupas Magnezijoje, išrinktuoju prižiūrėtoju galėjo tapti nebūtinai patsai „vyresnysis". Būdamas išskirtas iš grupės, šis vienas asmuo taip pat galėjo prisiimti pareigą aukoti Eucharistiją bei administruoti miesto bažnyčios lėšas. Kadangi krikščionys buvo suvokiami kaip vienas Kūnas, šis asmuo galėjo atstovauti savo vietos bendruomenei visuotinesnės Bažnyčios reikaluose. Augant Bažnyčios narių skaičiui, krikščionys, gyvenę didesniuose miestuose, ėmė skaidytis, nes pamaldoms rinkdavosi į įvairias vietas. Mišios švęstos namuose ar kitose privačiose valdose, kurios buvo atiduotos į krikščionių rankas. Jokios atskiros katedros ar viešos „bažnyčios" dar nebuvo. Atidavę valdžią į vieno vadovo rankas, bažnyčios tapo pajėgesnės išsaugoti vienovę ir išvengti susiskaldymo. Vyskupas tapo ypač reikalingas, centrinė figūra mieste tada, kai, iškilus erezijos pavojui, buvo būtina darniai kontratakuoti ir kai, vykstant persekiojimui, kildavo grėsmė, jog bendruomenė iširs. O svarbiausia, būta visa nustelbiančio nerimo dėl Paskutiniojo teismo.[33] Šiuo atžvilgiu tikėtasi, kad vyskupas atsakys už savo kaimenės elgesį priešais Dievą ir tarnaus bendruomenės narių ateičiai aname pasaulyje laiduoti. Tad geras vyskupas buvo kiekvieno labui, – tiek šiame gyvenime, tiek būsimajame.

Tai reiškia, jog buvo rimtas pagrindas vyskupą laikyti pranašesniu, tačiau tai darydami neturėtume vyskupo visiškai atsieti nuo kitų jo brolių dvasininkų. Vyskupas sėdėdavo jam skirtame ypatingame „krėsle", užtiestame lininiu audeklu (tai matome Kiprijono atveju), tačiau jo sėdėjimo vieta bažnyčioje pamaldų metu nebuvo iškelta aukščiau negu kitų parapijiečių. Buvo manoma, jog aukštyn pakeltos sakyklos esančios papiktinančiu dalyku. Kaip kažkas apskaičiavo, Augustinas savo bažnyčioje Hipone, Afrikoje, kreipdavosi į savo sekmadieninius klausytojus iš krėslo, kuris stovėjo tiktai penkių jardų atstumu nuo priekinės sėdinčiųjų eilės.[34] Iki Konstantino laikų vyskupas nenešiojo jokio specialaus drabužio ir visada galėjo laisvai konsultuotis su platesniu savo vyresniųjų ratu. Pastarieji galėjo sėdėti greta vyskupo, kai šis skelbė sprendimą, ir aplink jį, kai jis mokė bažnyčioje. Vyskupas galėjo išvaryti kokį nors papiktinančiai besielgiantį krikščionį su niekuo nesitaręs, tačiau paprastai jis tardavosi su savo dvasininku pagalbininku, kai toks būdavo.[35]

Vyskupo pranašumas siejosi su dviem jo turėtais galios įrankiais: užmokesčio dalijimu ir paskyrimais. Spręsdamas šiuos dalykus vyskupas buvo aukščiausia instancija, tačiau savąją viršenybę turėjo reikšti taktiškai, idant ji būtų palankiai priimta. Skaitant Kiprijono laiškus ir kitus tekstus tampa visiškai aišku, jog vyskupas galėjo skirti jo paties parinktus asmenis į vakuojančias vietas bažnyčioje; „Apaštalų" tekstas tai, kaip vyskupas rinkdavosi sau vyresniuosius bei diakonus, lygina su tomis neribotomis galiomis, kuriomis mėgavosi Samuelis.[36] Kita vertus, iš Kiprijono laiškų galime matyti, jog konsultacijos su dvasininkais ir „daugumos narystė" daugelyje bažnyčių buvo įprastesnis dalykas. Tikra tiesa, jog Kiprijonas paskyrė vieną skaitovą, vieną vyresnįjį ir kelis

žemesnius pareigūnus, o pats tuo metu slapstėsi nuo persekiojimo. Tačiau, būdamas susirūpinęs, jis rašė savo draugui dvasininkui, pabrėždamas tas ypatingas aplinkybes, kurios jį privertė pasirinkti pačiam asmeniškai. Kai kurie iš jo paskirtųjų, jis aiškinęs, yra nuodėmklausiai, kurie jau buvo pagonių teisiami už savo tikėjimą, ir kurių išrinkimui, bylojo Kiprijonas, Dievas jau pritarė. Tad vargu ar Bažnyčios norės juos užginčyti. Iš tokio laiško tampa akivaizdu, jog konsultavimasis buvo labiau įprasta praktika tais atvejais, kai vyskupai pageidavo pakeisti personalą.

Be to, akivaizdu ir tai, kad vyskupai, jų išrinkimo į šias pareigas atveju, negalėjo pasiskirti visiškai naujo klero. Jie turėjo dirbti su jau esamais vyresniaisiais ir dvasininkais; mes galime atsekti grupę kunigų pagalbininkų, kurie padėjo Kiprijonui atlikti jo kasdienius reikalus ir kurie buvo įpareigoti atlikti įvairius darbus už jį, bet iš esmės jie visi buvo vienas galios blokas, kurį jis pats prie savęs patraukė ir suformavo.[37] Panašus apribojimas taikytas ir tvarkant finansinius reikalus. Juk ne kas kitas, o vyskupas skirstė labdarą. Jis dalydavo pinigus našlėms, našlaičiams ir šios labdaros vertiems vargšams. Jis atskaičiuodavo dvasininkams jų dalį.[38] Ši galia leido panaudoti ir kelias išradingas taktikas: oponentai, kaip rodo Atanazijo (apie 330 m.) pavyzdys, galėjo būti išbraukti iš sąrašo ir negauti visiškai nieko. Kad ir kaip būtų, tiek vyskupas, tiek dvasininkai pirmiausia priklausė nuo pasauliečių geros valios ir jų noro aukoti lėšas. Iš pradžių vyskupai ir dvasininkai buvo išlaikomi, remiantis „dividendų sistema", kuri buvo finansuojama iš krikščionių paaukotų lėšų. Atrodo, pinigai buvo išdalijami kas mėnesį, o vyskupo dalis tikriausiai buvo dvigubai didesnė už vyresniojo dalį.[39] Prie aukotinų aukų priklausė pirmasis javų derlius bei maisto produktai; leidęsi į polemiką prieš Mozės įstatymo raidę, krikščionys nepakeitė šio įstatymo nuostatų dėl pirmųjų vaisių ir dešimtinės: sekant vienu požiūriu, dešimtinės turėjo būti išdalijamos žemesniesiems dvasininkams, našlėms, visiškiems neturtėliams ir mergelėms. Palyginti vėlai, maždaug 200 m. mintis apie nuolatinių algų mokėjimą dvasininkams laikyta papiktinančia tiek Romoje, tiek Azijoje. Tokios algos buvo šokiruojanti krikščionių sektantų bei eretikų praktika. Ir vis dėlto krikščioniškosios imperijos laikais jos Rytuose ši praktika jau tapo ortodoksinės sistemos dalimi. Atlyginimai – vienas ilgalaikis eretikų palikimas, regimas krikščionių gyvenime.

Vyskupas, kuris prarasdavo ryšį su savo pasauliečiais, atsidurdavo finansiškai silpnesnėje padėtyje ir galiausiai likdavo be jokių lėšų, reikalingų darbui atlikti. Taip pat jei pasauliečiai neįstengdavo prisidėti finansiškai, jie atsiskirdavo nuo šio pagalbininko jų išganymo ieškojimo kelyje; pasauliečių paaukotos aukos, bylojo „Apaštalų" laiškas, pereina per vyskupo rankas tam, kad jiems atleistų jų padarytas nuodėmes.[40] O svarbiausia, vyskupas juk buvo savas žmogus, kad ir kaip ilgai gyveno, eidamas šias pareigas, kad ir kaip nepatenkinti kai kurie niurnėjo prieš jį. Beveik visose provincijose, kalbėjo Kiprijonas, visi vietinės bažnyčios dvasininkai ir pasauliečiai susirinkdavo aprobuoti vyskupo išrinkimo.[41]

Vis dėlto vyskupo valdžia turėjo ir kitą, platesnį matmenį. Vyskupai nebuvo tiktai vietos vadovai, kuriuos paskyrė vietiniai krikščionys, bažnyčios nariai. Buvo reikalaujama, kad vyskupų rinkimuose ir jų įšventinime dalyvautų bent jau trys kaimyniniai vyskupai, – turime žinių apie rinkimus, kuriuose dalyvavo netgi septyni, dvylika ar šešiolika tokių vyskupų.[42] Šie vizitatoriai turėjo kiekvieno išrinkto vyskupo valdžią susieti su visuotine Bažnyčia Dievo bendruomenės akivaizdoje. Šis visuotinumo pabrėžimas, sustiprinęs vyskupo galią, buvo žymiai ankstesnis dalykas už bet kokią mintį apie tariamą vyskupo galios perimamumą iš Dvylikos apaštalų. Mintis apie nenutrūkstamą vyskupų grandinę, kuri siekia pačius apaštalus, pirmą kartą pasirodo Hegesipo ir Ireniejaus tekstuose II a. viduryje ir pabaigoje; šie vyrai pabrėžė šią grandinę tam, kad garantuotų doktrinos ir ortodoksijos patikimumą, bet ne tam, kad pagrįstų mintį apie vyskupų valdžios visuotinumą. Paskui jau III a. pradžioje Ipolitas pabrėždamas kalba apie Šv. Dvasios perdavimą iš apaštalų vyskupams, kartu netiesiogiai išreikšdamas mintį, jog vyskupai yra ypatingi tiesos sargai. Galiausiai III a. šeštame dešimtmetyje Kiprijono laiškai vyskupus prilygino apaštalams. Taip mintis apie perimamumo grandinę tapo aiškiu argumentu, pagrindžiančiu vyskupo valdžią ir reikalavimą jai paklusti.[43]

Nei pasauliečiai, nei vyskupai vizitatoriai nesudaro vyskupo rinkimų viso turinio. Į šį procesą įsiterpia dar ir trečia dimensija – tai Dievo pritarimas arba Jo „sprendimas". Apie šį elementą daugiausia išgirstame iš Kiprijono, tačiau ne jis sugalvojo šį elementą; neatsirado jis ir kaip atsakas Bažnyčios vadovų, kurie pasijuto atsidūrę grėsmingoje padėtyje III a. viduryje.[44] Šis elementas buvo pagrįstas pačia malda ir vyskupo įšventinimo ritualu. Tekstai, pasakojantys apie šią procedūrą, kelia sudėtingas jų datavimo ir detalizavimo problemas; bet, pasirodo, į ankstyviausią medžiagą buvo įtraukta ir viena malda į Dievą, prašant suteikti „kilnią dvasią šiam Tavo tarnui, kurį Tu panorai paskirti į vyskupystę."[45] Būtent ši malda išrinktąjį vyskupą siejo su Dievo sprendimu ir su „karaliais" bei „kunigais" iš žydų istorijos; toje maldoje sakoma – Bažnyčia esanti įpėdinė „teisiųjų giminės", kilusios iš Abraomo. Kai į iškilmes atvykusieji vyskupai meldė Šv. Dvasios dovanos jų naujajam kandidatui, visi susirinkusieji tylėjo, idant pažymėtų šios progos iškilmingumą. Apdovanotas Šv. Dvasios dovana, tik vienas vyskupas galėjo ją dalyti, uždėdamas rankas ant naujai pakrikštytų krikščionių.

Dėl šių įsitikinimų labiausiai stebėjosi pagonys. Jų orakuluose Apolonas perduodavo dievišką pamokomą ištarą savo tarnams. Didimuose šis dievas „paliudijo" apie savojo pranašo savybes, tikriausiai pranašo įšventinimo metu. Didžiosiose šventyklose pranašavimo funkcija buvo paskirstyta tarp *thespode* arba „pranašės" ir pranašo, kurių paskyrimą patvirtino dievo ištaros. Kitaip nei vyskupas, pagonių pranašas keitėsi dažnai, paprastai kas metai. Pranašo įkvėpimo galia buvo susijusi su vieta ir su nustatytais ritualiniais veiksmais, ji nebuvo perduodama iš vieno pranašo kitiems pranašams, – šis vadovavimas nebuvo tęstinis per visus laikus ir visose vietose. Netgi tada, kai dievas padidindavo

pranašo galias, paprastai manyta, kad ištaros žodžiai buvo paties dievo žodžiai, o ne to, kuris juos ištardavo.

Vyskupas, priešingai, buvo parinktas Dievo „sprendimu"; jis buvo patvirtintas žmonių „balsavimu" ir pripažintas brolių vyskupų „sutikimu". Vyskupas prisižadėjo nedovanoti jokių donacijų; įsipareigojo tarnauti šioje „amžinoje magistratūroje" visą gyvenimą, prisiekdamas neįvesti jokios papildomos „liturgijos" už savo paties finansines lėšas.

Vis dėlto kai žvelgiame anapus šio idealo, kaip mat viena po kitos ima ryškėti praktinės problemos. Ar vizituojantys vyskupai išrinkdavo kandidatą ir paskui atiduodavo jį susirinkusiems žmonėms patvirtinti, ar patys žmonės siūlydavo savo kandidatus? O kas būdavo tada, jei žmonių ir vyskupų nuomonė nesutapdavo, arba jei buvo manoma, jog Dievas pirmenybę teikia kieno nors kito kandidatūrai? Ir kas iš tiesų buvo šis liaudies „balsavimas"? Jei sprendimas buvo Dievo, ar negalėjo žmonės imti ginčyti, jog kiti balsavimo būdai šį sprendimą galėtų geriau išreikšti? Klausimai nesiriboja tik vietos bažnyčiomis, nes vyskupas buvo taip pat ir „visuotinės Bažnyčios" pasirinkimas. Tada kas spręsdavo disputus, kilusius tarp vyskupų, gyvenančių skirtingose vietose? Už liturgijos detalių pakeitimą atsakė vietos vyskupas, tačiau erezijos ir disciplinos klausimai lietė teologines problemas, kurios siejosi su pačia Bažnyčios vienybe. Ar visi vyskupai galėjo veikti autonomiškai, kaip Kiprijonas davė suprasti, nors, kaip leidžia manyti jo argumentai, kai kurie turėjo labiau lygias teises nei kiti? Vienybės idealas galėjo būti panaudotas, kaip neretai kad būdavo, daryti spaudimą kitaip manantiems, tačiau pati mintis apie „vyskupų vyskupą" vis dar atrodė papiktinanti.[46] Pastarąjį dalyką Tertulijonas ir Kiprijonas palygino su tironija ir nepakenčiama diktatoriaus valdžia ir tai įžvelgė esant tik savo oponentų praktikoje. Ši retorika labai jaudino, tačiau ji suteikė didelę reikšmę „konsensuso" ieškojimui. Ar galėjo viena bažnyčia niekada netrukdyti kitai ir nedaryti jokio spaudimo jos vadovui? Tiktai vienas Dievas, davė suprasti Kiprijonas, galėjo teisti vyskupo elgesį, – bet ar šis požiūris leidžia manyti, kad joks vyskupas negalėjo kitam vyskupui nurodyti teisingo kelio? Kas tada, jei koks nors vyskupas netinkamai elgėsi ir jo bažnyčia troško juo atsikratyti? Visu aštrumu šios problemos iškilo pasibaigus persekiojimams, tad Kiprijonas ir ėmėsi griežtai aiškinti biblinius fragmentus, norėdamas įtikinti pasauliečius, jog šie yra teisūs, atšaukdami prasižengusius vyskupus, kuriuos buvo anksčiau išsirinkę.[47]

Kad rastume atsakymą į šiuos probleminius klausimus, privalome išnagrinėti atskiras „rinkimų" proceso dalis. Žodis „balsavimas" į bažnyčios rinkimus buvo perkeltas iš pirmiau atsiradusios pasaulietinių rinkimų kalbos. Šiuo atveju kalbai, kurią vartojo aplinkinė visuomenė, bažnyčios Šiaurės Afrikoje buvo nė kiek ne daugiau atsparios nei sinagogos graikų pasaulyje. III a. Afrikos miestuose magistratų rinkimai vis dar buvo gyvai švenčiamos visuotinės šventės. „Liaudies šurmulys" galėjo rinkimus pertraukti, – palyginti vėlai, 325 m., viename itin iškalbingame potvarkyje randame paminėtą Konstantiną, kuris

pripažino, kad „žmonių balsavimas" vaidino svarbų vaidmenį skiriant magistratus „pagal paprotį", buvusį Afrikoje; tačiau pabrėžtinai Konstantinas teigė ir tai, kad keliami turėtų būti tik tinkami kandidatai.[48] Šis ilgalaikis pasaulietinis „paprotys" kaip tik ir yra tiesiogiai susijęs su rinkimų kalba ir skandalais to meto Afrikos bažnyčiose. Taigi žmonės jau buvo įpratę prie „balsavimo" praktikos ir Bažnyčia nebuvo vienintelė, šiai praktikai suteikusi reikšmingą vaidmenį. Ir vis dėlto Bažnyčioje ši praktika savita tuo, jog „balsavimo teisė" buvo suteikta vergams ir moterims. Kalbant apie pagonių paskyrimus, akivaizdu, kad žodžio „balsavimas" reikšmė čia ilgainiui nyko: nuo šio žodžio senesnės reikšmės – laisvo „votumo" – iki silpno „sušukimo" rinkimų metu ar „palaikymo" žodžio rekomendaciniame laiške dėl darbo.[49] Ar Bažnyčia šį žodį vartojo irgi šia bene silpniausia jo benykstančia reikšme?

Euzebijaus istorijose užrašyti pasakojimai bei paties Kiprijono gyvenimas aiškiai rodo, kad žmonių „balsavimas" išties galėjo būti galingas veiksnys.[50] Ši mintis slypi paprasčiausiuose Euzebijaus pasakojimuose apie rinkimus, – tokiuose kaip pasakojimai apie Fabiano paskyrimą į Romos vyskupiją. Kai balandis nusileido ant šio menkai žinomo kandidato galvos, tai tapo ženklu, jog jis yra išrinktas Šv. Dvasios, todėl jo išrinkimui pritarė visi žmonės bei dvasininkai. Tačiau susirinko jie, mintyse turėdami kitus kandidatus, – tai rodo, kad žmonės galėjo atlikti tik paprastą siūlytojų vaidmenį. Kita III a. pradžios istorija pasakoja apie tuos pačius dalykus. Kai viena frakcija Jeruzalėje sukilo prieš griežtąjį vyskupą Narcizą, jis – ramybės dėlei – pasitraukė į Judėjos dykumą, po to kaimyniniai vyskupai pamanė, kad jis su visai pradingo ir paskyrė kitą vyskupą. Paskui Narcizas vėl pasirodė, antraisiais jo įpėdinio vadovavimo metais, ir, pasakojo Euzebijus, „broliai" grąžino jį atgal į jo senąsias pareigas. Kai Narcizas buvo pernelyg senas atlikti darbą, Dievas įspėjo vietos krikščionis, kad patvirtintų kitą vadovą. Nakties metą Dievas atsiuntė jiems viziją, kurioje nurodė išrinkti Aleksandrą, dvasininką vizitatorių iš Kapadokijos, kuris, pasirodo, kaip piligrimas tuo metu keliavo po šventąsias vietas. Tikintieji sulaikė jį kelyje ir, kaip manoma, įvyko įprastas rinkimų procesas. Į rinkimus įsitraukė kaimyniniai vyskupai ir Aleksandras buvo patvirtintas kaip Narcizo darbų tęsėjas. Tuo metu Narcizas buvo labai menkas patarėjas tokių paskyrimų visam gyvenimui klausimu. Viename to meto bažnytiniame laiške jis apibūdintas kaip 116 metų amžiaus.

Ko gero, ši istorija veikiau yra legenda, o ne tikras įvykis, tačiau jos elementai išties atitinka pripažintas idėjas apie vyskupo valdžią. Reikšminga tai, kad Narcizo priešai, kaip pasakojama, sulaukė Dievo keršto, o jis pats buvo atsimenamas dėl jo padarytų stebuklų, ypač dėl stebuklingojo aliejaus, kurį pagamino per vienas Velykas ir kuris mažyčiais kiekiais išliko iki pat Euzebijaus gyvenimo dienų. III a. vyskupas vis dar galėjo būti idealizuojamas kaip „šventas žmogus". Ir vis dėlto legendos apie Narcizo dievišką valdžią negalėjo nutylėti ir to, kad jo griežtas vadovavimo būdas suskaldė jo bažnyčią ir privertė jį patį pasitraukti, netekus vilties rasti ginčų sprendimą. O svarbiausia, jo partnerio rin-

kimai buvo atmenami dėl tų pačių trijų elementų, kuriuos pabrėžia Kiprijonas savo laiškuose: „dieviškojo sprendimo", kaimyninių vyskupų „sutikimo" ir vietos narių „pritarimo".

Kokio nors vizituojančio krikščionio sulaikymas jo kelyje ir jo pakėlimas į vyskupystę turėjo ilgą istoriją. Tad kaip aktyvūs buvo pasauliečiai šiame rinkimų procese? Euzebijaus istorijose apie tai pasakojama taip, tarsi „broliai" visi išvien būtų ėmęsi šios iniciatyvos; apie tai Euzebijus žinojo dar kitus du pavyzdžius iš III a. Laodikėjos.[51] Reikšminga tai, kad tos istorijos pavaizduotos būtent taip, nors ir galime įtarti, jog būta suplanuoto atskirų grupių ar individų veikimo platesniame bendruomenės rate. Paties Kiprijono gyvenime jo susižavėjęs biografas rado dar vieną papildomą pavyzdį. Kiprijonas buvo neseniai atsivertęs į krikščionių tikėjimą, turėjo nemažą nuosavybę ir buvo pagarsėjęs oratoriaus ir advokato teisme talentu. Jo staigų iškilimą į didžiąją Kartaginos vyskupystę, pasakoja juo besižavįs biografas, lėmė pasauliečių entuziazmas: „apimta užsidegimo, liaudis plūdo ir minios apgulė jo duris."[52] Šiai pritariančiai liaudžiai visai nerūpėjo tai, kad krikščionimi Kiprijonas esąs tik labai trumpą laiką, nors ji tuo būdu ir padėjo atitolinti „penketo atėjimą", t. y. penkių atsimetėlių vyresniųjų, kurie paskui Kiprijonui sukėlė tiek daug rūpesčio, einant savąsias pareigas. Galbūt šis paveikslas buvo šiek tiek stilizuotas tam, kad atspindėtų Kiprijono, šios istorijos herojaus, gerą vardą, bet vis tiek šis paveikslas leidžia numanyti, kad žmonės galėjo daryti lemiamą įtaką rinkimams. Be abejonės, Kiprijono socialinė padėtis ir jo turėta nuosavybė dar labiau pagreitino šį reikalą. Valstybės gyvenime rinkėjai kreipė didžiulį dėmesį į kandidato galimybes duoti dovanas ir teikti viešą pagalbą už savo paties lėšas. Tad nebuvo verta tikėtis, jog pasauliečiai atsisakys šio įprasto modelio, kai tik susidurs su proga jį panaudoti. Bažnyčiai taip pat reikėjo pinigų ir pagalbos, ir jei krikščionys rado turtingą kandidatą, jie iš anksto galėjo tikėtis labdaros sau patiems ir savo bendruomenei. IV a. pabaigoje pirmenybę ėmus teikti kandidatams iš aukštesnių visuomenės sluoksnių, kilo plačiai pasklidusi polemika.[53]

Kaip aiškėja iš šių pavyzdžių, „balsavimas" nereiškė fiksuotos votumo teisės; krikščionys nieko nedarė, kad sustabdytų šio žodžio reikšmės nykimą „nuo balsavimo prie mecenatystės". Afrikoje to meto pagonių rinkimų praktika leido „balsavimo" būdu prastumti netrokštantį vyskupu tapti kandidatą; ištarus siūlomo kandidato vardą, šis buvo sutinkamas audringais šūksniais, to nepaisyti kandidatui buvo sunku. Vienbalsis minios ar asamblėjos šaukimas daugelio buvo traktuojamas kaip dievų duodamas ženklas; šiuo atveju istorikai atsiduria ironiškoje padėtyje, mat teorijas mėgę kurti graikai, gyvenę laisvoje, klasikinėje praeityje, rinkimus šaukimo keliu laikė esant „vaikiškais"[54]. Abiem šiais požiūriais krikščionių „balsavimas" iš esmės sutapo su to meto pagonišku analogu, įprastu viešame gyvenime. Euzebijaus manymu, „vienbalsis šaukimas" buvo dieviškas ženklas; taip pat ir Kiprijonas tokį balsavimą vadina „dievišku", tačiau pripažįsta, jog šis balsavimas nepanaikina „dieviško sprendimo" elemento, kurį kitais kartais jis sieja tik su vyskupų bei dvasininkų sutikimu ir

liudijimu.[55] Balsavimas nereiškė „teisės" audringai šaukti, kas tik ir būtų galėję nulemti kandidatą. Procedūra vyko kur kas sklandžiau. Atrodo, kad vizituojantys vyskupai ir vietos dvasininkai pastatydavo siūlomą kandidatą priešais žmones tam, kad pažiūrėtų, ar šie nežino kokio nors „rimto kaltinimo ar trūkumo". Žmonės jau galėjo būti prieš tai padarę įtaką dvasininkų valiai, sulaikydami kelyje kokį nors vizituojantį krikščionį ar triukšmingai reikalaudami tam tikro asmens, panašiai kaip Kiprijono atveju, – be abejo, su tam tikros meistriškos manipuliacijos pagalba. Jeigu jiems nepatiko kuris nors kandidatas, nebebalsuodami jie galėjo nutraukti jo rinkimus. Jie galėjo triukšmingai reikalauti varžovo arba galėjo vieningai susitarti ir imti šaukti taip, jog panašėtų į dangaus atsiųstą ženklą. Po to vizituojantys vyskupai „sutikdavo" ir pereidavo prie įšventinimo apeigų, visa tai stebint žmonėms. Labai abejotina, ar buvo kas nors formalesnio kaip rinkimai iš dviejų kandidatų, kai pergalę nulemdavo liaudies triukšmo balansas. Šis vienbalsis audringas šaukimas nebuvo būtina dalis „sprendimo", tad ką kalbėti apie visuotinę teisę.

Taigi „balsavimo" reikšmė iki galo nėra aiški, ne tik dėl to, kad mūsų turimi liudijimai netiesioginiai, bet ir dėl to, kad šis balsavimas iš esmės buvo ne oficialus: išsiskyrus žmonių nuomonei, vyskupo paskyrimo procedūra galėjo baigtis arba būti sužlugdyta, o žmonių pritariantis šaukimas, jei deramai mobilizuotas, galėjo ją pagreitinti. Vis dėlto tik tada, jei „balsavimas" buvo realiai potenciali galia, galime suprasti pasakojimus apie papirkinėjimus, nesantaiką ir klastojimą rinkimų bažnyčioje metu.[56] IV a. viduryje Bažnyčios susirinkimai aiškiai pasisakė prieš samdytus plojikus, kurie įsiliedavo į minią tam, kad savo šaukimu klastotų jos „balsavimą". Tarp šių šaukiančių stebėtojų vergų ir moterų balsai buvo laikomi tokiais pat tikrais kaip ir bet kieno kito. IV a. pradžioje Afrikoje viena turtinga moteris, kaip pasakojama, davė papirkas tam, kad iškreiptų visą rinkimų eigą. Mums nėra žinoma, kad kokių nors panašių akcijų būtų griebusios moterys pagoniškų rinkimų metu.

Pasitelkus vyskupų „sprendimo", dvasininkų „liudijimo" ir liaudies „balsavimo" derinį, naujasis vyskupas buvo laikomas „įšventintu paties Dievo". Vyskupas buvo Dievo išaukštintas ir Dievo išrinktas; tad grasinimai Dievo kerštu bet kuriam žmogui, kuris tik paprieštaraus vyskupui, tvirtai rėmėsi būtent šia jo viešų rinkimų forma.[57] Jeigu žmonės jį patvirtino „dieviško" balsavimo keliu, kas esą jie, kad nepaklustų vyskupo valiai? Ir vis dėlto ne visi manė, kad rinkimų procesas yra protingas.

Ir vėl Origenas yra tas amžininkas, kuriam minėti neaiškumai kėlė akivaizdžią antipatiją.[58] Bažnyčios, jis pastebėjo, gavo tokius vadovus, kokių buvo vertos, apskritai šiems vadovams labiau rūpėjo rangas ir postas, o ne išsilavinimas. Žmonės leidosi į varžybas dėl vaidmenų ir daugelis iš jų labiau dėmesį kreipė į turtingus bažnyčios narius, nei į Biblijos raštus ir jų prasmę. Ir priešingai, kaip išmintingai Mozė paskyrė Jozuę. Jis nesirinko savo sūnų ir giminaičių. Jis meldė Dievą ženklo ir paprasčiausiai pristatė Jozuę kunigams bei tautai kaip iš anksto nulemtą sprendimą. Tada nereikėjo balsuoti tautai, kurios balsus galėjo

iškreipti nesantaika ir papirkinėjimas, nebuvo ir jokio reikalo teisintis kunigų intrigomis. Šiuos komentarus Origenas užrašė neatsitiktinai.[59] Turime žinių apie vieną vyskupą, II a. viduryje jau galėjusį nurodyti septynis kitus vyskupus, kurie buvo jam giminaičiai. Vėlesniais amžiais vyskupo tarnybą gaudavo broliai ir sūnūs, ir kiekvienu atveju buvo įmanoma, kad senstantis vyskupas paprasčiausiai paskirs savo įpėdinį: antai Augustinas senatvėje pasielgė kaip tironas, prieš mirtį paskelbęs, ką „pats" paskyręs savajai bažnyčiai. 259 m. Šiaurės Afrikoje kankinys Flavianas įteikė ilgą „paskutinį testamentą", kai ruošėsi sutikti mirties bausmę: „viena itin perdėta panegirika jis išaukštino Lukianą, vyresnįjį, ir paskyrė jį – o tai daryti jis galėjo – į kunigystę." „Ir visai pagrįstai tai padarė, – jį teisindamas pridūrė jo „geriausias bičiulis", – nes jam nebuvo sunku įgyti pažinimą Dvasioje, kai Kristus ir dangus buvo taip arti." Ką apie šią ilgą, neprašytą tiradą galvojo kiti kandidatai, mes nežinome.

Šie abejotini veiksmai ir meistriški manevrai leidžia mums suprasti, kodėl apie tokią daugybę paskyrimų kalbos paplito už vietos bažnyčios ribų, o patys paskyrimai sukėlė III a. didžiuosius krikščionių skandalus. Paskiriant bet kurį vyskupą dalyvavo ir vyskupai iš šalies, o jei pasirinktas asmuo buvo užprotestuojamas, nebuvo galima pasiremti jokia pirmumo tvarka, nes ji dar nebuvo įvesta tarp didesnių miestų vyskupysčių. Didžiausią prestižą turėjo Roma, tačiau ir ji neturėjo jokio pripažinto aukštesniosios valdžios statuso.[60] Nebuvo jokios metropolijų vyskupų hierarchijos, kuriai būtų buvę pajungti provincijos vietos vyskupai. Kadangi nebuvo tvirtos hierarchijos, kilo pavojus, kad vietos vyskupo paskyrimai virs painiu reikalu. I a. paskutiniu dešimtmečiu Korinto miete nuvertus vadovaujančius dvasininkus, į šį įvykį reaguota šiltu laišku iš Romos bažnyčios, prašančiu susitaikyti ir visa nuodugniai apsvarstyti.[61] II amžiaus aštuntame dešimtmetyje Montano erezijos nešėjai iš Frigijos atkeliavo į Romą, Lioną ir grįžo atgal; mes matome, kaip po to Ireniejus rašo iš Liono Romos vyskupui, reikšdamas abejones dėl vieno iš savo kunigų ortodoksijos. III amžiaus šeštame dešimtmetyje Kiprijonas rašo iš Afrikos Romos vyskupui, primygtinai reikalaudamas imtis veiksmų prieš vieną Arlio vyskupą. Kiprijono sušauktas sinodas pasisakė prieš Ispanijos vyskupus, apie kurių elgesį sklido patys blogiausi gandai, ir jis atidavė daug energijos tam, kad pasipriešintų vienam „vyskupui" atskilėliui Romoje, kurio principai prieštaravo Kiprijono principams.[62]

Tarp istorikų įprasta manyti, jog miestai, grupės ir individai II bei III a. imperijoje siekė savo tikslų, rašydami galybę laiškų, siųsdami pasiuntinius ir įteikdami peticijas bet kuriai aukštesnei valdžiai, kuri, galimas daiktas, galėjo į juos atsižvelgti. Tais laikais, kai pagonys keliaudavo pas Romos pareigūnus ir imperatorių, krikščionys įsitraukė į ne mažiau veiklų pasiuntinysčių, peticijų ir laiškų rašymo modelį, ėmusį tarp jų funkcionuoti. Išaugo gretos tų nesuskaičiuojamų keliautojų, pamokslininkų, laiškų ir peticijų įteikėjų, kurie skersai ir išilgai išvaikščiojo visą Viduržemio jūros pasaulį; didieji vyskupai jų laiškams gabenti pasitelkdavo savo pačių dvasininkus ar patikimus laiškanešius, kurie nepanašu, kad būtų ėmę tuos laiškus klastoti.[63] Šie mainai vedė į

vyskupų susitikimus sinoduose, – įvykius, apie kuriuos gausu liudijimų iš III a. pradžios tiek vakarinės, tiek rytinės imperijos dalių. Kaip Apaštalų sostas, Romos Bažnyčia dalyvavo diskusijoje jau turėdama ypatingą prestižą: Romos primatas kūrėsi šiuose neformaliuose santykiuose. O kas, jei pralaimėjusysis kokiame nors dispute nesutiko atsisakyti savo pozicijos? Kai nesutarimo nepavykdavo išspręsti Bažnyčios viduje, ar negalėjo viena grupė pasekti pavyzdžiu tokios daugybės kitų grupių, sutinkamų visoje imperijoje, ir, kad užbaigtų nesutarimą, kreiptis į didžiausią galios šaltinį – patį imperatorių? Senovės pasaulyje galią turintis asmuo itin dažnai traukdavo autsaiderius su jų neišspręstais prašymais ir ginčais. Kartą pripažinta, toji galia augo – daugiausia kaip neprašytas siūlymas ar kaip reikalavimas, nuleistas iš viršaus. Tebuvo tik laiko klausimas, ir vyskupai, apimti nevilties ginčuose, buvo beveik pasiruošę įtraukti imperatorių į savo reikalus.

Pirmą tokio kreipimosi atvejį sutinkame 272 m., o pranešimai apie jį apibendrintai atskleidžia visą virtinę sunkumų, kurie lydėjo vyskupo pareigas.[64] Tų pranešimų centre stovi viena iš tragiškiausių ankstyvosios krikščionybės istorijos figūrų – Paulius, Antiochijos vyskupas, kurį galiausiai vyskupų sinodas ekskomunikavo dėl to, kad jis sąmoningai ir atkakliai laikėsi minties, jog Kristus buvo žmogus, bet ne Dievas. Šis disputas atskleidė griežtą krikščionių valdžios pobūdį. Vyskupai atvyko apklausti Paulių ir kai jie tai darė, sekretoriai, įgudę stenografuoti, užrašinėjo klausimus ir atsakymus. Paskui vyskupai parašė cirkuliarą apie Pauliaus asmenį ir pažiūras, kurį išsiuntinėjo bažnyčioms po visą imperiją, ir apkaltino jį ydomis, kurios labai glaudžiai siejosi su išskirtinėmis vyskupo atsakomybėmis. Jie skundėsi: Paulius tapo turtingas, skelbdamas iškreiptą nuomonę, „nors anksčiau buvo vargšas ir gyveno skurdžiai." Jei šis kaltinimas teisingas, tada Paulius yra retas pavyzdys tokio vyskupo, kurio socialinė padėtis pagerėjo jį išrinkus į šias pareigas. Jo ypatingos ydos lietė tą būdą, kuriuo jis vedė teismus ginčams išspręsti ir kuriuo darė savo nedorą įtaką moterims. Juo labiau šios ydos tikėtinos asmenyje vyskupo, gyvenusio laikais, kai vyskupo teisė spręsti ginčus buvo laikoma tokia reikšminga, o moterų „balsavimas" lygiai taip pat vertingas kaip ir vyrų. Pasakojama, jog Paulius siūlydavęsis padėti teismo bylose mainais už pinigus; jog kėlėsi į puikybę, viešai vaikštinėjo lydimas jį saugančių asmenų, paaukštino savąjį vyskupo sostą bažnyčioje ir apsirūpino sekretoriatu, panašiai kaip pagonių magistratas. Jam pasirodžius bažnyčioje, moterys imdavo šaukdamos ploti, ir, kaip tvirtinama, jų išlavintų moteriškų balsų chorai giedodavo psalmes jo garbei, netgi per Velykas. Į savo namus jis priimdavo mergeles, o jos paklusdavo jo raginimams ir niekada nedrįsdavo atskleisti savo nusižengimų. Paulius, kaip pasakojama, jau buvo išsiskyręs su viena moteriške ir dabar turėjo dvi, „pačiame jaunystės žydėjime ir gražume", kurios patarnavo jo kasdieniuose reikaluose, jam pačiam gyvenant taip prabangiai, kaip tik galėjo.

Tiksliu Kiprijono liudijimu, moterys, korumpuotas teisingumas ir pinigų pasisavinimas – tai kaltinimai, kuriais nesunku buvo apkaltinti vyskupą.

Paulius, nors ir buvo ekskomunikuotas, atsisakė perleisti bažnyčios pastatą. Jo priešininkai nelaukė, kol ateis Dievo kerštas. Jie kreipėsi į žemišką galybę, savo disputą perduodami į imperatoriaus Aureliano rankas. Tuo būdu patraukus jo dėmesį, imperatoriaus buvo paprašyta išspręsti Bažnyčios reikalus. Prašymas, ko gero, jam pasirodė ne ką keistesnis nei daugybė kitų, kurie jį pasiekdavo, tačiau imperatoriaus atsakymas rodė tam tikrą krikščioniškos valdžios veikimo išmanymą, kas galėjo rastis tik palankiai krikščionių atžvilgiu nusiteikusio patarėjo iš jo aplinkos dėka. Imperatorius atsakė, kad bažnyčios pastatas turi būti atiduotas tam, kam jį atiduoti nuspręs Italijos ir Romos vyskupai. Šis atsakymas reiškė pagarbą krikščionių idėjoms apie visuotinumą ir sprendimas, kaip ir dera, atsigręžė prieš Paulių.

Šis disputas reikšmingas ne tik dėl to, kad imperatorių įtraukė į Bažnyčios reikalus. Jis reikšmingas, nes iliustruoja vyskupų galią komunikuoti ir ekskomunikuoti bei tas įtampas, kurios galėjo lengvai rastis aplink tos galios panaudojimą. Visada atsirasdavo krikščionių, kurie imdavo kritikuoti šią galią, ypač krikščionių su aukštesniu pažinimu bei įžvalga, kurie tvirtino, jog vyskupų valdžia esanti žemesniojo Kūrėjo primestas dalykas. Jų požiūriai sukėlė aštrią polemiką, tačiau didesnį susidomėjimą kėlė jų pačių praktika. Kai kurie iš tų krikščionių siekė išvengti prieštaravimų bažnyčios „rinkimų" metu, grįždami prie didžiojo ankstyvesnės graikų visuomenės išradimo – rinkimų burtų keliu. Burtais vis dar buvo naudojamasi daugelyje šeimų kaip tinkamu būdu paskirstyti palikimą lygiomis dalimis, tačiau politinėje plotmėje ši praktika jau buvo išnykusi. II a. šią praktiką atgaivino minėta krikščionių mažuma, kuri ją ėmė vertinti – kaip kažkada ją vertino Homero herojai – kaip Dievo valios ženklą.[65]

„Niekur, – skundėsi Tertulijonas, – pakilti į aukštesnes pareigas nėra taip lengva, kaip ten, kur vyksta maištai, kur paprasčiausias buvimo pareigose faktas laikomas reikšminga tarnyba. Todėl šiandien vyskupu yra vienas žmogus, o rytoj kitas." Burtų keliu paskiriamas vadovas vienai dienai, kaip kad Ireniejus apibūdino tai, kas vykdavo per susirinkimus pas Marką, eretiko Valentino mokinį. Kadangi kiekvienas tų susirinkimų dalyvis buvo vienodai įkvėptas Šv. Dvasios, niekas čia netapo vadovu su ilgalaikiu įsipareigojimu. Priešingai, jie metė burtus tam, kad nustatytų, kam Dievas skyręs vadovauti susirinkimui. Ši praktika aiškiai skyrėsi nuo „ortodoksų" rinkimų ir rėmėsi tam tikra logika: jei krikščionys buvo lygūs Kristuje, tai kodėl vienas turėtų vadovauti kitiems? Jau teorijų kūrėjai graikai žinojo, kad burtai neleidžia rastis nesantaikai ir nepasitenkinimui, renkant pareigūnus iš vienas kitam lygių. Burtai toli gražu nebuvo vaikiškas dalykas, kaip vadovo parinkimas audringo šaukimo keliu, ar toks ginčytinas dalykas, kaip išankstinis vadovo paskyrimas siaurame klero rate. Būdamas nepatenkintas pastarosiomis praktikomis, pats Origenas su nemenku entuziazmu pritarė burtų naudojimui.[66] Rinkimai burtų keliu, be to, pigiau kainavo kandidatams, nes nepaliko vietos papirkinėjimui.

Rinkimai burtų keliu turėjo gerą biblinį pirmavaizdį – tai, kaip apaštalai išrinko kitą mokinį išdaviko Judo vieton. Šis pirmavaizdis buvo įvairiai aiški-

namas ir atmestas, bet galiausiai jis pažadino išties vienus iš geriausių apmąstymų apie vyskupo keblią padėtį. IV a. pabaigoje Jonas Auksaburnis pasirėmė šiuo bibliniu fragmentu kaip postūmiu išsakyti savo sielvartą dėl tų problemų, kurios kamavo vyskupus jo laikais.[67] Šias problemas aštrino tai, jis kalbėjo, kad vyskupai turėjo milžinišką prestižą, kuriam, ko gero, negalėjo prilygti joks valdytojas ir joks kitas svečias, lankydavęsis „turtingų ponių ištaigiuose namuose". Nepaisant to, vyskupų problemos vis dar plaukė iš to modelio, kurį trumpai apžvelgėme. Jonas Auksaburnis skundėsi: vyskupai siekė šlovės, o į savo įsipareigojimus žiūrėjo pernelyg lengvai. Jie užmiršo, kad ant savo pečių neša visos kaimenės naštą ir kad net viena siela, nuklydusi nuo Dievo, bus įskaityta kaip liudijimas prieš juos pačius Paskutiniojo teismo dieną. Kad ir kaip būtų, vyskupų laisvė nebuvo neribota. Viename įžvalgiame komentare Jonas iškėlė probleminį klausimą, kuris nedavė ramybės tiems, kurie buvo vyskupo poste, ir kuris buvo svarstomas bet kurioje paskirtųjų visam gyvenimui draugijoje: ką turįs daryti naujai paskirtasis vyskupas su tomis vidutinybėmis, kurias – kaip vyresniuosius ir dvasininkus – paveldįs iš savo pirmtako? Ar jis turi surizikuoti ir juos visus atleisti? Jeigu to nepadarys, ar jis bus atsakingas prieš Dievą už jų veiksmus? Šiame perfekcionistiniame Jono požiūryje į problemą girdime aiškius Origeno dvejonių atbalsius. Jono tekste randame ir kitų sugestyvių aiškinimų: tie, kurie pralaimėjo rinkimus, Jonas pažymėjo, turėtų sekti apaštalų pavyzdžiu ir „patikėti, jog toks buvęs Dievo pasirinkimas". Nors jų talentai ir buvo dideli, tačiau menkai tinkantys bažnyčios reikmėms patenkinti, – Dievas pasirinko geriausius žmones. Kaip kiekvieno kito paskyrimo atveju, taip paskyrimo į vyskupystę atveju, regis, pralaimėję kandidatai patirdavo stiprų jausmą, – tą galingą nusčiuvimo ar nesantaikos šaltinį, apie ką byloja tokia daugybė senovės valdymo teorijų ir praktikų. Jonas kalbėjo: tinkamai suvoktas, šis darbas nebuvo vienas iš darbų, kuris laimėtojui leistų nieko neveikti, – „vyskupo siela yra tarsi laivas audringoje jūroje, bangų daužomas iš visų pusių: draugų ir priešų, jam patikėtų žmonių ir nepažįstamųjų." Gavęs valdžią, vyskupas savyje turėjo suderinti dvi priešybes: griežtumą ir nešališkumą. Taip mes grįžtame prie tų idealų, nuo kurių pradėjome savo svarstymą, ir prie kurių Jonas prideda savąjį įspūdingą prierašą. Žmonės nedavė ramybės vyskupui dieną ir naktį: jie laukė malonių ir piktinosi, kai buvo reikalaujama laikytis drausmės, tačiau nebuvo jokios prasmės juos gąsdinti. „Kalbant apie Dievo baimę, grasinimas ja nedaro jokio poveikio žmonėms, kad ir kaip jų vyskupas tatai švelniai darytų." Jei vyskupo turima valdžia ir leido jam grasinti, neturėtume išleisti iš akių jo padėties apribojimų ir dviprasmybių.

Šie vyskupo valdžios idealai sudarė tą praktinę terpę, per kurią krikščionių mąstymas ir mokymas darė poveikį daugelio ankstyvųjų krikščionių gyvenimams. Todėl ypač svarbu yra tuos idealus deramai pažinti, nes didžioji dalis mus pasiekusios ankstyvosios krikščioniškos literatūros, deja, atspindi kitus dalykus. Palyginti nedaug šios literatūros tekstų parašyti vyskupų ir beveik visi jie sukurti autorių, gyvenusių didžiuosiuose imperijos miestuose: Aleksandrijoje,

Kartaginoje, Romoje ir Efeze. Šie krikščionys autoriai pagonių išmintį pritaikė krikščioniškai aplinkai ir paprasčiausiai tiesė kelią į ankstyvosios krikščionybės studijas bei „klasikos tradiciją" arba „klasikinę kultūrą". Be to, didžioji dalis tekstų, parašytų šioje perspektyvoje, svarsto klausimus, kurie rūpėjo tik keliems, labiau išsilavinusiems krikščionims. Todėl akivaizdžiausi tekstai gali labiausiai klaidinti, – tai knygos, parašytos kaip atsakymas ar „apologija", ginantis nuo pagonių kritikos, ar kaip kreipimasis į patį imperatorių. Kaip kad buvo su „apologijomis", kurias graikiškai kalbantys žydai skyrė helenistiniam pasauliui, taip šių knygų pagrindiniai skaitytojai tikriausiai buvo žmonės, turėję panašius įsitikinimus kaip apologetai, – krikščionys, o ne pagonys.[68] Šiais tekstais krikščionys siekė kiek galima prisiderinti prie pagonių kultūros ir filosofijos. Jie troško parodyti, kad jų tikėjimas racionaliai pagrindžiamas ir universalus, turįs panašumų su Platonu bei senąja filosofine Rytų išmintimi. Šie įrodinėjimai tik gerino jų autoriaus reputaciją ir krikščionių mokinių bei amžininkų nusiteikimą, nes jiems patiko žinoti, kad jų tikėjimas gali prilygti aukščiausiai to amžiaus mokyklai. Kita vertus, tik keli pagonys kultūros žmonės kreipė dėmesį į knygas, kurios citavo Biblijos tekstus, užrašytus tokia atstumiamai prasta graikų kalba; išimtinė figūra čia buvo Celsas, susipažinęs su Markiono erezijomis ir šio krikščionio eretiko požiūrius panaudojęs prieš savo oponentus krikščionis.[69]

Tad ar glaudus buvo šis ryšys tarp „Atėnų ir Jeruzalės", tarp krikščionių gyvenimų ir klasikinio išsilavinimo? Paprasti krikščionys nebuvo didžiai mokyti žmonės ir negalėjo laisvai skaityti sudėtingų knygų. Nors jie rimtai domėjosi teologiniais klausimais, tačiau šis domėjimasis buvo paremtas evangelinių tiesų skelbimu bei diskusija. Jų kunigų ir vyskupų požiūris jiems buvo pagrindinis orientyras arba, priešingai, stimulas nesutarimui rastis. Vyskupo mokymas ir valdžia daugiausia rėmėsi neklasikiniais šaltiniais, ir vis dėlto tai buvo vyskupas, davęs pavyzdį daugelio krikščionių gyvenimams, – ne tik didžiuosiuose miestuose, bet ir daugybėje mažesnių miestelių, kuriuose jokie ankstyvieji krikščioniški aukštosios teologijos tekstai nebuvo parašyti.

Iš III a. vidurio mus jau pasiekia viena kita žinia apie kelių vyskupų požiūras, praėjus amžiui ar daugiau nuo to laiko, kai jų raštai iš viso menkai reprezentuojami. Mes netgi galime matyti, kaip radosi vyskupai, kurie buvo baigę klasikinius mokslus, ir tikrai kaip smarkiai šios „Atėnų" studijos veikė jų būsimą praktiką „Jeruzalėje". Būtent tokį paveikslą ir galime susidaryti apie vieno vyskupo raidą: kaip Pionijo dienoraštis padėjo atskleisti kankinystės esmę ir problemas, lygiai taip pat vieno vyskupo laiškai gali padėti „apologetų" idealus susieti su krikščionių gyvenimo praktika. Kalbu apie Grigalių, Ponto vyskupą, gyvenusį maždaug nuo 220 iki 272 metų. Jo gyvenimas atsiskleidžia keliais požiūriais, – iš detalios jo gyvenimo panegirikos, kuri buvo sukurta jo gimtajame mieste per IV a. devintą dešimtmetį; iš doktrininių veikalų, kurių pretenzijos į autentiškumą nevienodai pagrįstos; iš paminėjimų, kuriuos randame Euzebijaus istorijoje; iš puošnios legendos apie Grigaliaus padarytus stebuklus,

mus pasiekusios lotynų, sirų ir armėnų kalbomis; ir svarbiausia – iš vieno autobiografinio laiško, kurį Grigalius skyrė savo mokytojui Origenui.[70] Mes turime ir paties Origeno rašytą laišką, kaip atsakymą Grigaliui, bei – kiek vėliau – vieną sutrumpintą laišką apie disciplinos laikymąsi, kurį Grigalius paskelbė savo vyskupavimo metais. Nesenas bandymas tuos laiškus priskirti Origeno autorystei leido tik dar labiau pabrėžti, jog laiškai priskirtini pačiam Grigaliui. Tuos laiškus surinko Origeno mokinys Pamfilas ir paskelbė juos, norėdamas apginti Origeną, – iš šio rinkinio laiškai tapo žinomi ir Euzebijui. Daugiau keblių klausimų kyla dėl panegirikos ir legendos, – ypač dėl to, jog bandymai įrodyti, kad jos buvo parašytos remiantis paties Grigaliaus laiškais, baigėsi nesėkmingai.

Šie skirtingi šaltiniai atveria skirtingas perspektyvas. Skaitydami laiškus, galime stebėti vyskupą jo mokymosi metais, kai jis dar tik ruošėsi savo valdžią įgyvendinti praktiškai. Skaitydami Grigaliui skirtą panegiriką, dar sykį susiduriame su klausimu apie atsivertimų į krikščionybę mastą III a. viduryje. Tuo tarpu legenda lieka mažiau suprantama. Grigaliaus pavyzdys ir jo pamokymai buvo didžiai gerbiami per visą šimtmetį ir juo labiau tose bažnyčiose, kurias jis pats įkūrė; Grigalius priklauso tam mažam ratui vyskupų, kurie kada nors domino hagiografijos autorius. Nors ir sunku yra ją patikrinti, tačiau Euzebijaus istorija mums gali būti tam tikra įžanga.[71] Euzebijus skaitė ankstyvuosius Grigaliaus laiškus ir taip pat turėjo žinių apie jo vyskupavimo metus, nors asmeniškai jo paties ir nepažinojo. Rašydamas savąją istoriją, Euzebijus duoda netiesiogiai suprasti, kad Grigaliaus nepriskiriąs prie didžiausių to amžiaus vyskupų. Veikiau jis buvo iškili figūra ir niekas daugiau, apie jo padarytus legendinius stebuklus Euzebijus nežinojo arba manė, kad neverta jų minėti. Taip pat ir legendiniai pasakojimai apie Grigalių leidžia susidaryti šį nuosaikų vaizdą: Grigaliaus raida galėjo būti ir mažiau netipiška, – kitaip nei aiškino visa vėlesnė žodinė tradicija. Jeigu taip, tai ši raida juolab verta didesnio istorikų dėmesio.

II

Nuo gimimo Grigalius turėjo Teodoro vardą, jo tėvai buvo pagonys, gyvenę Ponte ir turėję pakankamai lėšų išsiųsti jį įgyti gerą išsilavinimą. Būdamas keturiolikos metų, kaip prisimindamas pats rašė savo laiške Origenui, jis neteko tėvo ir pirmąkart susidūrė su krikščionišku mokymu.[1] Laikas šiam susitikimui buvo pribrendęs: keturiolika metų, bylojo senovės žmonės, tradiciškai laikomi tuo amžiumi, kai berniukas pradeda mąstyti savo protu. Mes nežinome, kokį vaidmenį suvaidino ir ar iš viso suvaidino Grigaliaus motina našlė jo krikščioniškumui rastis, tačiau tikrai žinome, kad ji galvojo apie sūnaus pasaulietinę karjerą. Motina pasiuntė jį pas vieną retorikos mokytoją gimtojoje Neocezarėjoje, parinkusi studijuoti tą meną, kuris šiame mieste jau buvo įlei-

dęs tvirtas šaknis. Tik keli metai prieš tai vieno romėnų teisės veikalo autorius aptarė neraminamą situaciją, pateikęs pavyzdį „sofistų, gydytojų ir mokytojų", kurie migravo iš netoliese esančio miesto į Neocezarėją tam, kad mokytų joje. Taigi Neocezarėja nebuvo kultūros provincija.[2]

Pats miestas tapo impozantišku paminklu minėto tipo studijoms.[3] II a. aštuntame dešimtmetyje vienas mažai žinomas rašto žmogus pasistatė didžiulį memorialą savo šeimai ir ant jo užkėlė statulas fasadui papuošti. Šis memorialas šeimos ateitį saugojo vienu dailiu įrašu graikų kalba, kuris grasino vandalams ilgu dievybių sąrašu: „visa reginčia Saule", pačia „seniausia deive" Prakeiktimi ir viena mažesne dievybe, kurios kulto šaknys slypi išimtinai Atikos Eleusine. Visas šis tekstas atitinka garsųjį Atikos modelį, t. y. įrašus ant šeimos memorialų, kuriuos didysis Erodas, šis „žodžių karalius", paskleidė po visą Atiką savajai giminei ir draugams atminti. II a. aštuntame dešimtmetyje niekam nežinomas studentas iš Neocezarėjos iškeliavo į vakarus, Atėnus aukštesnio išsilavinimo įgyti ir įsijungė į šiame mieste garsiausio mokytojo Erodo ratą. Bet net ir šioje vietoje nebuvo tiksliai žinoma, ką koks nors studentas gali parsinešti namo iš šio mokytojo.[4] Antai kitas Erodo mokinys, Amfiklis, grįžęs į Eubają, pasiūlė panašaus pavidalo tekstą vienam memorialui, regis, pastatytam kažkieno sūnui, kuris mirė jaunas. Tačiau prakeiksmo frazė, turėjusi saugoti šį paminklą, žodis į žodį buvo nurašyta nuo Pakartoto Įstatymo knygos ir minėjo tiktai vieną Dievo vardą.

Mokymasis svetur turėjo pakeisti Grigalių, tačiau jis keitėsi dėl kitokios karjeros ir ryšių, t. y. teisės ir krikščionybės.[5] Grigaliaus retorikos mokytojas pasisiūlė jį išmokyti romėnų teisės pagrindų, dalyko, kuris šiam mokytojui nebuvo visai nežinomas. Šis mokslas, patraukliai ir moderniai kalbėjo mokytojas, suteiksiąs berniukui „garantiją ir kvalifikaciją", iš jo jis visada galėsiąs užsidirbti pragyvenimui, – ar nuspręstų būti oratoriumi teisme, sakančiu ginamąsias kalbas, ar „pasirinktų būti kuo nors kitu". II a. oratorių kultūroje aptinkame ženklų, kad jie gerai išmanė romėnų teisę; frazę „kuo nors kitu" geriausia yra suprasti, žvelgiant į puikias karjeras tų žmonių, kurių teisiniai įgūdžiai atvedė juos į tarnybą imperatoriams bei valdytojams. Antai Marko Aurelijaus valdymo metais randame paminėtą pirmą prisaikdintą teisės ekspertą, kilusį iš provincijos ir tarnavusį imperatoriaus patariamojoje taryboje, – vyrą graikišku vardu. Kiti nuėjo tuo pačiu keliu, nors panaši pradžia, padaryta teisėje, joje nusimanančius provincialus atvedė į srities valdytojams tarnavusio personalo gretas. Apie du tokio tipo vyrus kalba II ir III a. įrašai iš Amazėjos, miesto, buvusio netoli Grigaliaus gimtojo miesto; abu šie vyrai, kaip ir buvo privaloma, tarnavo už provincijos ribų.

Romėnų teisės paklausa vis labiau augo. Jau II a. viduryje kelios Gajaus parašytos teisės knygos svarstė dalykus, kurie domino ir skaitytojus, gyvenusius provincijoje. Paties Grigaliaus gyvenimo metais pasirodę naujausi Modestino ir kitų darbai tenkino panašų poreikį.[6] Nuo tada, kai 212 m. buvo išleistas ediktas, Romos pilietybė plačiai paplito provincijose, su jos paplitimu romėnų tei-

sė tapo svarbi vis didesniam provincijos žmonių skaičiui, jeigu tik šie norėjo šia teise remtis. Gabiam jaunuoliui iš Ponto, savaime suprantama, jau nebereikėjo ieškoti Erodo literatūrinių įpėdinių Atėnuose. Maža to, teisė jau buvo įžengusi ir į Grigaliaus šeimyną. Jo svainis buvo talentingas teisininkas, pakviestas „kam nors kitam", – dirbti Sirijos valdytojo patarėju. Nors paties Grigaliaus mokytojas teisę ir lotynų kalbą išmanė meistriškai, tačiau pamokos nutrūko, – jas nutraukė žinia iš Sirijos, kuri, regis, buvo siųsta paties dangaus. Grigaliaus svainis atsiuntė prašymą, kad jo žmona prisijungtų prie jo Cezarėjoje ir pasiuntė kareivį, kad ją atlydėtų už valstybės lėšas. Abu jos broliai buvo pakviesti palaikyti porai draugiją. Grigalius tuo metu svarstė apie teisės studijas Romoje, tačiau dabar suprato, kad garsioji Beiruto teisės mokykla yra netoli jo sesers kelionės tikslo. Jis ir jo brolis priėmė pasiūlymą ir gavo nemokamus kelionės bilietus imperatoriškojo pašto arkliais, – tai privilegija, kurią Grigalius atminė su visu pasididžiavimu žmogaus, išsiųsto pirmąja klase už valdiškus pinigus.

Jaunų gabių žmonių išvykimas iš provincijos miestų į labiau pagarsėjusius miestus buvo įprastas III a. visuomenėje, o Menandro retorikos vadovėlis nurodė jauniems studentams, ką sakyti išvykstant.[7] Jie turį pašlovinti didįjį miestą, į kurį ketiną išvykti, sakydami, jog tai „mūzų dirbtuvė", „tikrasis Helikonas". Tačiau kur kas smarkiau jie privalą pašlovinti savąjį miestą ir pažadėti pasidalyti su juo savo būsimo mokslo vaisiais. „Jūs turite nepaliauti kartoti: ‚Aš praturtinsiu save literatūros ir filosofijos žiniomis, mokysiuos jūsų labui ir mūsų visų šalies labui, ir kai pasijusiu pakankamai pajėgus padėti žemei, kuri mane pagimdė, vėlei imsiu ilgėtis šio miesto ir savo namiškių. Juk kas gi po to, kai pamatė Sirenas ar nuvyko į lotoso valgytojų žemę, nenorės buvoti čia pas jus, namuose?" Tačiau sugrįždamas po maždaug aštuonerių metų Grigalius atnešė netikėtų dovanų.

Kartu su savo svainiu laukdami Cezarėjoje, du broliai buvo supažindinti su Origenu, didžiuoju krikščionių mokytoju. Jų susitikimo data yra neaiški, tačiau tikriausiai tai įvyko III a. ketvirto dešimtmečio pabaigoje. Origenas turėjo keletą draugų Kapadokijoje – kaip tik į pietus nuo Grigaliaus gimtojo miesto, – su kuriais praleido laiką, kai vyko 235–236 metų persekiojimai.[8] Galimas daiktas, kad šios pažintys ir suvedė Grigalių su Origenu šiame kosmopolitiškame mieste, kur gyveno pagonys, krikščionys ir iškilios žydų bendruomenės. Grigalius prisimena, kaip jį tiesiog pakerėjo pirmas susitikimas su šiuo genialiu krikščionių mokytoju.

Savo padėkos ir atsisveikinimo laiške Grigalius neakcentuoja tų Origeno būdo savybių, kurios kelia baugulį šiuolaikiniam skaitytojui, – stebinančią Origeno atmintį, viską pranokstantį susilaikymo siekį ir sugebėjimą dirbti bei rašyti, tokį kraštutinį, kad netgi broliai krikščionys jautėsi laimingesni, skaitydami konspektus ir vadovėlius su jo pagrindiniais komentarais bei mokymais. Grigalius neužsimena apie Origeno vietinius debatus su žydų vadovais ar kritinius argumentus, perimtus iš žydų, kurie tapo krikščionimis ir supažindino jį su slaptais jų Rašto aiškinimais.[9] Grigalius neužsimena ir apie Origeno do-

mėjimąsi hebrajų kalba ar apie šio darbą, lyginant Senojo Testamento tekstus. Grigalius Origeną vadina Rašto graikų kalbos, filosofijos ir etikos mokytoju. Kai Origenas pirmą kartą pasiūlė šių dalykų išmokyti Grigalių ir jo brolį, šie keletą dienų dvejojo. Tobulam pamaldumui, Origenas jiems aiškino, būtinas filosofijos pažinimas; Grigalius prisiminė, kaip Origenas supažindino su mokymosi dalyku, pasakydamas „protreptines" kalbas, kuriomis pagonių mokytojai mėgindavo privilioti mokinius į savo aukštesniąsias studijas.[10] Grigalius, kaip paprastai tokiais atvejais, ėmė būgštauti: filosofija esąs dalykas, kurio jis vargiai ar kada buvo ragavęs. Kelias dienas pasvarstę, broliai leidosi įkalbami. Grigaliaus sielą sužavėjo jo naujasis bičiulis ir mokytojas; „tapau nelyg antrasis Jonatanas, tvirtai įsikibęs į savo mylimą Dovydą", – vėliau rašys Grigalius.

Su išlavinta įžvalga žvelgdamas atgalios, savąją pažangą, padarytą nuo jaunystės metų, Grigalius aiškino savojo angelo sargo palaikančia globa.[11] Per Origeno pamokas, skirtas Šv. Raštui, jam teko daug girdėti apie šiuos sargus, – jie apsireiškė prie Mamrės ąžuolo, Araunos Jebusiečio klojime ar stovėjo šalia jaunojo Tobijo, ragindami jį drąsiai laikytis. Origenas ypač pabrėžtinai kalbėjo apie šiuos bendrakeleivius, lydėjusius krikščionį per visą jo gyvenimo labirintą. Mūsų akimis žiūrint, Grigaliaus pažanga vis dėlto nėra kokia nors nepaprasta. Ją lėmė madingas išsilavinimas, plačios šeimos pažintys ir vadovas, nurodęs jam kryptį tada, kai pasaulis pirmą kartą atsivėrė prieš jo akis. Tuo tarpu mintis apie angelą sargą padėjo laimingajam jaunuoliui atmesti tėvo pavyzdį ir leido patirti, kad jo didžią sėkmę lemia pripažinta galia.

Ne vien Grigalius idealizavo šį mokytoją, mokiusį aukštesnės filosofijos. Kaip ir geriausi III a. pagonių filosofai Origenas, be to, buvo mokytojas, veikęs už senos pripažintos mokyklos ir jos hierarchijos ribų. Jis žavėjo asmeniniu pasišventimu ir išmanė dalyką, kuris kaip niekad tapo sudėtingas bei nutolęs nuo paprasto žmogaus išsimokslinimo. Origenas atrodė panašus į dievišką mokytoją, – tai įspūdis, kurį patyrė ir kiti amžininkai. Panašiai kaip Grigalius savo namus paliko ir su Origenu Cezarėjoje susipažino Aleksandras iš Kapadokijos, prieš užbaigdamas – gan netikėtai – savo karjerą kaip vyskupas. Euzebijus citavo vieną laišką, kuriame Aleksandras aprašė visą šiltą susitikimą su Origenu, laikydamas šį įvykį Dievo valios ženklu.[12] Pas jį atvykusiems mokiniams Origenas pažadino stiprų dangiško vedimo pojūtį.

Origeno draugijoje Grigalius buvo mokomas dieviško sielos vadovavimo kūnui meno bei sekti nuo seno žinomu imperatyvu „pažink save patį"[13]. Pamokas Origenas vedė atsižvelgdamas į studijų pakopas, kurias ir pats aprašė savo veikaluose. Astronomijos ir geometrijos užsiėmimai padėjo sutaurinti jaunojo Grigaliaus žvilgsnis į Dievo kūrinijos grožį, o logika ir etikos skaitiniai pakeitė retorikos studijas, kurios vyravo jo praeityje. Po šio pasiruošimo etapo Grigalius perėjo prie Šv. Rašto ir filosofų, ir „graikų, ir barbarų", studijų; iš Porfirijo kritinių vertinimų sužinome, kad šie „barbarų" filosofai buvo autoriai, tokie kaip graikiškai rašęs Numenijas Sirietis. Tik geresniems Origeno mokiniams buvo leidžiama pereiti prie išsamaus filosofijos

kurso, kurio metu graikų filosofijos klasikai nagrinėti kaip „Šv. Rašto tarnai". Lavinant šiuos mokinius vyravo Biblijos studijos, ne tik viena ar dvi Šv. Rašto knygos, bet visas Senasis Testamentas, kaip Origenas kad rekomendavo savo paties bibliniuose „Paaiškinimuose". Filosofai irgi buvo įtraukti į šį Šv. Rašto studijų lauką, išskyrus epikūrininkus, kurie dėl to, kad atmetė Apvaizdą, pripažinti nevertais rimto skaitymo. Atsiversti jų knygas, kalbėjo Origenas, reiškė rizikuoti susitepti.

Ar buvo koks nors savitas „origenizmas", mokymas, kurį mokytojas perdavė savo mokiniams? Vėlesni ginčai dėl Origeno ortodoksijos origenizmą traktavo kaip aiškiai apibrėžtą doktriną, tačiau Grigalius ir kitas bendramokslis, Dionisijas Aleksandrietis, suteikia mums progą pamatyti tuometinį Origeno mokymo poveikį.[14] Kaip vėliau manyta, Grigaliaus bažnyčia Neocezarėjoje išsaugojo jo teologinę tikėjimo išpažinimo formulę, „užrašytą paties šventojo ranka". Ši formulė tebėra iki šiol, nors ir su ženklais pataisymų, kuriuos padarė vėlesni Grigaliaus įpėdiniai šioje bažnyčioje, tačiau tikrasis formulės branduolys tikriausiai yra autentiškas ir pagrįstai siejamas su Origeno pažiūromis į Tėvą, Žodį ir Šv. Dvasią. Šie panašumai yra gana bendro pobūdžio, panašiai kaip Origeno mokymo pėdsakai, įsispaudę Grigaliaus atsisveikinimo laiško teologijoje. Ir vienu, ir kitu atveju mokinio ir jo mokytojo pažiūros neišsiskiria.

Sudėtingesnės problemos kyla dėl antrojo kūrinio, kuris vadinasi „Teopompui"[15]. Viename VI a. siriškame manuskripte, kuriame šis kūrinys tik ir išliko, jo autorystė priskiriama Grigaliui; kūrinyje vaizduojamas Grigalius, draugų rate svarstąs teologinius klausimus ir paskui atsakinėjantis vienam pagoniui Teopompui, kuris užginčijo doktriną apie tai, kad Dievas galėjęs kentėti. Grigaliaus atsakymo teologija nevisiškai sutampa su Origeno teologija, – šis nesutapimas imtas laikyti įrodymu, kad kūrinys nėra Grigaliaus, Origeno mokinio. Niekas kitas nepateikia daugiau nuorodų apie šio kūrinio egzistavimą, tad ir argumentas prieš Grigaliaus autorystę yra gan stiprus. Šį kūrinį galima būtų priskirti Grigaliaus vyskupavimo metams, kai ypač įdomi buvo diskutavimo ir filosofavimo atmosfera. Tačiau vargu ar jį galima datuoti Grigaliaus buvimo Cezarėjoje metais, kai Origeno mokymas kvietė visai kitokiai diskusijai.

Įtarimą dėl šio kūrinio sustiprina trečias kūrinys, t. y. Ekleziasto knygos „Parafrazė", kurio autorystę Jeronimas bei vėlesni krikščionys priskyrė Grigaliui.[16] Šis retai arba apskritai netyrinėtas kūrinys yra puikus pavyzdys to, kaip krikščionis perdirbo nepatogų tekstą: „Išmintingas autoriaus geranoriškumas, – XIX a. penktame dešimtmetyje padarė išvadą vienas iš kelių šio kūrinio tyrinėtojų, – yra akivaizdesnis už kritinį jo sugebėjimą. Atrodo, kad jokia kita knyga netrikdė smalsaus pagonio skaitytojo žvilgsnio taip, kaip ši, todėl ją perfrazuodamas autorius siekė jai suteikti prasmę ir nuoseklumą, tačiau, darsyk kartoju, – ne Saliamono prasmę, esu tuo tikras."

Ne vienas Grigalius išdėstė savo reakciją į šį trikdantį tekstą. Mes nežinome, kas pirmas užrašė šį klasikinį gyvenimu nusivylusiojo religinį patyrimą, pateikdamas jį kaip išmintį paskaitininko, kažkada buvusio Izraelio karaliumi. Šio

teksto žydiškasis autorius tikriausiai gyveno III a. pr. Kr. pabaigoje ir buvo visai nepaveiktas graikų išminties, kurią istorikai jam nepagrįstai priskyrė. Visai netrukus vienas žydas, kuris troško šį tekstą apginti, prie jo pridūrė apologetinį epilogą; ankstyvieji šio teksto fragmentai buvo rasti netoli Negyvosios jūros ir jie rodo, kaip žydai nepaliovė perdirbinėti šio teksto žinią tam, kad jis atitiktų konvencionalesnį skonį.[17] Krikščionys naudojosi šio teksto vertimu į graikų kalbą ir žymiai drastiškiau elgėsi su jo turiniu. Mirties akivaizdoje stovįs mokytojas čia klausinėja apie gyvenimo prasmę su tuo unikaliu griežtumu, kuris tik ir būdingas Senajam Testamentui. Taip klausinėdamas, jis išdėsto savo besikeičiantį požiūrį į pasaulį ir prieina prie išvados, kad šis požiūris taip pat yra tuštybė, ne ką geresnė už kūniškus malonumus. Grigalius ir vėlesni krikščionys laikėsi vienos nuomonės, jog šio teksto karališkasis autorius buvo pats karalius Saliamonas, ir pabrėžė pastarojo nusivylusį požiūrį į malonumo patyrimą; jie perfrazavo šio karaliaus vienas į kitą panašius požiūrius apie išmintį kaip kvailus požiūrius iš jo praeities. Krikščionių rankose tekstas prarado savo subtilumą ir virto vienpusiu pamokslu apie asketizmą.[18] Tame tekste buvo daug dalykų, kuriems krikščionys negalėjo nepritarti: žodžiai apie susivaldymo dorybę ir tuštybę beprasmio juoko, klusnumo karaliams vertę ir neįmanomybę surasti bent vieną tyrą moterį kiekvienam tūkstančiui tyrų vyrų šioje žemėje. Keli „Saliamono" nuodėmingi poelgiai buvo tiesiog praleisti; „kai dviese kartu miega", rašė autorius, tačiau ne Grigalius, „jie šildo vienas kitą, bet kaip gali šiltai jaustis tas, kuris miega vienas?" Kitos teksto dalys buvo suardytos. „Prisimink dabar savo Kūrėją savo jaunystės dienomis?"; Grigalius klaidingai perskaitė kaip „piktojo dieną, kuri ateis" ir ją suvokė kaip krikščionių minimą Paskutiniojo teismo dieną. „Malėjų girnos" iš tiesų prislopo ir „muzikos dukterys" nutilo. Tai turėjusios būti gašlios vergės mergaitės, manė Grigalius, malusios girnomis malūnuose ir per pokylius grojusios dūdele. Nė vienas sidabrinis siūlas nebuvo nutrauktas; nė vienas aukso ąsotis nebuvo sukultas. Tačiau Grigalius suardė šią nuostabią biblinę raudą dėl senėjimo ir mirties ir į Saliamono lūpas įdėjo žodžius, ištvirkusias moteris perspėjančius apie neišvengiamai artėjančią Dievo rūstybę.

Kai kurių Biblijos knygų išmintis buvo pernelyg subtili jų amžininkams bei šių įpėdiniams ir, ko gero, nė viena knyga nenukentėjo labiau už Ekleziastą. Nuo parašymo ši knyga nepaliovė trikdžiusi, o aibė jos smulkesnių perteikimų liko tiesiog nepastebėta: nuo jos pirmosios žydiškos parafrazės, iki jos vertimo į graikų kalbą bei vėlesnių krikščionių jos netinkamo panaudojimo. Grigaliaus „Parafrazėje" tik labai menkai buvo pritaikytos Origeno duotos biblinės kritikos pamokos. Ji parašyta neatsižvelgiant į hebrajišką biblinės knygos versiją, klaidingai šios knygos autorystę priskiriant Saliamonui, – idant perteiktų paties Grigaliaus požiūrius. Jo „Parafrazė" žengia priekyje daugybės panašių krikščioniškų versijų, einančių nuo Grigaliaus per Ambraziejų iki Jeronimo ir Grigaliaus Nisiečio.[19] „Tuštybių tuštybė, sako Mokytojas"; jo žodžių asketinė žinia krikščionims atrodė akivaizdus dalykas. Kai Jeronimas rašė vienai jaunai

krikščionei mergelei Paulai, jis primygtinai ją ragino studijuoti Ekleziastą, nes ši knyga išmokysianti ją neapkęsti šio pasaulio dalykų.

Grigalių dominusi tema ir jo kūrinio pobūdis turi panašumų į Origeno darbus.[20] Mūsų žiniomis, Cezarėjoje Origenas apipynė Ekleziastą savo trumpesniais paaiškinimais. Jis skaitė šią knygą kaip dalį karaliaus Saliamono reikšmingos trilogijos, kurioje Ekleziastas užėmė vietą viduryje tarp Saliamono Patarlių ir jo mistinės Giesmių Giesmės. Patarlės, aiškino Origenas, mokė moralės; Ekleziastas perteikė paprastą išmintį, o Giesmių giesmė vedė prie neregimų amžinųjų tiesų. Šiuos tris dalykus Saliamono trilogija susiejo aukštyn kylančia tvarka, panašiai kaip įvadiniai kursai graikų filosofijos mokyklose. Dėl to Saliamonas buvo tikras filosofas, kurio kūrinių netgi pačios antraštės didžiai prasmingos. Saliamonas, kalbėjo Origenas, buvo Kristaus modelis. Jo „Ekleziasto žodžiai" teikė užuominas į Kristaus kaip pamokslininko vaidmenį, kuris subūrė savo paties *Ecclesia*, t. y. Bažnyčią.

Šiuo įspūdingai klaidingo perskaitymo keliu ėjo ir Origeno mokiniai. Šis kelias traukė Grigalių; jis taip pat teikė įkvėpimą Grigaliaus bendramoksliui Dionisijui, būsimam Aleksandrijos vyskupui. Prieš III a. ketvirtą dešimtmetį Ekleziastas krikščioniškos raštijos beveik nedomino, bet paskui visai netikėtai Origeno mokiniai parašė dvi knygas apie šį tekstą. Grigalius jį laisvai parafrazavo; Dionisijas, regis, parašė išsamius komentarus pirmiesiems skyriams, o vienas neseniai surastas fragmentas, jeigu jis tik autentiškas, leidžia manyti, kad savo komentavimu Dionisijas leidosi nuodugniai nagrinėti ir patį „Saliamono" kūrinį.[21] Dionisijo knygoje nenurodyta jokia data, tačiau vieninteliam jos šiuolaikiniam redaktoriui nekyla jokių abejonių: „Bendras įspūdis, kurį knyga paliks skaitytojui, bus tas, kad jis čia pasijus atsidūręs akivaizdoje sąmonės, kuri arba yra dar nebrandi, arba, kitu atveju, apskritai žemesnio lygio [...]". Ir Grigaliaus, ir Dionisijo knyga, regis, parašyta kaip pratybos, kurios buvo įkvėptos mokslų Cezarėjos mokykloje.

Rinkdamiesi temą, mokiniai sekė Origeno pavyzdžiu; ar „origenizmas" tapo kelrodžiu ir jų biblinei interpretacijai? Grigalius parašė laisvą, net jei ir nesąžiningą „Parafrazę" ir sukūrė tik pačią švelniausią alegoriją; Dionisijas liko labiau ištikimas originalo dvasiai, sprendžiant iš mūsų turimų kelių jo teksto fragmentų. Dažniausia jis Ekleziasto tekstą klaidingai interpretuoja, priskirdamas jam krikščionišką prasmę. „Nieko tad nėra geresnio žmogui, kaip valgyti ir gerti", – kalbėjo Mokytojas; ši frazė, bylojo Dionisijas, reiškianti nuorodą į mistinį maistą. Tokie aiškinimai buvo labai toli nuo Origeno paslėptųjų prasmių ieškojimo.[22] Mes žinome vieną iš jo pasiūlytų Ekleziasto fragmento interpretacijų ir, kaip ir kitais kartais, šia interpretacija jis skverbėsi gilyn į alegorinę žodžių paslaptį. Ar tai, kad mokiniai neteikė reikšmės alegorijai, skyrė juos nuo jų mokytojo? Origeno polinkį vartoti alegoriją smarkiai kritikavo pagonis Porfirijas bei tie broliai krikščionys, kuriuos jis pats mini savo veikaluose biblinėmis temomis. Tačiau alegorijos naudojimas nebuvo ypatingas Origeno išradimas. Šiuo atveju esama daugybės ankstesnių pagoniškų ir žydiškų pavyz-

džių – Cezarėjoje vienas žmogus, pirmiau save laikęs žydu, patvirtino šio aiškinimo būdo pagrįstumą.[23] Jis išaiškino Origenui, kad Šv. Raštas panašus į namą su daugybe užrakintų kambarių. Jis sakė: Dievas sumaišė raktus, todėl Jo vaikams ir tekusi užduotis parinkti tinkamą raktą kiekvienai spynai. Origenas šį požiūrį palaikė esant „graži tradicija", o pats pasireiškė kaip išradingas kelių labai slaptų durų atrakintojas. Jo alegorijos visiškai prasilenkė su paprasta Šv. Rašto prasme. Tačiau pats Origenas manė, kad jas jam įkvėpė Dievas ir kad jos buvo tai, ką išsaugojo keli išrinktieji krikščionys. „Tiktai tas, kuris užrakina, gali atrakinti"; Origeno gebėjimą kurti drąsias alegorijas Grigalius siejo su jo asmeniškai gauta Šv. Dvasios dovana bei ta pagalba, kurią gavo per Dievo žodį.[24] Galime matyti, kad ir pats Origenas laikosi panašaus požiūrio savo komentaruose. Tad jeigu jo mokiniai ir nenaudojo alegorijos, jie tikrai taip nenorėjo pasakyti, kad jos nevertina. Jie manė, kad kol kas patys stokoja būtinų Dievo dovanų alegorijos menui praktikuoti. Vėliau tapęs vyskupu, Dionisijas nevengė alegorinio metodo ir jį pasitelkė tada, kai susidūrė su kaimo gyventojais Arsinojos nome. Apreiškimo knygos pastraipa apie tūkstančio metų viešpatiją, jis aiškino, yra alegorija, tad jos nedera suprasti pažodžiui.

Taigi išeitų, kad Cezarėjoje parašyti kūriniai, kurie neabejotinai yra Grigaliaus, nenutolsta nuo Origeno principų; aptarti dalykai neleidžia veikalą „Teopompui" priskirti mūsų aptariamam Grigaliui. Bendravimas su Origenu praturtino Grigaliaus teologijos supratimą ir sustiprino jo angelo sargo esamybės jausmą. Šis bendravimas, be to, įkvėpė jį klaidingai išaiškinti neretai apeinamą Šv. Rašto knygą. Paties Grigaliaus įspūdžius ir pastebėjimus galime išdėstyti greta to laiško, kurį Origenas vėliau jam atsiuntė ir kurį geriausia traktuoti kaip Origeno atsakymą į Grigaliaus „padėkos laišką". Tame laiške Origenas perspėjo savo išvykstantį studentą saugotis, kad filosofija neįstumtų jo į ereziją. Origenas prašė Grigaliaus tvirtai laikytis savojo Šv. Rašto teksto ir prisiminti, kad jo prasmės suvokimas esąs Dievo dovana, gaunama kaip atsakymas į maldą.[25] Origeno mokiniai, regis, jo klausė; Grigaliaus vardas buvo priskirtas dviem kūriniams, kurie parašyti kaip atsakymas pagonims oponentams. Vienas kūrinys vadinosi „Teopompui", kitas – „Tikėjimo išdėstymas", pastarasis buvo atsakymas pagoniui Elianui ir jį sudarė teologiniai pastebėjimai apie Dievą bei Jo Sūnų; vėliau Bazilijui teko teisinti šiuos kūrinius kaip Grigaliaus trumpalaikius nuolaidžiavimus savo oponentui.[26] Tekstas, kalbėjo Bazilijus, nukentėjo nuo vėlesnio jo klaidingo perrašymo, – šie teisinamieji žodžiai mums primena, kaip III a. vidurio vieno geravalio autoriaus teologija galėjo atrodyti kontroversiška kitų interesų turinčiam vėlesniam amžiui. Minėtu kūriniu siekta atremti pagonių kritiką jų pačių argumentais. Taip pat ir Dionisijas paliko vieną knygą apie filosofiją. Toji knyga buvo eilinis epikūrininkų puolimas, – atskalos, kurios raštus Origenas pasmerkė.[27] Nė vienas mokinys, atrodo, savo filosofinių mokslų nepanaudojo rimtesniems, intelektualiems tikslams. Jie tiesiog žaidė klasikinės minties paviršiuje, – ne daugiau.

Savo atsisveikinimo laiške Grigalius užsiminė, kad jo mokslai pas Origeną

tęsėsi daugiau negu aštuonerius metus. Mes žinome ir apie kitus senovės laikų amžinus studentus – mokinius, kurie praleido penkerius metus pas vieną ir tą patį sofistą, – tačiau Grigaliaus laiško žodžiai leidžia manyti, kad, be mokslo pas Origeną, jis turėjęs dar ir kitą užsiėmimą. Pradėdamas savo laišką, Grigalius atsiprašo Origeno dėl savo graikų kalbos stiliaus: mat kitas mokslas, jis kalbėjo, „smarkiai" užvaldęs jo sąmonę. Šiuo atveju jis užsiminė apie romėnų teisės studijas lotynų kalba.[28] Po dviejų gremėzdiškiausių sakinių, kokie tik žinomi visoje graikų prozos istorijoje, šį savo graikų kalbos nemokėjimą Grigalius paneigė sklandžia virtine sakinių, užrašytų nestokojant išmonės.

Atrodo, Grigalius nemetė savo teisės studijų staiga, apie ką užsiminė savo laiške. Romėnų įstatymai yra „mūsų" įstatymai, jis kalbėjo pateikdamas vieną įdomų, tačiau gan tipingą Romos ir provincijos gyventojų reikalų palyginimą.[29] Tie įstatymai yra „išmintingi, preciziški, įvairūs ir nuostabūs, žodžiu, labai graikiški." Juos studijuoti nebuvo lengva. Tuos įstatymus nėra lengva „suderinti", siekiant adekvačiau juos išaiškinti, lygiai taip nėra lengva juos „mokytis mintinai". Norint studijuoti romėnų teisę, buvo būtina mokėti lotynų kalbą, t. y. kalbą, kuri kėlė nuostabą Grigaliui kaip „bauginanti, iškilminga, ir puikiai tinkanti imperatoriškai valdžiai." Šis jo pastebėjimas yra lotynų kalbos savybių išaukštinimas, – vienas iš kelių mums žinomų, padarytas graikiškai kalbančio žmogaus tais laikais, kai didesnis nei kada nors graikų skaičius mokėsi lotynų kalbos. Grigaliaus išsiskiriantis požiūris į romėnų teisę kaip į „labiausiai graikišką" galėjo būti tiesiog perimtas iš vadovėlių, kuriuose jis rado šią mintį.[30] Vėliau Beirute studentai savo teisės kursą pradėjo studijuodami Gajaus „Teisės pagrindus", veikalą, apie kurio ankstyvą paplitimą ir naudojimą liudija vienas III a. vidurio papirusas iš Egipto. Šiuose „Teisės pagrinduose" vienas šalia kito pateikiami skirtingi požiūriai į svarstomą dalyką ir minima, kaip Grigalius aptiko „įvairovę ir tikslumą" įstatymuose, kuriuos „taip sunku suderinti". Kaip ir kitos III a. teisės knygos, šis Gajaus tekstas atskleidžia kad ir nedidelę, bet tikrai buvusią graikų mąstytojų sąvokų įtaką. Kad ir kaip netikėta, Gajaus knygoje dėstomi įstatymai išties turi „graikiškumo" žymę, – tai, ką taip idealizavo Grigalius. Prieš pat Grigaliaus gimimą garsus teisininkas Ulpianas iš Tyro išgyrė romėnų teisę kaip „gerųjų ir teisingųjų meną", „kurio kunigai, galima sakyti, yra visi teisininkai." Pastarieji ragino laikytis dorybės, rašė Ulpianas savo vadovėlio įžangoje, ir siekė atpratinti nuo ydos, tuo pačiu „verždamiesi į tikrą, neapsimestinę filosofiją". Idealai, kurių siekė teisės mokytojas, nebuvo pernelyg nutolę nuo tų idealų, kuriuos skelbė Origenas per etikos paskaitas.[31]

Grigaliaus pastebėjimai apie teisę ir lotynų kalbą buvo pastebėjimai žmogaus, kuris nemetė savo teisės mokslų. Grigaliaus idealistinis požiūris į Origeną, regis, buvo sumišęs su nenutrūkstamu jo dėmesingumu savajai pasaulietinei karjerai. Beirutas, romėnų kolonija, tapo tikrais lotynų kalbos namais, kur buvo dėstoma ir romėnų teisė.[32] Mes galime matyti, kad apie II a. dešimtą dešimtmetį imperatorių išleisti potvarkiai paprastai pasiekdavo ir šią vietą, o dokumentai, kurie tuos potvarkius pritaikė vietos sąlygoms, gali sietis su teisės mo-

kykla ir jos tuometiniu iškilimu. Beirutas, dar vadinamas „įstatymų motina", buvo miestas, kurio pagundos ir smulkios varžybos neliko nepaminėtos atsiminimuose mokinių, kurie čia mokėsi IV ir V a. Mokiniai čia skirstėsi į „kaimenes" arba amžiaus grupes, pagal jų įstojimo metus, kartu su „vadovu" jų bendruomenių priekyje. Kiekvieni mokslo metai turėjo savo pavadinimus, o naujai atvykusiems buvo rodoma įprasta panieka. Naujokas patekdavo į aplinką, kurioje buvo išjuokiamas ir erzinamas, siekiant išbandyti jo savikontrolę. Jo bendramoksliai studentai buvo greiti pažinti vyno malonumus ir varžybas, miesto moteris ir gyvenimą su sugulovėmis, su kuriomis kai kurie iš jų turėjo vaikų. Per ketverius metus mokslai čia konkuravo su viliojančiais draugystės ryšiais ir žemišku patyrimu ir kaip daugeliu tokių atvejų viršų dažniau imdavo šie dalykai, bet ne studijos.

III a. ketvirtame dešimtmetyje padėtis mažai skyrėsi ir būtent į tai atsižvelgdami galime suprasti Grigaliaus duotą pamokymą ir teisės, ir krikščionybės temomis. Gausu liudijimų apie kitų keliaujančių studentų atsivertimą į krikščionybę; pats būdamas teisės žinovas ir krikščionis konvertitas, Grigalius, be to, suranda sau lygiaverčius amžininkus Minucijaus žavaus dialogo kalbančiose figūrose ar tokiuose vyruose kaip Gajus, krikščionis teisininkas, kuris buvo palaidotas Eumenėjoje III a. viduryje.[33] Kaip ir Grigaliui jo rašytame padėkos laiške šių teisininkų literatūrinių portretų autoriams nerūpėjo pabrėžtinai kalbėti apie Kristų ar biblinius tekstus. Šių temų nebuvimas Grigaliaus laiškuose neturėtų mūsų stebinti.

Į savo laišką, kurį parašė kaip atsakymą Grigaliaus atsisveikinimo laiškui, Origenas įterpė vieną nuostabią alegoriją, puikiai atspindėjusią jo turimas dvasines dovanas. Origenas čia aiškino Išėjimo įvykį kaip žmogaus dėsningą ėjimą nuo krikščioniškų mokymų prie pasaulietinių studijų. Paskui jis išaukštino Grigaliaus kaip filosofo ir teisininko talentus žodžiais, atitinkančiais mūsų turimą tarp Cezarėjos ir Beiruto migravusio studento paveikslą. Nors pats Origenas ir „troško", jo žodžiais, kad Grigalius savo talentus panaudotų krikščioniškiems tikslams.[34] Pats Grigalius buvo kur kas melancholiškiau nusiteikęs, kaip rodo jo laiško, rašyto Origenui, pabaiga. Kaip pats rašė, jis jautėsi iškrentąs iš Rojaus. Jis buvo nelyg antrasis Adomas, išvaromas į pasaulį; sūnus palaidūnas, išeinąs į savo klajones; į tremtį prie Babilono upių; ar namo grįžtąs samarietis, kuriam kelyje į šiaurę nuo Cezarėjos gresia pavojus pakliūti į plėšikų rankas.[35] Grigalius, šis nenoriai studijas paliekąs absolventas, atsisveikino su savo mokytoju su derama ekstravagancija. Jis jautėsi paliekąs Origeno „įkvepiantį buvimą šalia" ir vykstąs ten, kur laukia „valstybinės pareigos, teismo bylos, minios bei pompastika", užsiėmusių žmonių draugija ir, be to, „nedorų žmonių". Kaip užsiminė Origenas, Grigaliaus, atrodo, tikėjosi gyvensiąs teismo oratoriaus ir valstybinės figūros gyvenimą Ponte.

„Meldžiu geros palydos, bendrakeleivio", – Grigalius paprašė Origeno, maldaudamas atsiųsti angelą sargą, kuris jį vestų per visą jo kelią. Grigalius studijavo filosofiją ir Šv. Raštą. Jis neapleido savo teisės mokslų ir kaip ir jo bend-

ramokslis Dionisijas nepavertė niekais savo retorikos išmanymo. Būtent jų darbuose mes pirmą kartą randame Šv. Rašto temas ir palyginimus, sumaniai pritaikytus paties autoriaus kebliai situacijai aprašyti.[36] Šie du autoriai drauge stovi prie pačios pradžios naujo kalbėjimo būdo graikiškoje prozoje. Už minėto jų iškritimo iš Rojaus, vis dėlto, gali slypėti ir kur kas primygtinesnė priežastis.[37] Pagal vieną imperatorišką potvarkį buvo reikalaujama, kad studentai, kilę iš pasiturinčių šeimų, grįžtų tarnauti į savo gimtuosius miestus po ne daugiau kaip dešimties metų studijų kur nors kitur. III a. devintame dešimtmetyje imperatoriaus Diokleciano buvo paprašyta išleisti potvarkį, kuris išspręstų problemą studentų iš aukštesniųjų luomų, kurie užsibuvo Beiruto teisės mokykloje iki dvidešimt penkerių metų amžiaus ar ilgiau ir tuo būdu išsisuko nuo pretenzijų dėl jų praleisto laiko ir pinigų, kurias pagrįstai reiškė jų gimtieji miestai. Pagal kilmę Grigalius priklausė aukštesniesiems Neocezarėjos sluoksniams. Po aštuonerių metų studijų amžinas studentas galėjo būti tiesiog priverstas grįžti į savo gimtąjį miestą tam, kad patenkintų jo poreikius.

Bet kuris Beiruto studentas galėjo tikėtis didelių dalykų ateityje, jei tik jo gimtasis miestas jam kada nors leido išvykti.[38] Vienas įrašas iš III a. vidurio ar galo mums pasakoja apie jaunąjį Kononą iš Pamfilijos, Beiruto teisės studentą, kuris dirbo romėnų valdytojų padėjėju Judėjoje ir Antiochijoje, Nikomedijoje ir Egipto Tėbuose. Mirė jis pirma laiko Egipte, iš kur jo tėvas pasiėmė jo palaikus; sužinojusi apie Konono mirtį, bylojo jo epitafija, jo motinos kone numirė iš sielvarto. Tuo tarpu mūsų studentas iš Neocezarėjos į šiuos savo namus sugrįžo su kitokia staigmena. Jis pakeitė savo vardą iš Teodoro į Grigalių, kas reiškia „pabudusį" bei „budintoją". Tad kaip jo namiškiai ir jo gimtasis miestas sutiko šį sūnų palaidūną bei jo krikščionišką pašaukimą?

III

Jei Grigalius būtų pradingęs iš istorijos nuo to meto, kai iškeliavo iš savo mokytojo, krikščionys jį priskirtų klasikinę ir biblinę kultūras sujungusiųjų kategorijai – tiems, kurie jautė, kad Atėnai (ir Beirutas) turi daug bendro su naująja Jeruzale, ir kurie nebuvo išauklėti tam, kad užimtų žemiškos valdžios postą, – Origenas, Grigaliaus mokytojas, laikėsi atsainaus ir kritiško požiūrio į etaloną krikščionio, kuris vadovavo bažnyčioms. Tačiau Grigalius neišnyko iš istorijos. O jo tolesnė karjera mus verčia kelti klausimus apie krikščionių misijinės veiklos sėkmės mastą ir pobūdį. Be to, ši jo karjera atskleidžia ryšį tarp šio krikščionių raštų ir jo, kaip vyskupo, resursų, kai jis buvo įpareigotas vadovauti šioje srityje.

Romėnų pagrindinių kelių tinklas driekėsi rytų sienos link ir jungė Cezarėją su Grigaliaus gimtaisiais namais; apie jo karjerą sugrįžus į namus daugiausia žinoma iš sudėtingo šaltinio, – panegirikos, kurią kitas Grigalius, t. y. Grigalius Nisietis, sukūrė savo gimtajame mieste lapkričio (tikriausiai) mėnesį 380 m.[1]



Grigaliaus kelionės, 235–260 m.

Toje panegirikoje papasakotos istorijos buvo išplėtotos, remiantis žodinėmis tradicijomis vietos krikščionių, kurie vis dar buvo labai ištikimi savo turimam Grigaliaus – jų bažnyčių įkūrėjo – vaizdiniui.[2] Šie krikščionys tvirtai laikėsi Grigaliaus nustatytų praktikų ir buvo įsitikinę, kad jo tikėjimo išpažinimo formulę išsaugojo bažnyčia Neocezarėjoje, kur toji formulė buvo „užrašyta paties šventojo ranka". Šeimos iš kartos į kartą perdavė gyvą Grigaliaus žodžių tradiciją; mes žinome, kad panegirikos autoriaus močiutė pasakojo, kaip anksčiau ji buvo susidūrusi su Grigaliaus pamokymais bei istorijomis apie jį, ką ji išgirdusi, jos žodžiais, iš pačių amžininkų. Panegirikoje pasakojamos istorijos ir joje akcentuojami dalykai nebuvo jų autoriaus prasimanymas. Panašūs pasakojimo apmatai jau buvo žinomi ir autoriaus broliui Bazilijui, kuris jais rėmėsi viename savo laiške, rašytame keletą metų prieš panegirikos pasirodymą; Bazilijus žinojo didžiąją dalį pasakojimų apie Grigaliaus padarytus stebuklus bei legendą apie Grigaliaus kaip „antrojo Mozės" žygdarbius. Pasakojimo apie Grigaliaus darbus tradicijos ir toliau nepaliovė augti. V a. plėtoti pasakojimai lotynų kalba buvo pridurti prie legendos apie šventąjį, kuris vis dar tebebuvo „diskusijos" tema „šiaurėje ir rytuose", kalbėjo panegirikos pasakojimų autorius.[3] Kitas klausimas yra tai, ar kuris nors iš tų pasakojimų atitiko tikrovę.

Atvykęs į Pontą, bylojo vietos tradicija, Grigalius čia rado tik septyniolika krikščionių. Mirdamas jis paliko tik septyniolika pagonių. Šiais pasakojimais apie masinį atsivertimą neretai buvo remiamasi kaip tikra istorija, t. y. pirma aiškia užuomina, regis, apie kylančią krikščionybės bangą III a. viduryje, kuri vėliau, po maždaug šešiasdešimt metų, pažadino Konstantino žavėjimąsi krikščionybe. Vienam žymiam moderniam krikščionybės plėtros istorikui tie pasakojimai atrodė kaip „nepaprastai instruktyvi apžvalga to būdo, kuriuo misija buvo vykdoma ir kaip pagonybė buvo ‚įveikta' arba absorbuota."[4] Ir vis dėlto kiekvienu atveju, kai tik galime patikrinti panegirikos pasakojimų istorinę tiesą, paaiškėja, kad tie pasakojimai yra klaidingi. Jie neatsižvelgė į paties Grigaliaus pateiktą savo ankstyvųjų metų aprašymą. Tie pasakojimai teigė, kad abu jo tėvai mirę, kad jis tapęs krikščioniu, kai pirmąsyk pamatęs, kaip tuščiai išsiskiria filosofų nuomonės, kad jis studijavęs Aleksandrijoje, kad sutikęs Firmilianą iš Kapadokijos, o paskui Origeną. Tie pasakojimai gerokai skyrėsi nuo paties Grigaliaus laiško, į kurį panegirikos autorius neatsižvelgė.[5]

Grįžęs namo į Pontą ir turėdamas daugybę darbo pasiūlymų, Grigalius, kaip pasakojama, pasirinko pasitraukimą į tylią dvasios vienumą. Vis dėlto netolimos Amazėjos vyskupas jį įpareigojo tapti Neocezarėjos vyskupu ir Grigalius kibo į šią savo veiklą, kurią lydėjo stebuklai ir masinis atsivertimas. Jau Origenas buvo užrašęs žodžius, kuriais išaukštino pasitraukimą į dvasios vienumą, kaip priešpriešą dvasininko pareigų ėjimui, gali būti, kad šio požiūrio laikėsi ir Origeno mokinys. Tačiau Grigaliaus laiškas nieko nekalba apie tokį jo interesą; o ir vyskupo iš Amazėjos įsikišimas neatitinka įprasto vyskupo rinkimų modelio; tad geriau būtų čia omenyje turėti paties panegirikos autoriaus laikus. Būtų didelė klaida remtis panegirika taip, tarsi ji pateiktų tikslų istori-

nį Grigaliaus ir jo kreipimosi vaizdą III a. šeštame dešimtmetyje. Panegirikos pasakojimas sukonstruotas taip, kad atitiktų jos autoriaus ir skaitytojų skonius IV a. devintame dešimtmetyje, tad ir didžioji dalis jos istorijų galėjo būti sumanytos paties autoriaus.[6] Santykis tarp pasitraukimo į dvasios vienumą ir gyvenimo einant vyskupo pareigas buvo akivaizdi patį pasakotoją dominusi tema; kalbos apie „polinkį" į dvasininko tarnystę buvo ypatingas pasakotojo laikų bruožas. Grigaliui įžengiant į savo gimtąjį miestą, bylojo panegirika, nei jo žvilgsnis, nei jo veido išraiška nekrustelėjo, visų jį stebėjusiųjų nuostabai. Ši scena primena imperatoriaus ar šventojo įžengimą į IV a. miestus, kai šį išraiškos „nejudrumą" pastebėdavo daugelis. Taip pat buvo pasakojama, kad Grigalius pelnė gerą vardą, užrašęs pastebėjimą apie būtinybę prakeikti demoną ir išvaryti jį iš vieno pagonių orakulo. Galbūt Grigalius taip ir padarė, tačiau turbūt tai buvo subtilus panegirikos autoriaus štrichas, leidęs pavaizduoti, kaip šventyklos prižiūrėtojas iškart po to kreipėsi į imperatorių. Iš tokių panegirikos detalių mes atpažįstame kažką, bylojantį apie nekintamą imperatoriaus paveikslą jam pavaldžių žmonių sąmonėje, – pasakotojo ir jo skaitytojų. Tačiau čia nematome paties Grigaliaus istorijos.

Grigaliaus veiklos sėkmingumą, kaip mums yra pasakojama, lėmė tai, kad jis apgynė krikščionis maro epidemijos metu. Po to demonai traukdavosi nuo jo kvėpavimo dvelksmo; o krikščionys kreipdavosi į jį dėl savo kivirčų ir ginčų, kuriuos jis išspręsdavęs, – tai geras vyskupas ir privalėjęs padaryti. Kai Grigalius imdavosi savo įžvalgaus arbitražo praktikos, patvinusios upės grįždavo į savo vagas ir griežtas teisingumas ištikdavo žydus. Panegirikos autorius papasakojo įstabią istoriją apie tai, kaip netolimos Komanos krikščionys pakvietė Grigalių įsikišti į jų vyskupo rinkimus. Grigalius atmetė vietos diduomenės pasirinkimą ir, vedamas įkvėpimo, pirmenybę atidavė vienam paprastam medžio anglies kūrikui, kuris, kaip paaiškėjo, buvo užsimaskavęs filosofas, puikiai gebąs kalbėti išlavinta graikų kalba.[7] Diduomenės dominavimas per dvasininkų rinkimus buvo tema, miela paties panegirikos autoriaus širdžiai, taigi ir šiuo atveju privalome pripažinti, kad šventojo legendos struktūrą sugalvojo pats autorius.

Kalbant apie detalius pasakojimus apie stebuklus – pasakojimų apie žydų sudrausminimą ir jų atsivertimą į krikščionybę čia pasitaiko dažnai[8], o iš dviejų pavyzdžių galime matyti, kaip tie pasakojimai buvo susaistyti su vietos kraštovaizdžio objektais. Kai vietos upė Likas ėmė tvinti, Grigalius, kaip pasakojama, įsmeigė savo lazdą kaip vandens lygio matuoklį ir nuo tada vandens srovė grįžo į savo vagas. Vietos mastu gerai žinomas kaip „stulpas", Grigaliaus „originalusis" gluosnio medis buvo matomas ant upės kranto ir tapo tuo kamienu, iš kurio vėliau išaugo šis pasakojimas. Kitur, kaip pasakojama, du broliai susiginčijo dėl teisės į savo tėvo ežerą, buvo pasirengę apginkluoti savo pavaldinius bei jėga laimėti ginčą, – beje, tai įdomi užuomina apie tikslą, kuriam tarnaudavo privatūs kariuomenės būriai, išlaikomi stambių srities žemvaldžių. Grigalius išsprendė brolių kivirčą, nusimesdamas savo apsiaustą ir išdžiovindamas vandenis nuosavybės, dėl kurios vyko ginčas. „Išnykę ežerai" ir išdžiūvu-

sios Anatolijos centrinių žemių lygumos yra įprastas dalykas, paaiškinantis ir tai, kaip šis vietos padavimas apie stebuklą atsirado. Lygiai taip už Grigaliaus gimtosios Neocezarėjos ribų šie gamtos reiškiniai turėjo nepripažintą svarbą.[9] XIX a. ketvirtame dešimtmetyje Williamas Hamiltonas nukeliavo į Pontą ir pasiekė Grigaliaus gimtąjį miestą, nieko nežinodamas apie šventojo legendas. „Buvo tiesiog neįmanoma, – rašė jis, – žvelgti į sodrią ir gryną lygumą ir nesuprasti, kad čia seniau buvo ežeras, kuris išdžiuvo dėl kažkokio žemės susitraukimo [...], tačiau nustebau išsiaiškinęs, kad ir turkų tradicija pasakojo apie tai, kad lyguma kažkada buvo ežeras ar jūra, kur plaukiojo dideli laivai. Jie manė, kad anksčiau didžiulė grandinė kabojo skersai siauro tarpeklio, tilto apačioje, o mūsų gidai parodė, prie kurių uolos dalių toji grandinė buvo pritvirtinta. Prie šios grandinės buvo prikabintos mažesnės grandinės, prie kurių buvo pritvirtinti išdirbtos odos ir kailių gabalai, turėję ežero vandenis išlaikyti jo ribose. Man nepavyko sužinoti, kada, kaip manyta, visa tai dėjosi, tačiau [...] nepaprasta yra tai, kad vaizduotės stokojanti tauta – turkai – turėjo tokią idėją." Anksčiau negu turkai Ponte gyvenę krikščionys tai suprato kitaip: savo keistą kraštovaizdį jie aiškino, pasakodami legenda apie Grigalių, savo šventąjį.

Šie pasakojimai apie šventąjį sukrikščionino vietos kraštovaizdį, tačiau jie nėra joks liudijimas apie jų herojaus tikrąją veiklą. Tik du kartus panegirika iš tiesų užsimena apie išorinius įvykius; Grigalius, kaip buvo manoma, pamokslavo maro epidemijos metu ir pasitraukė į vienumą, vykstant 250 m. persekiojimui. Akivaizdu, kad jis nebuvo nukankintas ir kad jo relikvijos nebuvo garbinamos, – panegirika apie tai nekalba, grakščiai tai apeidama. Pasakojimai, be to, išsaugojo kelis tikėtinus miestų ir vietos upių vardus bei įamžino vardą pirmo turtingo Neocezarėjos žmogaus, leidusio Grigaliui naudotis savo namais; panegirikos autoriaus laikais vietos vyskupas turėjo tą patį vardą kaip ir šis pirmasis patronas ir galėjo būti pastarojo tiesioginis palikuonis, gyvenęs tame mieste.[10] Taip pat verta prisiminti kad Ponto provincijoje buvo labai stambių žemvaldžių ir kad Grigalius didžiavosi savo kilme ir padėtimi, leidusia jam sveikintis su tais žemvaldžiais kaip lygus su lygiais. Pastarieji, atrodo, neišskirdavo jo dėl jo užsiėmo, tol, kol Decijaus ediktas jiems įsakė pradėti persekiojimą. Kalbant apie visa kita, yra tiktai paminėjimas apie Grigaliaus bažnyčią, „išlikusią" nepaisant žemės drebėjimų ir gamtos kataklizmų vienoje „labai gerai matomoje" vietoje IV a. mieste. Toje bažnyčioje, be to, buvo tikėjimo išpažinimo formulė, „užrašyta paties šventojo ranka". Ir tekstas, ir pastatas tikriausiai pasipuošė keliais vėliau sugalvotais pagražinimais.

Taip pat iš Euzebijaus istorijos galime matyti, kiek daug Grigaliaus laikų rūpesčių panegirinė kalba tiesiog nutylėjo.[11] Tuo metu, kai Grigalius pamokslavo Ponte, gyvenimą pastarajame drumstė problemos dėl eretikų perkrikštijimo. III a. septintame dešimtmetyje Romos vyskupas siuntė pagalbą kaimyninėms krizės ištiktoms bažnyčioms. Paskui ir pats Grigalius leidosi pietų link į Antiochijos miestą, kad dalyvautų nagrinėjant bei įvertinant eretiško vyskupo Pauliaus bylą. Nė vieno iš šių epizodų panegirika nemini, taip pat ji nemi-

ni ir Grigaliaus kompaniono, jo brolio Atenodoro, su kuriuo drauge jis lankė Origeno pamokas. Atenodoras kaip Grigalius tapo Ponto krašto vyskupu, – tai faktas, apie kurį sužinome tiktai iš Euzebijaus ir kurį galime pridėti prie kitų mums žinomų ankstyvųjų pavyzdžių apie vyskupijas, kurioms vadovavo šeimos nariai. Gali būti, kad Grigalius pats asmeniškai ir paskyrė savo brolį.

Tad ar galime tiesiogine prasme suvokti pasakojimus apie masinį atsivertimą, užrašytus panegirinėje kalboje, kuri paremta miglota legendų medžiaga? Tie pasakojimai apeina praktines problemas. Kitose bažnyčiose kandidatai vis dar turėjo būti atrenkami ir nuodugniai ruošiami krikštui; ar Grigalius paprasčiausiai išsivertė be šio pripažinto Bažnyčios gyvenimo momento?[12] Galbūt jo socialiniai ryšiai ir leido jam prieiti prie didelių vietos dvarų, tačiau kalbos apie masinį atsivertimą kaimo vietovėje kelia seną dialekto problemą.[13] Ponte žmonės tikriausia kalbėjo dialektu, panašiai kaip prie šios srities besišliejantys kapadokiečiai. Dialekto visiškai neprarasdavo ir išsilavinę vietos žmonės: antai IV a. aštuntame dešimtmetyje Bazilijus, krikščionių vyskupas, argumentuodamas sudėtingą teologinę mintį graikų kalba, galėjo leistis aptarti žodžio „ir" savo „gimtojoje kapadokiečių tarmėje" problemas. Šis pavyzdys dar neįrodo, kad pats Bazilijus laisvai kalbėjo šia kalba. Gali būt, kad daugybė Ponto valstiečių patys buvo dvikalbiai, tačiau sunkoka manyti, kad Grigalius būtų suderinęs „pontiečių" tarmės meistrišką mokėjimą su savo graikų ir lotynų kalbomis.

Pagrindiniai panegirikos epizodai vyksta centriniuose provincijos miestuose, taigi galime pateikti platesnį Grigaliaus legendos kontekstą. Dauguma miestų vietovių dabar identifikuotos, nors nė viena nėra iškasinėta. Ponto tyrinėjimas kol kas dar tėra ankstyvoje stadijoje, tačiau išlikusios monetos ir įrašai gali būti pridėti prie rafinuoto aprašymo, kurį pateikė Strabonas, geografas, rašęs dviejų erų sandūroje. Visi šie dalykai, sudėti draugėn, krikščionių triumfo sceną nušviečia netikėta šviesa.

Grigaliaus gimtieji namai ir misija suaugę su savitu senosios Ponto karalystės kraštovaizdžiu. III a. ketvirto dešimtmečio pabaigoje ji buvo neseniai tapusi savarankiška, valdžia čia pirmą kartą suteikta Ponte įsikūrusiam romėnų valdytojui; imperijos sostinės teisingumas labiau nei kada nors priartėjo prie Grigaliaus kelionių vietų.[14] Tačiau pabėgti nuo šio teisingumo buvo lengva, – tolyn į miškus ir įtvirtinimus kalvose, kurie vėliau tapo krikščionių atsiskyrėlių namais. Ant nuošalių uolų viršūnių stūksojo senovinės tvirtovės, iškilusios priešais miškais apžėlusius kalnus ir lygumas su upe, o pačiose lygumose vešėjo vynuogynai, vaismedžiai ir vertingi javai. Grigaliaus gimtasis miestas plytėjo šalia Liko upės su stačiais krantais, upės, kuri dideliu greičiu plukdė savo vandenis tarp gilių tarpeklių ir vis nuklysdavo į nepaprastai derlingas raguvas. Senovės laikais patys vietos gyventojai juto šios kaimo vietovės magiją.[15] Kontrastai tarp stačių uolų ir gilių slėnių paliko žymę Bazilijaus ir jo brolio Grigaliaus prozoje bei juos pastūmėjo prie homeriškų vaizdinių – kabančių miškų ir besimainančių spalvų, kol galiausiai jų žodžiais piešiamų paveikslų tonas tapo panašus į Alpių eskizą, kurį kad pavaizdavo Salvatoras Rosa. Per upės slėnius ir už jų ša-

kojosi karo keliai, kuriuos nutiesė romėnų valdytojai ir nuo Flaviano valdymo metų tuos kelius prailgino savo kampanijoms į rytus. „Jei žmogus prašo tavęs nueiti su juo mylią, nueik su juo dvi [...]"; Grigaliaus krikščioniškas skelbimas skleidėsi regionuose, kur šie reikalavimai tapo dažnu dalyku.

Kai Grigalius atvyko, bylojo panegirika, kaimo gyventojai Ponte visi iki vieno buvo demonų valdžioje. Šiam pastebėjimui prasmę suteikia senovės laikus menančios vietinės liekanos.[16] Senosios garbinimo vietos čia buvo įsikūrusios ant viršūnių kalnų, stūksojusių už miestų, o nimfos ir vietinės dievybės nuotaikingai žvelgė iš savųjų laukymių ir šaltinių. Maždaug valanda kelio nuo kelių miesteliukų tekėjo gydomieji šaltiniai ir telkšojo kūdros, – šventos vietos, kurios buvo žinomos, pagal vėliausią jų identifikaciją, kaip dievo Asklepijo apsilankymo vietos. Kaimo vietovė tapo prieglobsčiu keistoms mažumoms: ugnies garbintojams, sekusiems persų magais, ar pasišventėliams „Aukščiausiajam dievui".

Penki srities miestai sudarė vietinę „centrinio Ponto" lygą, kuri organizavo imperatorių kultą ir rengė šį kultą lydinčius pasirodymus bei atrakcijas.[17] Tačiau tuose miestuose iškilę monumentai nesiribojo įprastu miestų su graikiškomis pretenzijomis apstatymu. Anksčiau negu romėnai ėmė remti šias miesto fundacijas, Pontas turėjo karališką istoriją, nes buvo svarbiausia senosios Mitridato karalystės dalis. Amazėjoje karališkų kapų atvaizdai vis dar buvo reikšmingai kalami ant miesto III a. monetų.[18] Tuo tarpu Kabeiroje, buvusioje netoli Grigaliaus gimtųjų namų, iškilo dinastijos rūmai ir zoologijos sodas, o miestą juosę miškai tapo karališkos medžioklės plotais. Tuose miškuose ir toliau gausiai gyveno medžiojami paukščiai ir žvėrys, kaip krikščionys atsiskyrėliai vėliau tai patvirtino, medžiodami tuose miškuose ir misdami iš juose sugauto laimikio. Tai buvo nedirbamas kraštas, per kurį Liko upė plukdė savo sraunius vandenis su pakankamai didele jėga, įstengusia sukti pirmuosius istorijoje minimus vandens malūnus; praėjus daugybei metų po to, kai Strabonas juos paminėjo, XIX a. keliautojai atkreipė dėmesį, kad tie malūnai buvo dažnai išsidėstę išilgai netoliese tekėjusios Iridės upės.[19] Ši karališka praeitis buvo susipynusi su senesnius laikus siekiančia dievų ir šventyklų esamybe, kurią šio krašto valdovai gerbė, tačiau kurią ne jie buvo sukūrę. Ši praeitis prieš mūsų akis įsimintinai išplaukia iš Strabono aprašymų, kurie buvo užrašyti, remiantis jo paties įgytu vietos pažinimu apytikriai mūsų eros pradžioje. Dailios monetos iš vietos miestų Strabono aprašytąjį paveikslą perkelia į III a. pradžią ir Grigaliaus vaikystės Ponte metus; šios monetos didingai vaizduoja vietos kultus bei šventyklas, kurios tikriausiai vis dar funkcionavo.

Amazėjoje, kur Grigalius buvo išrinkęs tinkamą vyskupą, žmonės vis dar didžiavosi senovės kultu, kurį graikai vadino Dzeuso *Stratios* kultu ir kuris buvo atliekamas ant kalvos viršūnės už valandos kelio nuo Ebimi miesto. Dzeusas *Stratios* čia garbintas prie ugnies altoriaus, kurio paveikslas puikavosi ant miesto monetų – su tam tikros rūšies medžiais, kartais pušimi, taip pat ereliu, raitomis jojančiu ant aukojimo jaučio ir keturiais žirgais kinkytu vežimu aukštai

danguje.[20] Miestas dramatiškai driekėsi aplinkui dvi stačias uolos smailes, iškilusias virš Iridės upės, – ši vietovė yra puikiai perteikta atvaizduose ant jos III a. pradžios monetų. Kaip ir Strabono pateiktas eskizas, šios monetos vaizduoja dvi miesto šventyklas, vis dar tebeklestėjusias, – vieną prie upės, kitą ant pačios kalno viršūnės. Pirmoji turėjusi būti miesto šventykla, skirta deivės Ma kultui, o antroji privalėjusi būti Dzeuso *Stratios* šventykla, stovinti netoliese ant jo kalvos, – Dzeusas čia vis dar garbintas su senaisiais vietos ritualais, kurie nebuvo pakitę ir tada, kai pirmieji krikščionys atvyko į šį miestą.

Zeloje, į pietvakarius nuo Grigaliaus gimtųjų namų, ant aukšto pylimo stovėjo iškilusi senoji persų deivės Anahitos šventykla, kurios žynių luomas kažkada dominavo miesto gyvenime.[21] Į Zelą deivės kultas galėjo atkeliauti per netoliese esančią Armėniją persų valdymo laikotarpiu ir Strabono laikais šis kultas vis dar klestėjo. „Visi vietos gyventojai iš Ponto krašto duodavo savo priesaikas dėl svarbiausių dalykų būtent šioje vietoje", – rašė Strabonas; priesaikų dalis galbūt buvo ir tie išraižyti įžadai bei „išpažintys" deivei, kurie yra gerai žinomi iš jos kulto vietų Lidijoje. Šventykla išliko ir tada, kai miestas išsiplėtė romėnų valdymo laikotarpiu, ir bent jau I a. pradžioje ji toliau išlaikė šventuosius vergus. Tuo metu jos žynių galios jau buvo sumažintos po piktnaudžiavimo jomis atvejų, tačiau ritualai ir toliau buvo atliekami su didžiuliu šventumu, o kasmetinė Sakaėjoje vykusi šventė vis dar buvo proga žmonėms pasipuošti „skitų" drabužiais, valgyti, gerti ir flirtuoti vienas su kitu ar su moterimis, kurios ateidavo išgerti jų draugijoje. Ir kitur, ir čia moterys tikriausia buvo šventyklos prostitutės.

Mes nežinome, ar šventyklos vergai ir moterys išliko per tris romėnų valdymo amžius, tačiau vietos monetos ir Grigaliaus jaunystės metais didžiavosi senuoju kultu bei šventykla – iki pat III a. jose vaizduoti ugnies altoriai, pusmėnulis ir kiti persų Artemidės atributai bei jai giminiški persų dievai. Šio kulto atbalsių, matyt, būta ir vėliau. V a. pradžioje Mergelės Marijos „juosta" buvo išstatyta saugoti specialioje bažnyčioje Konstantinopolyje, o apie tos juostos kilmę pasakota įvairių istorijų.[22] Vienas iš pasakojimų šios juostos kilmę siejo su relikvija, kurią imperatorius Justinianas atsigabeno iš Zelos, senosios šio miesto šventyklos, skirtos Anahitos–Artemidės kultui. Kaip ir Efeze, Zeloje susiliejo kultas dviejų viena su kita konkuruojančių mergelių; galimas daiktas, ši tikra tradicija byloja apie kokią nors deivės Artemidės relikviją, buvusią Zeloje, kurią Justinianas aptiko ir kurią perkėlė į naują šventovę savo sostinėje, tą relikviją pridėjęs prie Mergelės Marijos.

Už Grigaliaus miesto stovėjo deivės Mėnos šventykla, į šią deivę srities valdovai kreipdavosi tada, kai duodavo savo karališkąsias priesaikas.[23] Strabono laikais ši šventovė savo valdžioje turėjo šventąjį kaimą su „daugybe šventyklos vergų bei šventąja žeme, kurios derlius galėjo atitekti tiktai žyniui." Šios vietos likimas yra sudėtingas, – kaip ir netoliese buvęs Kabeiros miestas ši vieta pakeitė savo pavadinimą, o I a. nustota ją vaizduoti ant monetų, o šalia buvusi Neocezarėja buvo kalama ant monetų ankstyvųjų ciesorių valdymo metais.

Štai III a. monetos iš kelių pusių vaizduoja prabangią, kolonomis papuoštą šventyklą, parodydamos ant jos iškeltas dviejų dievybių statulas. Tiksliausia būtų manyti, kad šios dievybės yra tos pačios dvi – Mėna ir Selenė, – kurios anksčiau drauge buvo garbinamos Kabeiroje. Jeigu taip, tai šių deivių kultas buvo kitas kultas, pergyvenęs Strabono laikus ir pasiekęs Grigaliaus laikus. Galimas daiktas, šie kultai palaikė šventųjų vergų ir žemės sistemą, tačiau pastarieji dalykai nebegalėjo išlikti tada, kai tie kultai buvo perkelti į naują miestą.

Netoli Komano prie Iridės upės, kultas ir kraštovaizdis tiksliai atitiko vienas kitą.[24] Čia jau Strabonas buvo aprašęs, kaip įspūdingoji deivės Ma šventykla valdė socialinį ir komercinį viso regiono gyvenimą. Vynuogynai žėlė žemės sklypuose, kurie buvo šventyklos nuosavybė, ir leido žyniams bei šventyklos tarnams gyventi pavydėtinoje prabangoje. I a. pr. Kr. viduryje šventyklos vergų skaičius siekė šešis tūkstančius, bylojo Strabonas, ir nuo tada įvykusios permainos tiktai pagausino šventyklos žemes. Kita vertus, mes nežinome, kas nutiko toms šventykloms prie vėlesnės romėnų valdžios, tačiau III a. monetos vis dar vaizduoja deivę Ma ir jos šventyklą su jos smarkiai apdaužytu frontonu bei kolonomis sutvirtintu fasadu. Net jeigu šventyklos vergai ir išmirė, jos sezoninės šventės galėjo klestėti kaip ir tada, kai Strabonas jas pirmąkart aprašė. Kai būdavo švenčiamas vienas iš deivės „išėjimų", svečiai atvykdavo iš tolimų vietų, net Armėnijos, suplūsdavo į šventės metu vykusią religinę mugę. Komana, kas buvo gerai žinoma Stabonui, išlaikė šventyklos prostitutes ir tikėjosi, kad pastarosios aptarnaus minias deivės „išėjimo" dienomis. Tik keli miestai galėjo pasiūlyti tokį prekybos ir religinio garbinimo, precesijų, sekso ir vietos vyno išgertuvių derinį. Gėrimas tikriausiai buvo didesnė naujovė nei moterys: netoli Sebastės, ten, kur buvo šaltesnis klimatas, pietryčių link, Grigalius Nisietis apibūdino vietos gyventojus kaip žmones, kurie niekada išvis nebuvo matę vyno, išskyrus tuos atvejus, kai keliaudavo. Tie žmonės klausėsi pasakojimų apie vyną, kalbėjo Grigalius, taip, tarytum tai būtų rečiausia prabanga iš Indijos.

Šis ilgokas istorinis pasakojimas apie pagonių šventyklą ir su ja susijusią visuomenę yra neįvertintas pagrindas, į kurį būtina atsižvelgti, norint pažinti Grigaliaus misiją. Neatsižvelgiant į tą pagrindą, Grigalius ima panėšėti į vilčių kupiną XIX amžiaus misionierių, kuriam duota laisva valia stabmeldiškame Tibete. Vietos monetos vis dar vaizdavo pagonių šventyklas bei jų atvaizdus paties Grigaliaus gyvenimo metais, kaip tik tada, kai jis iškeliavo pas Origeną mokytis; tad natūralu yra tas šventyklas traktuoti kaip atvaizdus gyvos to meto tikrovės, o ne kaip nuorodas į kultus, kurie jau buvo išnykę. Šventyklų žemės ir joms socialiai pavaldūs asmenys galbūt ir galėjo pakisti, tačiau šventyklų dievai, pastatai ir ceremonijos buvo pakankamai galingi, kad miestai tatai demonstruotų kaip savo tapatumo ženklus. Nors ir negalime visiškai tvirtai teigti, kad kiekvienas paprotys nuo Strabono laikų ir toliau egzistavo nepasikeitęs, tačiau tam tikra prasme malonu įsivaizduoti Origeno mokinį, besistengiantį atversti į krikščionybę šventyklos prostitutes ir jų klientus tokiame mieste kaip Komana.

250 m. Ponte vis dar būta pakankamai pagonių, idant sukurstytų krikščionių persekiojimą. Mes imame suprasti, kodėl jie taip elgėsi, ir suprasdami privalome prie pagonių šventyklų prijungti dar ir įprastus miesto gyvenimo modelius.[25] Monetos vaizduoja Neocezarėjos Fortūną, – šį „miestą motiną" tarp penkių mažesnių miestų, kurie, išsidėstę prie Liko upės, sudarė centrinio Ponto lygą. II a. ketvirtame dešimtmetyje Neocezarėja pasiuntė savo chorą į Apolono šventyklą Klare. III a. monetos vaizduoja įmantrius Neocezarėjos pastatus, jos šventyklas ir jos provincijoje atlikinėtą imperatorių kultą. Tuo tarpu Amazėja, nors ir minėjo imperatorių kaip savo įkūrėją, tačiau taip pat minėjo dievą Hermį, senuosius karališkus kapus ir savo metropolio titulą. Be abejo, būta ir įprastos miestiečių konkurencijos tarp dviejų „miestų motinų".[26] Gydytojai ir poetai vis dar bylojo iš Amazėjos antkapių, tuo tarpu šio miesto arenoje aidėjo didžiausių krikščionių priešų balsai, – čia vyko gladiatorių kautynių ir laukinių žvėrių pasirodymai. Krikščionių baisūs priešai – meškos – buvo gabenamos specialiai šiai progai, įviliojus jas į spąstus aplinkiniuose miškuose. Centrinio Ponto miestai triukšmingai linksminosi įprastų žaidynių ir festivalių progomis; iš vieno krikščionio kalbos, užrašytos apie 400 m., mes susidarome gyvą vaizdą sausį švęstos Kalendų šventės, kuri gyvavo ir krikščioniškoje Amazėjoje. Tai buvo metas, kai susiburdavo minios žmonių ir vykdavo renginiai, pantomimos spektakliai bei keičiamasi Naujųjų metų dovanomis tarp šeimos narių, patronų ir socialiai žemesniojo luomo. Tai, ką matome aprašyta minėtoje kalboje, yra viena senesnė šventė, įprasta miesto gyvenime valdant pagonių imperatoriui, tikriausiai šią šventę turėtume įsivaizduoti švenčiamą taip pat ir Grigaliaus gyvenimo metais. Didžioji į šią šventę susirinkusios pasaulietinės publikos dalis nebuvo pribrendusi klausytis misionieriaus skelbimo. „Kalbėjau daugybėje teatrų, apkeliavau kraštą skersai ir išilgai", bylojo aktoriaus Gemelo antkapis, pastatytas netoli Dzeuso *Stratios* šventyklos, ant kalvos, už imperatoriškos Amazėjos, „dabar baigiau savo kelionę ir išėjau savo keliu. Visa tai yra tiktai dulkės." „Manęs nebuvo, aš nieko nežinojau, – bylojo gladiatoriaus Prino antkapis šia tradicine atsisveikinimo fraze, – aš gimiau, tačiau daugiau neegzistuoju, nežinau nieko, – tatai man visiškai nesvarbu."

Laimingo atsitiktinumo dėka šį miesto kultūros gyvenimą galime susieti su vienu epizodu iš Grigaliaus panegirikos.[27] „Atėjus metui švęsti kažkokią tradicinę šventę", kalbėjo jo panegirikos autorius, pagonių minia grūste grūdosi į savo teatrą žiūrėti miestiečių pasirodymo. Tiktai Grigalius liko stovėti lauke, šis vienišas krikščionis, kuris murmėdamas išreiškė savo pasipiktinimą stabmeldiškos publikos stūgavimais. „Duok mums daugiau erdvės", – staugė minia žmonių, kreipdamasi į Dzeusą, kai jie susispaudę sėdėjo savo vietose. „Erdvės jūs tikrai turėsite", – atsiliepė Grigaliaus balsas iš už laiptų, ir daugiau erdvės jie iš tiesų gavo, – tada, kai netrukus po to maro epidemija smarkiai praretino jų gretas. Plačiai pasklidusi maro epidemija užgulė Aziją II a. šeštame dešimtmetyje; panegirikos autoriaus nuomone, ši Grigaliaus pranašystė ir vėlesnis jo vaidmuo kovojant su epidemija leidžia paaiškinti didžiulę krikščionybės sėkmę.

Pradėtos leisti Gordiano valdymo metais, išlikusios Neocezarėjos monetos vaizduoja simbolius ir legendą, bylojančius apie ne vienerias vietines Aktijo žaidynes.[28] Šios naujos monetos turėjo nurodyti į naują mieste įvestų žaidynių grupę. Galimas daiktas, paskatą jas rengti davė imperatoriaus buvimas Azijoje, – panašiai kaip Aktijo žaidynės, kurias vienu metu pradėjo rengti keli miestai Azijos pietvakariuose. Jeigu taip, tai Grigaliaus sugrįžimas į gimtąjį miestą sutapo su prabangios naujos pagonių atletų šventės atsiradimu. Vargu ar šios šventės buvo tinkamiausia aplinka masiniams atsivertimams į Kristų. Atsitiktinai išliko vienas monetos tipas iš III a. septinto dešimtmečio, dar ir tada vaizdavęs sportinės pergalės simbolius, naudotus tose pačiose Aktijo žaidynėse. Šventė, regis, tebegyvavo ir Grigaliaus misijos laikais, ir ši šventė puikiai dera su scena iš panegirikos, šlovinusios jo gyvenimą. Pagonių žaidynių vaizdai, nenutrūkstamai vaizduoti ant miesto monetų, verčia blaiviau pažvelgti į radikalius pasakojimus apie Neocezarėjoje vykusį atsivertimą į krikščionybę. Aktijo žaidynių metu buvo pagerbiami vietos dievai ir tos žaidynės nepaliovė traukusios pagonių minias į Grigaliaus gimtąjį miestą, praėjus daug laiko nuo maro epidemijos, kuri, kaip spėjama, padėjo jam laimėti savuosius konvertitus. Atsižvelgus į šias vietines žaidynes, didelį svorį įgauna ir kitas panegirikos epizodas: pasibaigus 250-ųjų persekiojimui, Grigalius įvedė krikščionių kankinių iškilmes, švęstinas Ponto krašto žmonėms. Šias iškilmes jis suplanavęs, bylojo jo panegirikos autorius, kaip alternatyvų traukos tašką konvertitams, kurie buvo įpratę prie stabmeldiškų žaidynių teikiamų malonumų. IV a. pabaigoje pragmatinį motyvą krikščionys autoriai dažnai priskirdavo jų bažnyčiose švenčiamiems kankinių kultams. Šių kultų svarba ne kartą buvo kvestionuojama, tačiau tas faktas, kad pagonių žaidynės ir toliau vyko Ponte visą III a. septintą dešimtmetį, leidžia į visą šią situaciją pažvelgti kritiškiau. Miestas su tokiais simboliais ant savo monetų Grigaliaus mirties metais tikrai nepavirto į miestą su septyniolika pagonių.

Netoliese esančioje Armėnijoje vėliau, maždaug po šešiasdešimt metų, garsiosios Anahitos šventyklos buvo išstumtos tiktai su šios šalies karaliaus pagalba. Pastarasis su palankumu žvelgė į vėlesnįjį Grigalių, atsidavusį misijoms šioje karalystėje, kuris apie 314 m. ir atvertė karalių į krikščionių tikėjimą.[29] Tuo tarpu apie Ponte Grigaliaus padarytą poveikį žinome iš tos nepaliaujamos pagarbos, kurią vietos gyventojai reiškė jo pamokymams ir pavyzdžiui. Ir vis dėlto Ponte nebuvo jokio karaliaus ir masinis atsivertimas į krikščionybę čia nėra nei akivaizdus, nei tikėtinas dalykas. Panegirika, parašyta praėjus daugiau kaip šimtui metų, neatsižvelgia į stipriai pagonišką šios provincijos aplinką. Ši panegirika nėra istorija ir joje pasakojamos legendos neturėtų būti naudojamos paremti minčiai apie staigų Bažnyčios augimą III a. viduryje.

Nuo tada, kai išvyko iš Cezarėjos, Grigalių mes matome klajojantį vietos legendoje ir jam skirtos panegirikos geresniuose pasakojimuose. Visa, ką galime padaryti, tai nurodyti tų pasakojimų „perlenkimus" ir visą laiką atsižvelgti į jų pasakotojo bei klausytojų skonius, kokie kad buvo praėjus šimtui ir dvidešimt

metų. Jeigu kūrinys „Teopompui" iš tiesų yra mūsų čia minimo Grigaliaus kūrinys, tai jis tikriausiai priklausė jo gyvenimo Ponte metams ir dėl to verčia dar labiau suabejoti panegirikos pasakojimais. Minėtas kūrinys vaizduoja Grigalių diskutuojantį ir filosofuojantį kaip krikščionį apologetą, o ne kaip charizmatinį stebukladarį. Galimas daiktas, vienas žmogus galėjo būti ir viena, ir kita tuo pat metu, tačiau minėtame kūrinyje piešiamas Grigaliaus paveikslas tikrai nevaizduoja į tikėjimą atverstų krikščionių, kuriems būtų paskelbtas įprastas mokymas. Vis dėlto abejonės nepaliauja augti ir šio teksto autentiškumo klausimu.

Norėdami grįžti į pačią istoriją, privalome kreiptis kitur, į išlikusį vadinamąjį „Kanoninį laišką", kuris siejasi su Grigaliaus gyvenimo Ponte periodu ir neabejotinai yra jo paties kūrinys. Šis laiškas tikriausiai buvo sutrumpintas, tačiau saugiai įtrauktas į pagrindinį Bažnyčios teisės korpusą ir susilaukė komentarų iš vėlesnių jo bizantiškų leidėjų.[30] Šis laiškas mums piešia Grigaliaus paveikslą jo paties žodžiais, o panegirika kaip paprastai jo žodžiams neskyrė dėmesio. Laiškas siejasi su gausiai paliudyta krize, t. y. Ponto puldinėjimais, kuriuos surengė gotų gentys, perėjusios per Bosforo sąsiaurį 251–252 metais.[31] Įsiveržusios gentys pasinaudojo mirtimis ir nesantaika Bosforo valdovų dinastijoje, kurią anksčiau rėmė Roma. Savo pirmojo puolimo metu gotai, dar vadinami boranais, išsivedė su savimi belaisvius, taip susirinkdami žmones savo naujai pastatytam laivynui. Antrojo puolimo metu jie pasinaudojo vasaros ramybe, leidusia keliauti jūra skersai ir išilgai bei plėšti šventyklas ir Trapezo miestą, – romėnų laivyno buvojimo vietą Ponto krašte.

Laiškas atsirado kaip reakcija po antro puolimo, jis adresuotas netoliese gyvenusiam vienam krikščionių „tėvui", arba *pappas*.[32] Pastarasis savo valdžioje turėjo vieną šalies rajoną ir neabejotinai buvo vyskupas, galbūt paties Trapezo vyskupas. Grigalius buvo girdėjęs apie keletą sukrečiančių blogo elgesio atvejų: gotai vogė ir švaistė pavogtus turtus; jie prievartavo krikščiones moteris ir vertė krikščionis belaisvius parodyti kelią jiems prie pelningų objektų. Kai buvo neišvengiama, krikščionys pasmaugdavo savo bendražygius, – šie „Ponto žmonės", kalbėjo Grigalius su pasipiktinimo gaidele dėl vietos gyventojų elgesio, šios provincijos narius išskirdamas kaip kažką ypatingo.[33] Prasidėjus puldinėjimams krikščionys pasisavindavo kitų žmonių prarastą turtą ir taip pat buvo linkę pasilaikyti belaisvius, kuriems pavyko ištrūkti iš gotų nagų. Taigi po gotų išpuolio krikščionys liko su iškilusiomis sunkiomis problemomis. Ar gotų išprievartautos aukos – nekaltos aukos, stebėdamiesi svarstė bažnyčios vadovai, o gal pačios aukos išprovokavo gotus griebtis šio veiksmo?

III a. viduryje barbarų surengtus puldinėjimus daugelis istorikų traktuoja kaip preliudiją į ekonominę griūtį. Tačiau pačiame Ponte buvo krikščionių, kurie į situaciją žvelgė kitaip. Jie netikėtai susižėrė didelį pelną, prašydami didelių pinigų už išgelbėtus belaisvius, kuriuos patys įviliodavo į spąstus. Šie krikščionys pasitelkdavo gotus tam, kad galėtų išgrobti savo kaimynų nuosavybę. Visas šis epizodas nereiškė vargšų sukilimo prieš turtinguosius.[34] Veikiau tai buvo

asmeniniai priešai, panaudoję gotus savo įvairioms senoms sąskaitoms suvesti. Sunerimęs dėl šių įvykių, Grigalius ir parašė autoritetingą laišką, primygtinai ragindamas „tėvą" pasiremti jo paties taikytomis disciplinos ir valdžios praktikomis. Grigaliaus laiške matome besidarbuojantį šį bažnyčios įkūrėją, Origeno ir Beiruto mokyklos mokinį naujame, krikščioniškame vaidmenyje.

Grigalius kruopščiai rinko žinias apie gotų papročius. Prieš valgydami mėsą, jis nustatė, jie neaukojo jos savo stabams, tad ir nesuteršė demonais. Krikščionys belaisviai, kurie valgė gotų maistą, neturėtų dėl to baimintis ir ieškoti būdų pasitaisyti. Juk argi Šv. Raštas nepatvirtina, kad žmogų suteršia tai, „kas iš jo išeina", o ne tai, „kas į jį patenka"? Su trikdančiu pedantiškumu Grigalius pritaikė šią ištrauką gotų aukomis tapusioms moterims įvertinti.[35] Išprievartavimas, kuris reiškė „įėjimą" į moterį, jos nesuteršė, – šią mintį parėmė ir humaniškas Pakartoto Įstatymo knygos fragmentas. Tačiau kaip yra su žvilgsniais bei gundymo veiksmais, kurie „išėjo" iš tariamų aukų? Su Aukščiausiojo Teismo teisėjui būdinga precizija Grigalius šias aukas priskyrė kategorijai nusidėjėlių, susiteršusių žvilgsniais, kurie iš jų „išėjo", bei ragino gotus įeiti „į" jas. Grigalius įsakė krikščionių bendruomenėse surasti kiekvieną moterį, kuri garsėjo – remiantis praeities elgesio norma – kaip mėgstanti flirtuoti. Rezultatas, be abejo, buvo siaubinga raganų medžioklė.

Ne ką laimingesnis likimas laukė tų krikščionių, kurie netikėtai pralobo. Ir visai nesvarbu, rašė Grigalius, jei tai buvo gotų pamesti grobiai, nes principas „kas rado, to ir yra" reiškė vagystę. Rūstūs fragmentai iš Pradžios ir Pakartoto Įstatymo knygų buvo pasitelkti netinkamam tų krikščionių elgesiui įvertinti.[36] Lygiai taip kaip Achanas, apie kurį pasakoja Jozuės knyga, nusidėjo, pavogdamas tai, kas buvo Dievo laimikiai, taip Ponto krikščionys, kurie pasisavino kažkieno prarastą nuosavybę, buvo laikomi tais, kurie kurstė dievišką rūstybę. Kaip Achano grobiai, taip ir gotų prisiplėšti dalykai buvo „anathemata", – gėrybės, skirtos Dievui, ir jeigu jos kam nors priklausė, tai jos priklausė Dievo Bažnyčiai. Dėl panašios vagystės Achanas, jo sūnūs, jo dukterys ir visi jo gyvuliai buvo užmėtyti akmenimis bei sudeginti. Kaip visas Izraelis kad turėjo kentėti dėl Achano godumo, taip šie krikščionys spekuliantai užtraukė Dievo rūstybę ant kiekvieno krikščionio galvos. Jie privalėjo būti „ekskomunikuoti", – taip buvo pagrasinta galingiausiu vyskupo ginklu. Broliai krikščionys, kurie pasilaikydavo buvusius gotų belaisvius ir vylėsi juos parduoti, negalėjo tikėtis jokio gailestingumo. Apylinkės „įgaliotiniai" privalėjo iššukuoti kaimo vietovę ir juos sugauti „tam, kad Dievo žaibai neimtų kristi ant tų, kurie praktikavo tokį elgesį."[37] Kitu atveju Dievo pyktis kris ant visos bendruomenės ir „ypač ant tų vadovų, kuriems nepavyksta išgaudyti nusidėjėlių." Dievo pyktis ištiks kaip jau kartą ištiko Achaną, – ugnies bausme, sudeginančia nusidėjėlius, jų kaimenes ir nekaltus giminaičius. Idant būtų išvengta šio likimo, kaltinimai, rašė Grigalius, privalo būti skelbiami laikantis nustatytų taisyklių.[38] Krikščionys nusidėjėliai privalo būti paraginti žengti priekin ir patys prisipažinti, nes tik tada jie suras vietą savo tikėjimo brolių maldose. Bažnyčios neturėtų negerbti pasauliečių

sprendimo. Sunkiausi krikščionių kolaboravimo atvejai, rašė Grigalius, privalo būti nagrinėjami visuotinėse visų tikinčiųjų asamblėjose, tuo tarpu tiems, kurie ne taip papiktinančiai elgėsi, turėtų būti taikomos kitokios priemonės, – reikalavimas prisipažinti kaltę bei viešas sugėdinimas. Šie nusidėjėliai galėjo tikėtis laipsniško viešo sutaikinimo, kurio įvairias pakopas Grigalius apibrėžė nepaprastai preciziškai. Ypatingi nusidėjėliai privalo stovėti raudodami už bažnyčios durų, o mažesni nusidėjėliai galį žingsnis po žingsnio žengti į bažnyčios vidų ir dalyvauti visose pamaldose, tik negali priimti Eucharistijos. Nors kai kas ir manė, jog šių etapų apibrėžimai buvo vėliau pridurti prie Laiško, vis dėlto jie puikiai dera ir šiam metui, kai bažnyčios ėmė virsti kantriomis nusidėjėlių mokyklomis. Minėti etapai yra panašūs į tą patarimą vyskupams, kurį davė Kiprijonas ir III a. „Apaštalų" laiškas, bylojęs šia tema.[39]

Šių krikščionių nederamo elgesio atvejai reto ryškumo šviesa nušviečia krikščionių gailestingumo nuostatą. Šį elgesį buvo linkstama teisinti kaip skuboto masinio atsivertimo padarinį, tačiau lieka neaišku, ar tokio masinio atsivertimo išvis būta, be to, apie tokį elgesį girdime ir kitose bažnyčiose, kuriose nebūta jokių legendų apie masinį atsivertimą. Grigaliaus Laiške esama ir kito gilesnio matmens. Septyniasdešimt metų prieš Konstantinui įteisinant vyskupus kaip civilinius teisėjus, Grigalius jau sprendė turtinės nuosavybės ir smurtavimo bylas taip, tarsi vienintelis krikščionių teisingumas būtų buvęs reikšmingas. Minėtame Laiške jis nieko nekalba apie civilinę valdžią ar romėnų valdytojų įsikišimą. Stebina tai, kaip greitai, t. y. IV a., viešas gyvenimas Ponte ir Kapadokijoje ėmė priklausyti nuo krikščionių patronų iš aukštuomenės geradarysčių. Tad ar Grigaliaus laiškas jau yra ženklas, bylojantis apie tai, kad Bažnyčia užlygino vieną labai gilią prarają, skaldžiusią Ponto visuomenę, ir kad tik Bažnyčia išsilaikė, kai romėnų valdžia ėmė žlugti? Daryti tokią išvadą būtų per drąsu. Kaip tam, kuris ėjo vyskupo pareigas, Grigaliui rūpėjo tik krikščionių reikalai ir krikščioniškas tarpusavio ginčų sprendimas. Jo Laiškas kur kas reikšmingiau byloja apie tą ilgą laiko trukmę, kurią sau leisdavo bylas tiriantys krikščionys, nei apie atskiros pagonių teisingumo sistemos „griuvimą", – tai aptarti Grigaliui visai nerūpėjo.

Vis dėlto laiškas yra neįkainojamas šaltinis, nušviečiantis paties Grigaliaus pažiūras. Savo jaunystės metais jis mokėsi viešo kalbėjimo meno ir žavėjosi bei studijavo romėnų teisę. Jis skaitė stoikus, platonikus ir peripatetikus, vadovaujamas Origeno. Tačiau nė vienas iš Grigaliaus išsilavinimų nebuvo svarbiau už jo praktinę vyskupo veiklą. Romėnų teisė turėjo savus įstatymus dėl vagystės ar išprievartavimo bei savas teisybės atstatymo taisykles, lietusias dingusios nuosavybės išaiškinimą ar pabėgusių belaisvių pardavimą. Tačiau šios taisyklės neturėjo nieko bendra su atskira ir siaura sakralios teisės sritimi. Romėnų teisingumas reikalavo tik tiek, kad kaltasis būtų nubaustas, ir šis teisingumas buvo vertinamas dėl jo aiškaus atsisakymo pripažinti, kad kaltė dėl vienos kartos nuodėmių kada nors galėtų kristi kitai kartai.[40] Intencijos ir asmeninės atsakomybės sąvokos buvo centrinės pagonių etikoje, kurią Origenas detaliai

išaiškino savo mokiniams. Šios sąvokos, atsižvelgiant į visą jų kilmę ir išplėtojimą, buvo tikra priešybė archajinei doktrinai apie kolektyvinę atsakomybę ir kolektyvinį baustinumą. Tuo tarpu Dievo elgesys su Achanu, jo sūnumis, dukterimis ir visais namiškiais buvo šokiruojanti klasikinės teisės ir etikos principų išdavystė.

Mokydamasis Cezarėjoje, romėnų įstatymus Grigalius laikė esant „labiausiai graikiškais". Filosofiją jis vertino kaip raktą į Šventojo Rašto prasmę. Gyvendamas Ponte ir tapęs krikščionių vyskupu su iš Biblijos plaukiančiomis galiomis, Grigalius pasitelkė kitą kalbą ir kitą autoritetą. Net jei ir pripažįstame, kad veikalas „Teopompui" yra Grigaliaus darbas, šis veikalas nepanaikina kontrasto: rašydamas ir dėstydamas argumentus Grigalius vis dar galėjo filosofuoti, nors ir ne visai taip, kaip Origenas jį buvo išmokęs; kai Grigalius ėmė vadovauti kaip vyskupas, klasikinė kultūra pasitraukė iš jo kalbos ir patarimo. Tuo atveju, jei abejojame, ar Grigalius esąs kūrinio „Teopompui" autorius, kontrastas dar labiau paryškėja. Kaip autoritetu Grigalius ėmė remtis Šventuoju Raštu, o ne filosofija: „Jeruzalė", o ne „Atėnai" buvo toji vieta, kurioje jis mokė gyventi savuosius konvertitus. Šis III a. viduryje įvykęs pasikeitimas juo labiau iškalbingas, nes nėra vienintelis.

Apologetų amžiui einant į pabaigą, imame girdėti ir apie kitus krikščionių vadovus: Kiprijoną ir Dionisiją, Vyresnįjį Novacianą iš Romos ir mažiau garsius vyskupus iš Šiaurės Afrikos. Ištikimiausias savo filosofiniam pasirengimui Novacianas liko, – tai autorius, kurio teologija rėmėsi platonizmu ir kurio raštuose išties yra įsispaudusi aiški jo įgyto išsilavinimo žymė.[41] Ši ypatybė būdinga ir Kiprijonui, nors jis ir buvo pastebėjęs: Novacianą grubiu padarė „žemiškos filosofijos niekybė", jis netapo „švelnus", kokį jį būtų padariusi Viešpaties išmintis. Šis Kiprijono pastebėjimas nebuvo visai teisingas. Novaciano laikais Romoje būta krikščionių, kurie išsirinkdavo iš Senojo Testamento tam tikrus fragmentus tam, kad pateisintų visokį elgesį: kodėl gi, aiškino šie krikščionys, jie negalį eiti į žaidynes, jeigu pats Elijas vadeliojo vežimą, o Dovydas šoko priešais Skrynią? Novacianas atsakęs, jog tikrasis „spektaklis" krikščionims atsiveria Šv. Rašto knygose, – jas skaitydami, jie turėtų kontempliuoti pasaulį ir jo nuodėmes, Dievo skiriamus atpildus ir bausmes, prisikėlimą iš numirusiųjų. Filosofijos „niekybė" neprilygsta Šv. Raštui su visais jo prioritetais.

Kaip Grigalius Kiprijonas gyvenimo pradžioje buvo pagonis, turėjęs aukštą padėtį ir turtų. Jis buvo įgijęs oratorinį pasirengimą ir galėjo sakyti ginamąsias kalbas kaip advokatas teisme; retorikos talentą Kiprijonas panaudojo rašydamas savo krikščioniškus raštus, kurie persiėmę lotyniškąja Biblija, o jų stiliui būdinga „biblinė orkestruotė".[42] Kaip Grigalius ir Dionisijas, Kiprijonas plėtojo naują literatūrinę vaizdiniją, perimtą iš biblinių šaltinių, o jo įgytas retorinis pasirengimas bei retorinės formos nepadarė įtakos, kuri būtų pakenkusi jo raštų gilesniam turinio lygmeniui. Kaip vyskupas, Kiprijonas svariai rėmėsi pripažintomis ištraukomis iš Senojo ir Naujojo Testamentų bei knygomis su bibliniais „liudijimais", prie kurių pridėjo ir savo paties kūrybos tomą. Su tų

knygų pagalba jis apgynė „kunigišką" vyskupo statusą.[43] Jis pasinaudojo ištrauka iš žydų teksto tam, kad pabrėžtų Dievo išrinktųjų tarnų tyrumą bei nedorumą tų, kurie nepaisė jų valios. Kaip Grigalius, taip ir Kiprijonas šaukėsi Dievo keršto tiems krikščionims, kurie neklausė savo vadovų. Vyskupas yra kartu kunigas ir teisėjas, rašė Kiprijonas, apsidrausdamas ištraukomis iš Samuelio ir Pakartoto Įstatymo knygų, bylojusių apie Viešpaties rūpestį, palaikiusį jo tarno šventumą: „Dievas juos perspėjo, jei kas įžūliai savimi pasitikėdamas drįstų nepaklusti kunigui, paskirtam ten tarnauti Viešpačiui, ar teisėjui, tas mirs nuo dvasios kalavijo ta prasme, kad bus išmestas iš Bažnyčios."

Kiek mažiau žinome apie Dionisijo raštus, tačiau pakankamai, kad jo raidą galėtume palyginti su jo bendramokslio Grigaliaus raida. Šiuo atveju vėlgi tenka pastebėti, kad Dionisijo retorinis išsilavinimas nepadarė neigiamo poveikio jo mąstymo tvirtam bibliniam pagrindui. Kaip matysime, jis citavo rūsčias Senojo Testamento ištraukas tam, kad paaiškintų politinius įvykius: „Dėl tėvų nuodėmių aš bausiu vaikus trečioje ir ketvirtoje kartoje tų, kurie manęs nekenčia."[44] Kai vyskupas iš Libijos kreipėsi į Dionisiją, šis davė patarimą taip pat ir keliomis seksualinėmis temomis. Vyrams, kurie sapnavo šlapius sapnus, Dionisijas priminė apaštalo Pauliaus žodžius apie sąžinę, tuo tarpu moterims menstruacijų metu liepė drausti artintis prie Komunijos, nes jos suterštų Dievo vietos tyrumą. Ne visi krikščionys tam pritarė, tačiau Dionisijo nustatytos taisyklės pagrindė ilgalaikę Rytų Bažnyčioje vyravusią tradiciją.[45] Dionisijo atsakymuose mintys apie suteršimą ir tyrumą yra reikšmingesnės nei jo požiūris į apsišvietusius žmones.

Pasitelkdami biblinę kazuistiką, šie vyskupai dalijo patarimus tais klausimais, kurių Evangelijos niekad nesvarstė. Jie taip pat išaiškino ir iškėlė savo pačių autoritetą, pasiremdami ištraukomis, atsitiktinai parinktomis iš Senojo Testamento. Lygiai taip „Apaštalų" laiškas, parašytas Sirijoje, pagrindė savąjį vyskupo idealą, – pateikdamas įvairiausias ilgas citatas iš žydų Rašto, pradedant Dovydo ir Samuelio veiklos pavyzdžiais ir baigiant tokiomis slėpiningomis knygomis kaip „Manazeho malda".[46] Šie šaltiniai leido įtvirtinti ypatingą požiūrį į pačią Bažnyčią. 256 m. rugsėjo mėnesį Kartigenoje buvo sušauktas vyskupų susirinkimas tam, kad apsvarstytų eretikų perkrikštijimo klausimą. Tema lietė pačią Bažnyčios prigimtį bei Jos teologiją ir, laimingo atsitiktinumo dėka, mažiau garsių vyskupų pasisakymai, vienu ar kitu momentu įsiterpę į susirinkimą, buvo išsaugoti ir perduoti Kiprijono laiškuose. Tų vyskupų pasisakymuose greta laisvo ištraukų iš Evangelijų plėtojimo taip pat aiškiai skamba ir pastebėjimai iš Senojo Testamento. „Ir štai Lucianas iš Rukumos tarė: yra parašyta, ‚Dievas matė, kad šviesa buvo gera, ir Dievas atskyrė šviesą nuo tamsos'. Tik tada, kai šviesa ima sutapti su tamsa, turime kažką bendro su eretikais [...]". O štai „Pelagianas iš Lupercianos sakė: yra parašyta, ‚Arba Viešpats yra tavo Dievas, arba Baalas yra tavo Dievas'. Todėl ir dabar arba Bažnyčia yra Bažnyčia, arba erezija yra Bažnyčia."[47]

Būtų perdėm paviršutiniška tai, kaip šie vyskupai naudojo Senojo Testa-

mento ištraukas, suvokti kaip cinišką būdą savajai valdžiai paremti. Dievo žodžiai apie pyktį ir kerštą buvo naudingi pagalbininkai, tačiau svarbu ir tai, kad Šventraščio knygos leido vyskupams duoti nurodymus ir patarimus ta forma, kuri nebuvo tik paprasčiausia asmeninė nuomonė. Šv. Raštu bylojo reikšmingesnis balsas, kuriam, be to, ir pats vyskupas buvo subordinuotas. Šio beasmeniškumo niekas kitas geriau nepastebėjo ir niekas kitas geriau neįvertino kaip Augustinas: „Jeigu grasinimai turi būti ištarti, gąsdinant būsima bausme, tegu jie būna ištarti Šv. Rašto žodžiais, kad tai nebūtų grasinimai mūsų pačių, kurie patys jaučiame baimę dėl mūsų asmeninės galios, bet kad tai būtų pats Dievas, kalbąs mūsų žodžiais."[48] Kaip Grigalius, taip ir Augustinas išvyko iš atokios provincijos tam, kad siektų pagoniško išsilavinimo. Toli nuo namų Augustinui, taip pat kaip Grigaliui, teko sutikti didįjį krikščionių mokytoją: Ambraziejus buvo jo Origenas, o Milanas – jo Cezarėja.[49] Augustinas taip pat grįžo namo, kad čia būtų skubiai pakeltas į vyskupus ir praktiškai vadovautų kaimenei, kuri gerai žinojo tiktai tai, kaip nusidėti. Šiame Augustino gyvenime jo ryšiai su Ambraziejumi ir šio filosofine kultūra atvėrė jam kelią į pamatinius Evangelijų bei Senojo Testamento aiškinimo principus. Joks kitas krikščionis niekada nėra jausmingiau aprašęs tų pokyčių, kurie sudarė šią jo raidą, tačiau pati raida nebuvo netipiška: Augustinas atstovauja tai krypčiai, kuria ėjo ir kiti krikščionių vadovai.

Mes jau matėme, kaip krikščionių perfekcionistų idealai, regis, beveik sutapo su daugeliu dalykų, kuriais galėjo žavėtis ir pagonių filosofai. Pagonys skaistybę ir susilaikymą taip pat laikė gražiais idealais; pagonys, be to, siekė Dievo regėjimo ir gerbė pranašystę; pasigėrėtinu dalyku jie laikė ir mirtį už savo įsitikinimus, jeigu tik tie įsitikinimai buvo kilnūs ir vertingi. Tačiau krikščionių idealai turėjo kitą motyvaciją ir kitą esmę; mintis apie „gyvenimą kaip angelai" ir sugrįžimą į Rojų buvo visai nereikšminga pagonių seksualinėje etikoje; be to, krikščionių vizijos turėjo savas paskatas ir progas; o jų kankinystė nė kiek nepanašėjo į kilnią filosofo savižudybę. Prie šių skirtumų dabar galime pridėti ir skirtingą tipą valdžios, kuri siekė kontroliuoti šiuos idealus ir skatinti jų laikytis. Vadovaujant šiai valdžiai, krikščionybė iškilo, tačiau jos iškilimo faktas esti iškreipiamas, jei ji ištirpdoma bendroje religinėje kultūroje, matuojant ją „Viduržemio jūros regiono" masteliais ir bendru prisirišimu prie vienos išsilavinimo formos, tos pačios krikščionims ir pagonims. Krikščionys autoriai iš tiesų galėjo perteikti savo tikėjimą filosofijos terminais ir jį apginti pagonių akivaizdoje taip, lyg jų tikėjimas būtų buvęs pagonių išminties įpėdinis. Tokios krikščionių knygos buvo reikšmingos, tačiau iš esmės jos nesisiejo su krikščionių disciplinos realijomis. Tuo tarpu vyskupų rinkimai, jų galios ir bibliniai resursai, kuriais jie rėmėsi, buvo visiškai nepanašūs į jokį dalyką pagonių patyrime. Palyginti su gera, kritine filosofija vyskupų resursai galėjo atrodyti kaip archajiški ir svetimi. Aukštosios kultūros gyvoji šerdis negali išlikti tokia pati, jei ji yra persodinama į skirtingą galios ir valdžios kontekstą. Tačiau pagonių ir krikščionių kultūros „perimamumui" pradžią davė būtent vyskupo galios ir

minėtas beasmenis „pagrasinimų" šaltinis, kaip kad Augustinas jį suvokė, t. y. Šv. Rašto knygos.

Krikščionybė iškėlė tuos idealus, kurie buvo priimtini ir pagonims; tuo tarpu pagonys davė galimybę intelektualiai apginti ir patobulinti tikėjimą. Ir vis dėlto krikščionybė rėmėsi šiuo minėtu skirtingu valdžios tipu, – tad dabar telieka išsiaiškinti, kaip ši valdžia buvo įgyvendinama einant iš Decijaus laikų į paties Konstantino laikus. Paskutiniais persekiojimo metais prieš ateinant Konstantino laikams, kaip pastebėta, „pagonių inteligentijos sparnas mėgino už įstatymo ribų paskelbti savo konkurentus krikščionis. Tačiau jiems tai nepavyko. Tai, ką krikščionis autorius, toks kaip Laktancijus ar Euzebijus, galėjo pasiūlyti, pasirinkus derybų kelią, – tai klasikinio išsilavinimo taurinančioms tradicijoms suteikti prieglobstį po apreikštosios religijos skėčiu."[50] Derybos, kaip dabar matome, nepanašu, kad būtų buvusios ganėtinai sunkios, nes pats skėtis tapo tvirta ir neįprasta centrine atrama. Tačiau ne tik saugumo suteikimas klasikinio švietimo formai sudarė perėjimą nuo pagonių prie krikščionių, – šio perėjimo neatsiejama dalis buvo ir pats persekiojimas, turėjęs gilias neintelektualias šaknis. Būtent į šį dalyką atsižvelgdami ir galime klausti, kaip plačiai krikščionybė buvo išaugusi iki 300 m. ir ar be Konstantino paramos ji būtų tapusi iškiliausia religija Viduržemio jūros regione ir galop kaip labai ji pakeitė gyvenimą.

TREČIA DALIS

Turite suprasti, pone, kad žmogus yra arba su šiuo teismu arba prieš jį: tarpinio kelio nėra. Dabar – aštrus laikas, tikslus laikas: mes nebegyvename popiečio prieblandoje, kai blogis maišėsi su gėriu ir apsvaigino pasaulį. Dabar Dievo malonės dėka užtekėjo skaisti saulė ir tie, kurie šviesos nebijo, tikrai ją pagarbins.

Danfortha (Arthur Miller, *The Crucible*)



Manio misijos vakariniai centrai, 240–300 m.

II SKYRIUS

NUSIDĖJĖLIAI IR ŠVENTIEJI

I

LAIKOTARPIS tarp Grigaliaus misijos ir Konstantino atsivertimo neretai suvokiamas kaip krikščionių triumfo laikas. Tačiau vyskupai tuos metus matė nuspalvintus kita spalva. 250 m. Kiprijonas dėl Decijaus įsakyto persekiojimo kaltino pačių krikščionių nuodėmes: „Mes esame botagu čaižomi, – rašė jis, – kaip kad esame nusipelnę." Po penkiasdešimties metų vykęs paskutinis didysis persekiojimas irgi buvo aiškinamas panašiai, – kaip Dievo bausmė už krikščionių padarytą nuodėmę.[1] Mes jau aptarėme krikščionis maksimalistus; dabar, kalbėdami apie laikotarpį prieš Konstantiną, privalome deramai įvertinti ir didžiąją krikščionių daugumą, t. y. nusidėjėlius.

Privertęs tokią daugybę krikščionių atkristi nuo tikėjimo, Decijaus ediktas suskaldė Bažnyčią, įtraukęs ją į ginčą dėl Jos pačios vaizdinio: kas Ji esanti – nusidėjėlių pasitaisymo mokykla ar siauresnė šventųjų bendruomenė? Ši problema entuziastingai svarstyta visame krikščioniškame pasaulyje, jos svarstymams buvo skirtas literatūrinis Kiprijono bei Dionisijo talentas.[2] Šiaurės Afrikoje prie problemos, kaip reiktų elgtis su nuo tikėjimo atkritusiais krikščionimis, prisidėjo papildoma problema: jeigu koks nors krikščionis buvo pakrikštytas kažko, kas nepriklausė „tikrajai" Bažnyčiai, ar jis privalo būti pakrikštytas dar sykį, prieš grįždamas į Bažnyčios prieglobstį? Šie du kontroversiški klausimai buvo susiję: griežtas sprendimas dėl atkritusiųjų nuo tikėjimo netgi dar daugiau krikščionių pastūmėjo iš Bažnyčios – į schizmą ir ereziją. Kiprijonas iš pradžių laikėsi griežto požiūrio dėl priėmimo iš naujo į Bažnyčią tų, kurie leidosi į kompromisą; Romoje Kiprijono poziciją palaikė Novacianas, tuo metu Vyresnysis.[3] Persekiojimui pasibaigus, Kiprijono nuostatos spaudimo dėka ėmė švelnėti, tuo tarpu Novaciano pozicija pasiliko tokia pat nepalenkiama. Romoje ir Kartaginoje vyskupais buvo išrinkti šie du priešininkai, – keisti požiūrio bendrumai čia sumišo su prieštaravimais. Galiausiai Novacianas buvo pastūmėtas į schizmą.[4] „Novacianistai" nesivadovavo jokiais eretiškais įsitikinimais, bet laikėsi idėjos apie gryną, bekompromisę Bažnyčią, kurioje atgaila turėjusi būti ilga ir teikiama tiktai keliems. Jie drumstė tiek rytinės, tiek vakarinės imperijos dalies bažnyčių gyvenimą ir nepaliovė gyvuoti dar ir IV a.

Po Decijaus edikto pageidaujančiųjų papildyti novacianistų gretas ne ką tepagausėjo.[5] Decijaus įpėdinis iš pradžių pasmerkė šio savo pirmtako atminimą, o 251 m. birželio mėnesį buvo panaikintas ir pats Decijaus ediktas. Dauguma krikščionių vienaip ar kitaip nusižengdavo savo tikėjimui, tačiau 251 m. vasaros pabaigoje Kiprijonas ir jo šalininkai vis dar galėjo įtikinti Afrikos vysku-

pų susirinkimą laikytis atsargaus požiūrio į priėmimą Bažnyčion tų, kurie iš naujo į Ją grįžo. Buvo teigiama, jog kiekvienas atkritimo nuo tikėjimo atvejis, turėjęs pagonišką žymę, privaląs būti ištirtas atskirai, – su užslėpta mintimi, kad padaryti nedideli nusižengimai nebūsią kliūtis greitam krikščionio atitaisymui. Rimtesniais atvejais buvo reikalinga įvairiopos trukmės atgaila, o tikėjimo išdavystė, paaukojus pagonišką auką, krikščionį atskyrė nuo Bažnyčios iki pat jo mirties. Visais atvejais vienintelis Dievas galėjo atleisti: atgaila čia buvo esminis dalykas, o Bažnyčios maldos bei jos nariai galėjo tiktai padėti, bet ne garantuoti baigtį.

Ir Ponto krašte, ir Afrikoje šis sprendimas krikščionims nusidėjėliams reiškė grėsmę, jog būsią apklausiami savo vadovų. Tačiau įvykiai užbėgo tam už akių. 252 m. pavasarį plačiai pasklidusi maro epidemija apgulė Afrikos miestus ir krikščionys atgulė į savo mirties patalus greičiau nei įsivaizdavo jų vadovai. Čia taip pat būta baimės, jog Decijaus įpėdinis sureaguos į šį dievų „pyktį" ir pradės naują persekiojimą. Todėl antrojo susirinkimo metu, kuris įvyko 252 m. pavasarį, buvo nuspręsta nuo tikėjimo atkritusius krikščionis palikti ramybėje, – specialiai tam, kad Bažnyčia sustiprėtų prieš artėjantį Jos puolimą. Tam tikras įžvalgus vadovavimas apsaugojo Afrikos bažnyčias nuo schizmos, kuri galėjo rastis dėl ginčijamų klausimų, lietusių gilius teologijos principus. Krikščionių dauguma, kuri davė papirkas ir paaukojo pagonių dievams, buvo palikta ramybėje su žinojimu, kad žmoniškumas ir sveikas protas, nepaisant kai kurių krikščionių vadovų kitokios nuomonės, paėmė viršų.

Galiausiai krikščionių dauguma pasinaudojo šia nepagrįsta baime. Nors su nerimu ir laukta, kad 252 m. Afrikoje atsinaujins persekiojimas, tačiau vienintelės žinomos aukos buvo Romoje, – vyskupas ir keli nuodėmklausiai, kurie buvo išsiųsti į tremtį. Didesnių rūpesčių imperatorius turėjo pasienio teritorijose, o kai 253 m. jis mirė, grėsmė mirė kartu su juo.[6] Ketverius metus po jo mirties jo sosto įpėdiniai į krikščionis nekreipė jokio dėmesio. Paskui, 257-ųjų vasarą, šie įpėdiniai vėl ėmėsi puolimo, pasirinkę metodus, kurie leidžia manyti, kad šie įpėdiniai pasimokė iš Decijaus patyrimo. 257 m. vasarą imperatoriai Valerianas ir Galienas išsiuntinėjo įsaką savo provincijų valdytojams, kuriuo nurodė, kad vyskupai ir vyresnieji turėtų būti nubausti ir kad jokie krikščionys neturį rengti susirinkimo ar kelti koją į „kapines". Jei krikščionys nepaklausysią ir taip darysią, jie būsią nubausti mirties bausme. 258 m. vasarą buvo paskelbtas antras imperatoriaus laiškas; šis laiškas temą plėtojo toliau, tiksliau apibrėždamas mirties, tremties ir priverstinio darbo bausmes, taikytinas krikščionims iš įvairių aukštesnių luomų.[7] Būtent šis laiškas mums ir leidžia nuodugniau pažinti to meto socialinę Bažnyčios struktūrą.

Mes nieko nežinome apie tai, kokie buvo imperatorių išleistų įsakymų tiesioginiai motyvai, išskyrus populiarų gandą, tačiau vienoje nuorodoje į jų laišką, rašytą 257 m. vasarą, iš tiesų girdime jų gynybiško mąstymo būdo aidą. Būtent tada imperatoriai ir įvedė skirtumą tarp „romėnų apeigų" laikymosi ir romėnų *religio*, skirtumą, kuris reiškė tai, kad krikščionių elgesys imtas laikyti

įžeidžiančiu dėl to, kad šie atsisakė atlikti kulto veiksmus dievų garbei ir laikytis tradicijos, kaip ją suprato romėnai. Sugestyvu manyti, jog antrasis laiškas, parašytas 258 m., pagal pirminį sumanymą buvo adresuotas Senatui į Romą.[8] Beveik neabejotina, kad imperatorius Valerianas tuo metu buvo Sirijoje, ir Senatas galėjo išprovokuoti šį jo laišką, kreipdamasis į jį su peticija, prašančia toliau laikytis praėjusiais metais išleistų potvarkių. Mintis apie persekiojimą, atrodo, nebuvo nepopuliari aukščiausiuose romėnų visuomenės sluoksniuose, tad ir „romėnų apeigų" akcentavimas, kurį randame pirmajame laiške, puikiai dera su šia bendros nuomonės atmosfera. Romėnų aukštesnių visuomenės sluoksnių papročiai bei religinės tradicijos visą laiką rūpėjo valdančiajai klasei. 257/8 m. tiems papročiams ir tradicijai buvo suteikta efektyvi parama. Valerianas ir jo partneris tiesiai smogė krikščionims, tuo tarpu Decijus krikščionis buvo tik suneraminęs, išleisdamas bendresnį įsakymą, kuriuo siekė įsiteikti dievams. Nė vienas iš imperatorių netroško kankinių mirčių, tačiau nuo Decijaus valdymo metų jie išmoko taikyti į silpnąsias krikščionių vietas: pastarųjų vadovavimą, jų susitikimus bei jų rėmėjus iš aukštuomenės. Imperatorių išleistuose įsakymuose kur kas sąmoningiau imtas įvardyti priešas; imperatoriaus aplinka, kuri rengė tuos įsakymus, gerai žinojo patiems krikščionims svarbųjį žodį „kapinės" ir jį pavartojo pirmajame laiške.[9] Pirmą kartą krikščionys buvo ne tik verčiami eiti į kompromisą. Iškilo pavojus jų garbinimui ir kasdieniam gyvenimui.

Šis naujas požiūris į krikščionis jų istorijoje atnešė nenumatytų pasekmių. Susitelkusi į vyskupus ir vyresniuosius, krikščionių istorija nutiesė tiltą per bedugnę tarp dviejų valdžios tipų. Bažnyčios vadovams buvo suteikta garbė būti dar ir nuodėmklausiais, po to, kai buvo atsisakyta šią garbingą tarnystę leisti eiti mažesnio rango žmonėms. Kai kurie vyskupai netruko prabilti apie šio pokyčio padarinius.[10] Kiprijono dviejų tardymų, kuriuos vedė Afrikos valdytojas, momentai buvo aprašyti ir cirkuliavo tarp krikščionių skaitytojų. Pagaliau vyskupas Dionisijas, teisiamas Egipte, galėjo oponuoti solidiems teisėjams ir prisipažinti kritikams, kurie skundėsi, kad anksčiau jis buvo visai nežinomas. Paskelbus antrą imperatorinį laišką, bausmės tapo daug griežtesnės: Bažnyčios vadovai turėjo būti nukankinti, o ne ištremti. Vis dėlto tolesnė įvykių eiga leidžia manyti, jog šis reikalavimas nesulaukė visuotinio palaikymo.

Prieš Decijui išleidžiant ediktą, miestai patys inicijuodavo juose gyvenusių krikščionių suėmimus bei kaltinimus; tie miestai baiminosi arba jiems buvo primenama, jog reikia baimintis šių „ateistų", kurie nedalyvavo kultuose, turėjusiuose apsaugoti nuo dievų pykčio. Šis baimės jausmas nepranyko ir tada, kai nebuvo jokių dievų pykčio ženklų. III a. ketvirtame dešimtmetyje žemės drebėjimai, supurtę centrinę Aziją, tapo priežastimi kitos persekiojimo bangos. III a. šeštame dešimtmetyje Kiprijonas pasistengė paneigti nuomonę vieno inteligentiško pagonio, kuris įrodinėjo, kad šį dievų pyktį išprovokavo krikščionys ir kad jie esą gamtos nelaimių priežastis, – tai buvo pagoniškas įsitikinimas, į kurį amžiaus pabaigoje krikščionys vis dar žvelgė kaip į vertą atkirčio.[11]

Tačiau imperatorių įsikišimas ir jų paskelbti ediktai atvėrė naują dimensiją. III a. šeštame dešimtmetyje imperatoriaus pareigūnai buvo tiesiogiai įtraukti į krikščionių areštus ir jų tardymus; štai Smirnoje kavalerijos vadas perspėjo Pioniją, jog esąs *princeps*, arba valdytojo pareigūnas, po šiais žodžiais paslėpdamas įsakmų didžiavimąsi savimi. Vykstant 257/8 m. persekiojimams, krikščionių vadovus apsupdavo kariuomenės būriai, pavaldūs valdytojams, ir tai nebuvo vietos kavalerijos bei pačių miestų policijos būriai. Vyskupus Kiprijoną ir Fruktuosą, Agapiją ir Sekundiną suėmė valdytojo kariuomenės būriai, be jokios vietinės iniciatyvos; Marijano ir Jokūbo „geriausias bičiulis" prisiminė, kaip į jų namą užmiestyje, netoli mažosios Mugujės, atvyko visas kariuomenės dalinys. „Ir tai nebuvo kaip kitose vietose vienas ar du kareiviai iš vietinės ‚bazės', kurie šitai padarė, tai buvo žiauri ir pikta centurionų minia."[12]

Miestuose vis dar susirinkdavo minios žmonių stebėti krikščionių tardymų ir jiems vykdomų mirties bausmių, tačiau netgi pačių krikščionių pasakojimuose jau užsimenama apie įvykusį nuotaikos pasikeitimą. II a. šeštame dešimtmetyje Smirnoje minios žmonių šaukė, reikalaudamos Polikarpo kraujo; apie 177 m. Lione minia išreikalavo surengti baisius moterų ir senių teismus. Aleksandrijoje, tame didžiajame minios žiaurumu garsėjusiame centre, tada, kai vyko vietos krikščionių persekiojimas, žmonės tapo entuziastingais stebėtojais kelių nepaprastai brutalių veiksmų, įvykusių dar prieš Decijui išleidžiant savąjį įsakymą. Tačiau paskui girdime žmones kalbant kitu tonu. Antai Smirnoje jie apgailestavo dėl Pionijo mirties ir dėl šios mirties kaltino jo paties užsispyrimą; Ispanijoje jie ėmė sielvartauti dėl vyskupo Fruktuoso, nes jis čia buvo vienodai mėgstamas tiek pagonių, tiek krikščionių, ir tie žmonės manė esant gėdingu dalyku tai, kad jis buvo vedamas į amfiteatrą mirti. Kartaginoje žmonių minia susibūrė iš smalsulio pamatyti paskutiniąsias Kiprijono valandas bei tai, koks likimas laukiąs jo kūno; 259 m. Cirtos mieste, kaip mums yra pasakojama, „virte virė" persekiojimas, kurį pakurstė „aklas stabmeldžių įsiūtis", – tačiau šiuos įvykius sekusiuose pasakojimuose kaip varomoji galia nurodomi kareiviai ir valdytojas. Kartaginoje „visuotinį sąmyšį", kaip linkstama manyti, sukurstė pats valdytojas. O štai vyskupas Dionisijas pasakojo, kaip 250 m. Egipte iš jį pagrobusių kareivių jį išvadavęs būrys kaimo žmonių, besiruošusių vestuvių pokyliui, – šie žmonės užkirto kelią, neleisdami toliau vilkti tiktai marškiniais apsirengusio Dionisijo. Kaip pasakojama, tie žmonės netgi nebuvo krikščionys, tačiau jie užsodino jį ant asilo ir išlydėjo saugiai. Žmonės nemėgo žiūrėti, kaip kareiviai ir pareigūnai per prievartą nutempdavo garbius senyvo amžiaus krikščionių vadovus. Ne šie žmonės pradėjo tuos persekiojimus ir nors jie stebėjo, kaip persekiojimai vyksta, tačiau bendrininkauti nebuvo pasirengę. Pasakojime apie 250 m. Konono kankinystę teigiama, jog visi, išskyrus du miesto vadovus, pabėgo iš Azijos pietinės pakrantės miesto, kai prie jo artinosi valdytojas, reikalavęs vykdyti Decijaus ediktą. Pasakojimas galėjo būti ir kiek pagražintas, tačiau ši beletristinė istorija turėjo atrodyti tikėtina jos skaitytojams krikščionims. Iš pradžių imperatoriai ir valdytojai sten-

gėsi apriboti krikščionių persekiojimą, o ne imtis jo iš pagrindų. III a. šeštame dešimtmetyje jie pagaliau pamėgino priversti griežčiau vykdyti persekiojimą, tačiau, kaip ir kitų teisinių potvarkių atveju, jų projektai atsitrenkdavo į už jų vykdymą atsakingų asmenų abejingumą. Jeigu būtų paprašyti pasirinkti tarp krikščionių ir atvykusių kareivių, dauguma gyventojų pirmenybę būtų atidavę krikščionims.

Jeigu ši skirtis yra teisinga, tada galime geriau suprasti, kaip įvykiai pasuko kita, Bažnyčiai netikėta kryptimi. 258 m. situacija turėjo atrodyti taip, tarytum tikėjimas būtų kone visai išnykęs iš bet kurios visuomenės, kurioje jis buvo svarbus. Prie šio proceso prisidėjo ir kita nelaimė: Persijos karalius paėmė į nelaisvę ir nužudė imperatorių Valerianą. 260 m. vasarą Valeriano sūnus ir buvęs jo bendražygis Galienas paskelbė įsakymą bažnyčias ir kapines grąžinti krikščionims. Šie jo ediktai žymėjo tam tikrą posūkį. Mes nežinome, ar Galienas išties stovėjo priešingoje stovyklos pusėje tada, kai vyko ankstesni įvykiai, ką vėliau teigė krikščionys, ir nežinome, kodėl jis pakeitė įvykių kryptį, – galbūt baiminosi didesnių problemų, kurios dabar iškilo jam rytinėje imperijos dalyje; galbūt pritarė nuomonei, kad visuotinis Bažnyčios puolimas – perdėtas dalykas. Tokiu atveju ką šis naujasis Galieno ediktas reiškė?[13] Mes žinome bent jau vieną kankinystės atvejį po šio edikto paskelbimo, tačiau tas atvejis įvyko vienoje provincijoje, kuri iš pradžių net nebuvo pavaldi Galienui; o tarp III a. septinto ir dešimto dešimtmečių daugiau neturime jokių žinių apie kankinystes, žinių, kurios nebūtų beletristiniai krikščionių pasakojimai. Vėliau vėl pasigirsta žinių apie nukankintus krikščionis, tačiau tie krikščionys čia yra kariuomenėje tarnavę kareiviai. Kaltinimas, kuris buvo pareikštas šiems krikščionims, nėra kaltinimas dėl jų religijos ir dėl jų atsisakymo paaukoti auką pagonių dievams, – tai buvo kaltinimas dėl jų atsisakymo užimti aukštesnes pareigas tarnyboje, t. y. įžeidimas, baustinas dėl kitų priežasčių. Šis kaltinimas visiškai kitoks palyginti su senesniais pasmerkimais dėl „krikščionio vardo" turėjimo. Šis ankstesnis teismo tipas jau buvo nebeaktualus, – Galienas jį panaikino, sugrąžinęs krikščionių bendruomenėms jų turėtą nuosavybę ir leisdamas joms laisvai ja mėgautis, be jokio pavojaus būti apkaltintoms pagal senąjį Trajano modelį.

Taip 260 m. vasarą išleisti ediktai pirmą kartą bažnyčių istorijoje suteikė joms saugumo garantą. Šie ediktai padarė poveikį dviem dalykams: tam, kokia tapo bendra krikščionių gyvenimo nuotaika, bei ypatingoms pastangoms krikščionių, gyvenusių rytinėje imperijos dalyje, reikalavusių jų teisinio apgynimo. Kaip ir kiti ediktai, Galieno ediktai ne visais atvejais buvo tokie geri kaip jų žodinės formuluotės. Kaip ne kartą kad buvo, krikščionims teko papildomai kreiptis su peticija ir gauti atsakymą, kol kelios pagrindinės jų grupės buvo apsaugotos nuo svetimųjų puolimų. Šių krikščionių reakcijos paaiškėja iš dviejų iškalbingų vyskupo Dionisijo laiškų, – kiekviename tų laiškų randame ypač įdomių pastabų.

Pirmą laišką geriausia būtų datuoti laikotarpiu tarp 261 m. rudens ir 262-ųjų pradžios, t. y. netrukus po to, kai Artimuosiuose Rytuose buvo nugalėtas

Galieno priešininkas.[14] Laiškas sukurtas tuo metu, kai įvykiai aplink imperatorių rutuliojosi ypač greitai, – laiške Dionisijas aiškino tų įvykių eigą vienam vyskupui, gyvenusiam Egipte. Ankstesnius persekiotojus, pastebėjo Dionisijas, ir dabartinius apsimetėlius – ir vienus, ir kitus parbloškė Dievo kerštas. Dabar, taip visiškai netikėtai, Galienas atnaujino imperiją, išsklaidęs tamsą ir sugrąžinęs šviesą tuo būdu, kurį vyskupas sveikino mesijine Izaijo knygos kalba. Nors Dionisijas ir rašė vien krikščioniškai auditorijai, tačiau ir ją kvietė minėti šią jų šventės dieną, „nes šventesnis nei kiti imperatorius jau išbuvo valdžioje septynis metus ir dabar bebaigiąs savo devintuosius."

Šis laiškas nepaprastai reikšmingas. Nors skirtas tik krikščionims, tačiau išreiškė nepaprastai šiltą požiūrį į naująjį imperatorių ir ragino krikščionių bažnyčias ištikimai švęsti pastarojo valdymo metus. Anksčiau, prieš keturis metus, laiško autorius tikino savąjį romėnų teisėją: „mes nepaliaujamai meldėme mūsų Dievą už imperatorių viešpatystę, kad ji išliktų nesugriaunama", – šį lojalumą, regis, Dionisijas laikė savaime suprantama nuostata. Panašiai traktavo ir tikėjimą į Dievo rūstybę. Persekiotojus ir apsimetėlius ištikusį likimą Dionisijas laiške aiškino kaip tai, kas nulemta Dievo pykčio. Kaip ir Grigalius, šis jo mokinys nustojo sekęs savo graikišku išsilavinimu ir atsigręžė į rūstų Senojo Testamento požiūrį, kad interpretuotų nesenus įvykius; Dievas, anot Dionisijo cituotos frazės, „dėl tėvų padarytų nuodėmių baudė jų vaikus, trečioje ir ketvirtoje kartoje tų, kurie Jo nekentė."[15] Šis Dionisijo laiškas padėjo krikščionims suprasti, kodėl istorija vyko taip, kaip ji vyko, net jei pats aiškinimas ir iškreipė įvykių prasmę. Faktiškai Galienas juk dalijosi valdžia kartu su savo tėvu tada, kai vyko paskutinieji persekiojimai, tačiau Dionisijas aiškino, kad dėl kilusių vargų kaltas buvo tik tasai pragaištingas apsimetėlis, kuris tuo metu iškilo. Šiuo atveju mes turime pirmą kartą graikų kalba užrašytą derinį, kur hiperbolizuotas imperatoriaus palaikymas yra susietas su jo varžovų smerkimu, o abu dalykai išsakyti biblinėmis frazėmis. Po penkiasdešimt metų tos pačios temos išplauks į paviršių raštuose krikščionių, kurie turėjo prisitaikyti prie įvykių, vykusių Konstantino aplinkoje.

Po šio trumpo nušvitimo Egipte prasiveržė antras neramumas, kurį geriausia būtų datuoti prieš pat 262 m. Velykas. Būtent per šias Velykas Dionisijas parašė dar vieną laišką savo tikėjimo broliui į Egiptą, aukštu bibliniu stiliumi aprašydamas tai, kaip jis ir jo bičiulis krikščionis viename Aleksandrijos miesto kvartale buvo apsuptas puolančios imperatoriaus kariuomenės.[16] Prie šių įvykių galime pridėti kitą incidentą, kurį Euzebijaus naratyvo struktūra kiek aptemdė.[17] Tarp apsuptųjų krikščionių buvo ir garsusis Anatolijas, krikščionis, gerai išsilavinęs matematikos ir retorikos moksluose bei vertintas kaip nepralenkiamas Aristotelio filosofijos mokytojas šiame mieste. Kai prasidėjo badas, šis krikščionis intelektualas nusiuntė žinią savo tikėjimo broliui krikščioniui, t. y. diakonui Euzebijui, į romėnų stovyklą; pastarasis savo ruožtu susitarė su romėnų vadu, kad dezertyrams, perbėgusiems į jo pusę, būtų suteiktas saugus prieglobstis. Tada Anatolijui pavyko įtikinti apgultųjų Aleksandrijos

miesto gyventojų susirinkimą leisti seniams, moterims ir vaikams palikti miestą, užuot tapus našta apgultiesiems. Nepaisant tam tikros opozicijos, šį savo pasiūlymą Anatolijas paskelbė visuotinės asamblėjos akivaizdoje. Nurodymas buvo plačiai išaiškintas. Daugelis apsuptųjų buvo slapta pervesti į Euzebijaus pusę, – pirma krikščionys, likusieji vėliau, ir visus nepaprastai svetingai priėmė šis partneris krikščionis, buvęs romėnų stovykloje. Šis epizodas itin reikšmingas. Jis vaizduoja intelektualą, žinomą krikščionį, sugebėjusį imtis iniciatyvos ir įtikinti viešą pagonių sueigą Aleksandrijos mieste, kreipdamasis į ją kaip į „susirinkimą" ir „asamblėją", Euzebijaus požiūriu, kurios metu vis dar buvo skaičiuojami balsai. Tuo tarpu jo tikėjimo brolis krikščionis galėjo kreiptis į romėnų kariuomenės vadą ir šį įtikinti bei parengti planą, kuris puikiai atspindi protingą susitarimą bei žmogiškumą dviejų Bažnyčios vadovų, romėnų apgulties metu atsidūrusių skirtingose stovyklose. Kaip ir Grigalius Ponte šie Aleksandrijos krikščionys natūraliai išgarsėjo visuotinės krizės metais. Kai Galieno kareiviai nugalėjo, ši krikščionių gudrybė tapo puikiu pretekstu pelnyti imperatoriaus palankumą. Krikščionių vadovai galėjo papasakoti imperatoriui apie savo lojalumą jam bei jam priminti apie savo pastangas padėti jo žmonėms, kai šie buvo patekę į apgultį.

Šis antras neramumas baigėsi 262 m. rudenį, ir visai nesunku suprasti, kodėl vyskupas Dionisijas iškart po to taip skubiai kreipėsi su peticija į imperatorių. Nuo 260 m. įvairūs vadovai apsimetėliai, iškilę Artimuosiuose Rytuose, nebuvo linkę taikyti Galieno edikto, tad krikščionims buvo būtinas antrasis patvirtinimas, jeigu jie norėjo tuo ediktu remtis. Mums būtų smalsu sužinoti, kaip Dionisijo kreipimasis pasiekė Galieno teismą, kuris iš imperatoriaus patarėjų veikė kaip krikščionių tarpininkas, ir ar krikščionių prašymą lydėjo įrodymai apie romėnams suteiktą pagalbą apsupties metu ir galbūt netgi ištraukos iš praėjusį rudenį rašyto Dionisijo laiško, kuriame jis neprašytas pašlovino Galieno pergales. To, kas pasakyta, pakanka suprasti, kodėl imperatorius sutiko paskelbti garsųjį įsaką, kurį žinojo Euzebijus ir kurį jis citavo. Geriau yra žinomas to įsako turinys negu jo kontekstas, susijęs su įvykiais Aleksandrijoje.

Pirminis Galieno ediktas krikščionių bažnyčioms garantavo ramybę ir teisę į nuosavybę; minėtasis įsakas iš naujo patvirtino nuosavybės grąžinimą bažnyčiai Egipte, o panašūs įsakai, skirti kitiems vyskupams, pripažino bažnyčių teises kitose imperijos vietose.[18] Tada nuo 262 iki 299 m. krikščionys buvo palikti ramybėje, – tuo taikos metu, kuris dažnai suvokiamas kaip krikščionybės plėtros metas, krikščionių „triumfo" amžius, prieš prasidedant Konstantino laikams.[19] Tačiau šie metai išskirtini kaip migloti metai, o liudijimai apie juos – nepaprastai išbarstyti ir netiesioginiai. Užuot iš karto ėjus prie įvykių valdant Konstantinui, geriau pradėti nuo III a. Bažnyčios realijų pažinimo. Tokiu atveju su nuostaba galime klausti, ar iš tų realijų minėtasis „triumfas" būtų galėjęs išsirutulioti be aktyvios paramos krikščionio, buvusio imperatoriumi. Persekiojimas, Origeno pastebėjimu, buvo ne toks galingas šėtono ginklas kaip kad persekiojimo nebuvimas; III a. ketvirtame ir penktame dešimtmečiais už-

rašyti kai kurie skvarbiausi Origeno komentarai, kuriuos randame jo kūriniuose biblinėmis temomis, yra tie, kurie labai atvirai kalba apie brolių krikščionių silpnybes.[20] Po 260 m. nevyko jokie persekiojimai, kurie būtų atgaivinę baimes dėl neišvengiamai artėjančios Pasaulio pabaigos; labiau nei kada nors krikščionims pavojų kėlė nuobodulys – tas galingas religinio gyvenimo priešas.

Prie šio krikščionių atsipalaidavimo prisideda ir tai, jog III a. rigoristiniai požiūriai į nuodėmę pasitraukė į šalį.[21] Vietinės praktikos detalės vis dar turėjo daugybę variacijų, ką galime matyti iš vėlesnių susirinkimų, įvykusių valdant Konstantinui, – tačiau daugiausia žinome apie Šiaurės Afriką iš jos lotyniškųjų autorių. Prieš III a. ketvirtą dešimtmetį daugelis Afrikos vyskupų svetimavimą laikė neatleistina nuodėme; apie 250 m. Kiprijonas svetimavimo jau nebelaikė nesutaikinama nuodėme. Decijaus edikto paskelbimo metais Afrikos vyskupai atkritimą nuo tikėjimo vis dar plačiai traktavo kaip nuodėmę, už kurią neduotinas joks atleidimas; tačiau po dvejų metų jų nuostatas sušvelnėjo, o graikiškai kalbančioje rytinėje imperijos dalyje daug kur ši nuosaiki nuostata, ko gero, radosi gerokai anksčiau. Tuo tarpu bausmė už nuodėmes buvo kintamas dalykas.[22] Vis dėlto ji neprarado jai būdingo esminio griežtumo: III a. šeštame dešimtmetyje Kiprijonas aprašo tą patį raudojimo, pasninkavimo ir viešo pažeminimo derinį, kurį taip gyvai buvo pavaizdavęs Tertulijonas. Kad ir kaip būtų, bausmė už nuodėmes buvo apibrėžiama laiko ir laipsnio kategorijomis, – tai buvo vyksmas, akivaizdžiai paliudytas ir Grigaliaus laiške apie discipliną. Kiprijono raštai šį vyksmą ima glaudžiai sieti su kai kuo kitu, t. y. su „bjauria teorija apie išmaldos davimą kaip nustatytą kainą nuodėmių atleidimui gauti."

Kiprijono traktatas „Apie darbus ir išmaldos davimą" skirtas Bažnyčiai, į kurią atkritusiems nuo tikėjimo tik neseniai buvo leista sugrįžti. Šis traktatas pabrėžtinai kalba apie išmaldos davimą kaip būdą laimėti „baltąjį vainiką", mažesnę pergalę, pakeliui į „purpuro vainiką", gaunamą už kankinystę. Šio traktato paskelbimo nereikėtų visiškai atsieti nuo neseniai vykusio persekiojimo.[23] Traktato pasirodymas tikriausiai datuotinas 252 m., kaip tik po to, kai kilo diskusija, priimti į Bažnyčią ar pašalinti iš jos tuos krikščionis, kurie atkrito nuo tikėjimo Decijaus valdymo krizės metais. Didžioji dalis šių krikščionių buvo turtingesnieji Bažnyčios nariai, kurie turėjo daugiau ką prarasti ir daugiau ką pasiūlyti, duodami kyšius savo kaltintojams. Jeigu jie būtų buvę pašalinti iš Bažnyčios, kaip Kiprijonas iš pradžių kad siūlė, Bažnyčia būtų netekusi jų duodamų išmaldų bei aukų, o tai būtų pakenkę visai mokesčių pagal pajamas sistemai. Į šį padarinį turėjo būti atsižvelgta, net jei išlikę debatų aprašymai ties juo plačiau ir neapsistoja. 252 m. buvo leista nuo tikėjimo atkritusiems krikščionims grįžti į Bažnyčią – tada jau turime Kiprijono traktatą, primygtinai raginantį žmones duoti išmaldas, nes tai esąs šalutinis būdas laimėti šlovės vainiką.

Kalbant apie minėtų krikščionių grįžimą į Bažnyčią reikia paminėti, kad čia vis dar būta kontrasto tarp kelių perfekcionistų ir didžiulės, nuodėmingos daugumos; Kartaginoje būta krikščionių, kurie tikrai atgailavo paprasčiausia

dėl to, kad tik pamąstė apie atkritimą nuo tikėjimo, faktiškai nepadarydami nieko bloga.[24] Norėdami matyti platesnį vaizdą, galime pasekti gyvenimą vienoje kuklioje bažnyčioje Sirijoje, kur vis dar akivaizdi įtampa tarp maksimalizmo, šio pirmarūšio elgesio, ir tiesiog paprasčiausios pastangos gyventi krikščioniškai. Šį gyvenimą mums atskleidžia vertingas tekstas, kuriuo jau rėmėmės, kalbėdami apie vyskupo pareigas bei problemas. Nors išliko siriškai užrašytas variantas, bet šio teksto originalas buvo graikiškas, be to, yra sutariama, jog šį tekstą sukūrė vienas III a. autorius, – ankstyvesnį datavimą negalimą daro šio autoriaus turėtas išsilavinimas ir jam būdingas biblinių tekstų citavimas.[25] Tame tekste autorius svarsto apie kankinystę ir krikščionių elgesį persekiojimo metu bei ragina suteikti geraširdišką pagalbą visiems tiems krikščionims, kurie atsidūrė kalėjimuose ar anglies kasyklose. Šie priesakai kaip tik ir pakiša mintį tekstą datuoti prieš 260 m. vasaros edikto pasirodymą, tačiau iki galo tikri tuo būti negalime, – to paties amžiaus antra pusė taip pat yra galimà. Šuo atveju datavimas nėra lemiamas dalykas, – tik tiek, kad kuo jis ankstyvesnis, tuo patikimesnis esti jame piešiamas Bažnyčios gyvenimo paveikslas.

Teksto autorius buvo krikščionis, gyvenęs Sirijoje, turbūt koks nors Bažnyčios tarnautojas, kuris sumanė parašyti šį tekstą kaip ilgą knygą apie Bažnyčios mokymą ir pateikė jį kaip laišką nuo Apaštalų. Jis tvirtino, kad pastarieji laišką parašė po pirmojo Susirinkimo Jeruzalėje, – tai atspindėjo teksto scena, vaizduojanti debatus dėl Pauliaus misijos pas pagonis. Šis „laiškas", išsiuntinėtas visoms bažnyčioms, užpildė vieną iš spragų, kurią buvo palikę „Apaštalų darbų" 15 skyrius. Ši pramanyta „apaštalinė" laiško kilmė nušviečia to meto krikščionių sampratas apie autoritetą ir tų krikščionių istorinio jausmo stoką. Pats tekstas vis dėlto nebuvo klaidinantis. Jo autorius nurodė melagingą teksto genealogiją dėl to, jog pats jautėsi pernelyg tikras, kad jo pasiūlymai – teisingi pasiūlymai, tinkantys krikščionių gyvenimui. Tad jo tekstas yra dvejopai naudingas vadovas bažnyčioms dėl dviejų priežasčių. Jis pateikia aiškiai išreikštą požiūrį į krikščionių elgesį, tuo pačiu nurodydamas alternatyvas, kurioms pradžią davė kiti krikščionys.

Antrą kartą mūsų minimas, šis „Apaštalų" tekstas atsiskleidžia kaip sveikintinas žmogiškumo matas. „Apaštalų" laiško dalys prasmingos esti kaip reakcija į perfekcionistus ir krikščionis maksimalistus, kurių iškelti standartai trikdė paprastų tikinčiųjų gyvenimus. Viena iš tokių grupių mokė apie seksualinio susilaikymo ir radikalaus savęs atsižadėjimo privalumus; tokių maksimalistų pavyzdžių mes matėme ir sirų bažnyčiose – tai buvo keliaujantys asketai ir „sandoros sūnūs" skaistuoliai. Šiomis temomis „Apaštalų" laiškas duoda kur kas lankstesnį patarimą. Šis laiškas nurodė: vyskupai neturi gyventi celibate. Seksas yra neatsiejamas gyvenimo faktas, o krikščionys tėvai turėtų ištekinti / apvesdinti savo vaikus kaip galima greičiau, kol šie nepasigavo blogų pagoniškų įpročių ir nepradėjo miegoti su kuo papuola. Jeigu našlėms, ypač jaunoms našlėms, šis jų statusas esti nepakenčiamas, jos gali antrą kartą ištekėti – tai „antra, nors ne pati geriausia" išeitis. Atkritimo nuo tikėjimo atvejai nebuvo

visiškai neatleistini, – epizodas apie Jėzų ir moterį, sugautą svetimaujant, šiame krikščioniškame tekste pirmą kartą buvo pacituotas su palankiu vertinimu. „Apaštalų" tekstas pritarė, kad būtų skiriama bausmė ir teikiamas sutaikinimas už bet kurią nuodėmę, kalbėdamas apie tai taip, kad užkabino ir kito požiūrio besilaikančiuosius.

Kita krikščionių grupė kėlė rūpestį dėl to, jog primygtinai teigė, kad žydų įstatymo priesakų privalu laikytis pilnutinai. Be to, šie maksimalistai dera prie mūsų turimo liudijimo apie krikščionis, gyvenusius kažkur Sirijoje. Atsiliepdamas į šią problemą, „Apaštalų" laiškas aiškiai skelbė apie krikščionių laisvę nuo senosios sandoros. Dešimt Dievo Įsakymų, bylojo „Apaštalai", skirti visiems žmonėms, tačiau detalių pilni Mozės „antrieji nuostatai" jau yra mirę. Mozės skelbti tyrumo įstatymai tapo nereikalinga našta. Krikščionės moterys, kalbėjo „Apaštalų" tekstas, netgi neturėtų gėdytis savo kas mėnesį besikartojančių menstruacijų. Jų metu moterys neturėtų slėptis ar dažnai apsiprausinėti. Jų vyrai gali laisvai mylėtis su jomis bet kurią mėnesio dieną. Šis liberalus požiūris nebuvo universalus Bažnyčios požiūris: mes galime prisiminti vyskupo Dionisijo priešingo pobūdžio perspėjimus, duotus bažnyčioms Libijoje, – tų perspėjimų iki šiol laikomasi Rytų Bažnyčios praktikoje.

Nors šie kitokie kvietimai į „maksimalizmą" ir buvo skirti paprastesniems krikščionims, tačiau jų gyvenimai, regis, tapo ramesni, virtę žemiškų pagundų ir smulkių nuodėmių drumsčiama pelke. „Apaštalų" laiškas negailėjo įprastų pagyrimo žodžių kankiniams, tačiau kur kas daugiau šis laiškas turėjo ką pasakyti apie gerai žinomus sunkumus, lietusius seksualinį gyvenimą, labdaros davimą ir santykius tarp socialinių luomų. Mes jau aptarėme „Apaštalų" patarimą, duotą vyskupams, bei jų primygtinį reikalavimą, jog vyskupai nerodytų perdėto prielankumo turtingajam ar kilmingajam. Pirmenybė turėtų būti teikiama jos vertiems vargšams, lygiai taip pat kaip vyresni krikščionys yra verti susilaukti jaunesniųjų pagarbos. Bažnyčioje, patarė „Apaštalų" tekstas, jaunesni žmonės privalo užleisti savo vietas seniesiems. Vaikai, kaip jau yra rašęs Paulius, privalo „paklusti" savo tėvams; „Apaštalai" gi ragino tėvus nebijoti paprieštarauti savo vaikams ir, kai yra būtina, jiems gerokai suduoti.

Moteris buvo sunkiau sužiūrėti. Prieš pamaldas, bylojo tekstas, vienas iš diakonų privalo stovėti prie durų ir stebėti nepažįstamuosius, ypatingą dėmesį skirdamas bažnyčion ateinančių moterų vedybiniam statusui išaiškinti. Moterys, be to, privalėjo būti ištirtos dėl erezijos, – šio moterų sąmonę apninkančio negalavimo. Bažnyčioje susirinkusieji privalo būti suskirstyti „tarsi nebylūs gyvuliai". Norėdami sužinoti, kaip buvo iš tikro, galime prisiminti Jono Auksaburnio pastebėjimus apie Antiochijoje kilusias problemas dėl susodinimo bažnyčioje. Moterys ir našlės privalo sėdėti atskirai nuo susirinkusiųjų, jų gale, ir niekad neaiškinti savo tikėjimo nepažįstamiesiems; tuo tarpu pagonys neturėtų rimtai žiūrėti į tikėjimo pamokas, duotas kokios nors moteriškės. Užuot tai dariusios, moterys privalo pateikti savąją tikėjimo išpažinimo formulę ir ją kartoti kaip atsakymą į kiekvieną klausimą, – mes galime nesun-

kiai suprasti, kodėl išsilavinę pagonys reikšdavo nepasitenkinimą krikščionimis, kurie savo pažiūras skelbdavo be jokio argumento. „Apaštalų" tekstas dar įsakė, kad joks krikščionis, vyras ar moteris, iš viso neturį skaityti pagoniškų knygų, – pakako senojo ir naujojo Šventraščio, o tas, kuris norėjo pažinti istoriją, galėjo studijuoti Karalių knygą. Moterys, beje, privalo nekurstyti svetimoteriavimo, naudodamos kosmetiką ar vilkėdamos prašmatnius drabužius; o vyrai turėtų padėti joms išlikti tyroms, atsisakydami minties auginti itin ilgus savo plaukus ar juos dabitiškai šukuoti. Šie įsakymai nebuvo kokia nors reta vietos keistybė, – jau ankstyvasis vyskupų sinodas, įvykęs Ispanijoje, uždraudė duoti komuniją bet kuriai moteriai, kurios mylimas vyriškis puošėsi ilgais ar garbanotais plaukais.[26] Tuo tarpu krikščionių lygybės idealas kėlė nuolatinį nuobodulį tokios daugybės jų vadovų sąmonėse. Šis idealas vis dėlto išaugo ir į tam tikras problemas. Viename žaviame skyriuje „Apaštalų" laiškas primygtinai reikalauja, kad krikščionys vyrai ir moterys kartu nesimaudytų toje pačioje pirtyje. Jeigu mieste buvo tiktai viena mišri pirtis, jie privalėjo ja naudotis skirtingomis valandomis. Taisyklės, reikalavusios vengti bendro maudymosi, nebuvo visiškai nežinomos ir pagonių miestuose, tačiau tokių taisyklių laikymasis čia nebuvo universalus. Būtent šio tipo problema buvo toji problema, kuri pirmiausia ir neramino Hermą, vizijų regėtoją; šį „Apaštalų" laiške išsakytą rūpestį patyrė ir Klemensas, gyvenęs Aleksandrijoje, – jis mums primena apie tas praktinio pobūdžio įtampas, kurios kilo dėl Jėzaus perspėjimo apie „svetimavimą akimis ir širdimi" laikymosi.[27]

Nors ir būdamas tik reakcija į maksimalistų idealus, „Apaštalų" tekstas vis dėlto nevengė kalbėti ir apie discipliną; tačiau ar šiame tekste duoti patarimai derėjo visiems krikščionių gyvenimams? Šiuo atveju „Apaštalų" laiškas negalėjo apeiti tų tikrovės realijų, kurios geriausiai atpažįstamos iš vyskupams duotų instrukcijų bei iš ilgų įsakymų našlėms dėl pastarųjų elgesio. „Apaštalų" autoriaus laikų bažnyčiose „našlystės" statusas buvo priskiriamas visoms vienišoms moterims, turėjusioms virš penkiasdešimt metų, tačiau ir jaunesnės našlės, bylojo tekstas, taip pat turėtų būti remiamos, idant ši parama jas sulaikytų nuo antrosios santuokos. Mes jau užsiminėme, kaip senovės visuomenėse santykinai skirtingi santuokoje gyvenančių vyrų ir moterų amžiai našlystę darė ypač dažną. Šios problemos krikščioniškų aspektų joks kitas tekstas mums neatskleidžia taip aiškiai.

Gero elgesio našlė, patarė „Apaštalų" laiškas, turėtų nuoširdžiai melstis ir nesileisti į jokius debatus. Ji turėtų būti namie ir triūsti prie vilnos. Šis patarimas atitiko įprastą pagonišką geros moters idealą, nors realybė ir buvo gerokai kitokia. Našlės, toliau tęsė „Apaštalų" tekstas, neturėtų skolinti pinigų kaip tie, kurie praturtėja iš palūkanų. Šis „Apaštalų" pastebėjimas leidžia galvoti apie Bažnyčią, kurioje įprastu dalyku tapo nemažą nuosavybę turėjusios moterys, be to, finansiškai aktyvios. Našlės privalo nepavydułiauti viena kitai jų gautų labdaringų dovanų ir nelyginti kiekvienos mažytės pašalpos šaltinių. Nors ir pripažindamas, kad labdarą privalo skirstyti tik vyskupai ir diakonai,

„Apaštalų" tekstas išties leido išmaldų davėjų vardus garsiai paskelbti tada, kai buvo įteikiamos dovanos. Našlės, kalbėjo tekstas, privalo nerungtyniauti viena su kita ar imti pūstis dėl dovanos, kurią gavo iš išsipusčiusio davėjo. Jos privalo ramiai ir dėkingai pasilikti gyventi vienuose namuose. Jos neprivalo bartis viena su kita ar lakstyti nuo vienų durų prie kitų su piktų gandų nuobiromis.

Gyvenimas, koks jis buvo III a. Bažnyčioje, itin aiškiai atsiskleidžia tiktai iš šių ilgų patarimų. Šie patarimai tikrai neįkvepia minties kalbėti apie triumfuojančios Bažnyčios gimdymo skausmus. Veikiau jie atskleidžia, kad Jos nariai geriau išmanė kai ką kita, o ne kaip paklusti jų autorių bei vadovų nuobodiems patarimams. Tų žmonių gyvenimas buvo sukimasis mažų pagundų, slapukiškos meilės, apkalbų tarp našlių, lažybų ir pastangų nupirkti ar paveikti vyskupo palankumą rate. Keli itin radikalių pažiūrų krikščionys vis dar sukurstydavo tuos savo tikėjimo „brolius", kurie lengvai pasiduodavo jų įtakai, tačiau aiškiai regimos kovos su šėtonu buvo tapusios retu dalyku, o dauguma gyveno visai kitu ritmu. Laukiama Pasaulio pabaiga nusikėlė į 500-uosius metus, o persekiojimas jau nebebuvo tai, kas keltų nuolatinį rūpestį. Šiose bažnyčiose nieko labai svarbaus nevyko, – nebūta jokių misijinių sumanymų, jokio rūpesčio, kaip paskatinti naujus atsivertimus. Užtat gana sunku buvo kontroliuoti jau egzistuojančius Bažnyčios narius: „Apaštalų" teksto nurodymu, į bažnyčią susirinkus žmonėms, diakonas privaląs nepaprastai atidžiai sekti kongregaciją, žiūrėdamas, kad čia niekas nesišnibždėtų ar nesnūduriuotų, nesijuoktų ar nesikalbėtų ženklais.[28]

II

NUODĖMĖ ir jos nesibaigiantis veikimas buvo susiję su kita problema: iškreiptais krikščionių įsitikinimais. Į pagonišką pasaulį krikščionybė įvedė erezijos sąvoką, kurios šis pasaulis iki tol nežinojo, o apie 250 m. jau buvo laimėtos vertingos kovos. Krikščionims „gnostikams" būdingos „bilingvistinės dviprasmybės" jau nebebuvo didžioji problema graikiškai ir lotyniškai kalbančiose bendruomenėse. Geresnėmis imtos laikyti knygos, parašytos krikščionims, kurie norėjo intelektualiai suprasti tikėjimą ir netroško ignoruoti jo istorinio pagrindo. Pasiekta pergalė vis dėlto vertė toliau tikslinant apibrėžti priešo prigimtį. II a. devintame dešimtmetyje Ireniejus pripažino, jog esama sričių, kuriose teologinių požiūrių svyravimas vis dar buvo galimas dalykas; ši tokia pat „teisėto požiūrių skirtingumo" nuostata vis dar akivaizdi yra ir darbuose Origeno, šio nepaprastai filosofiško krikščionio. Tačiau judama buvo ne Origeno kryptimi. Graikiškai kalbančiame pasaulyje erezijos imtos atpažinti tuose klausimuose, kurie anksčiau buvo svarstomi laisviau. Joks kitas klausimas nebuvo taip sunkiai suprantamas kaip klausimas apie santykį tarp Dievo Tėvo ir Jo Sūnaus. III a. septintame dešimtmetyje Paulius, Antiochijos vyskupas, apklaustas dėl pažiūrų, kurios prieš šimtmetį tikriausiai būtų laikomos

tinkamomis.[1] Iki IV a. kai kurių jo oponentų pažiūros atrodė trikdančiai neortodoksiškos. Nuodėmių atleidimo istorija buvo griūvančių barjerų istorija, o erezijos istorija buvo uždaromų kelių istorija.

Šis poslinkis vyko ne kaip intelektualinio intereso susiaurėjimas ir bendras nesugebėjimas susitvarkyti su naujais argumentais. Tiesą sakant, šis poslinkis vyko kita kryptimi. Šie klausimai buvo itin sudėtingi ir tik pamažu buvo susiaurinti. Tik po kelių kartų, atsiskleidė kitas minties subtilumo sluoksnis; Pauliaus Antiochiečio apklausa iškėlė klausimus, kurie neišnyko su jo ekskomunika. Kita vertus, tai nebuvo intelektualinio supratimo stoka Bažnyčioje, dėl ko apsišvietusius ir protingus krikščionis patraukė naujos, netikėtai iškilusios erezijos. Kaip tik tada, kai galėjo atrodyti, jog pagrindinės įsitikinimų kovos laimėtos, pasirodė nauja sistema – ne koks nors eretiškas aiškinimas, bet nauja apsimestinė Evangelija su apaštalu, apgalvotai sumodeliuotu pagal šv. Pauliaus pavyzdį. Atsiradusi III a. penktame dešimtmetyje ši sistema veikiai patraukė konvertitus graikiškai kalbančiuose rytinės imperijos dalies miestuose, taip pat Irane ir netgi Indijoje. Kitaip negu ankstesnis gnostikų ir eretikų mokymas, tai buvo misionieriškas tikėjimas visiems žmonėms, skelbiamas „visomis kalbomis" ir bematant susiorganizavęs į Bažnyčią. Šio tikėjimo sėkmė iškyla kaip kontrastas to meto ortodoksų bendruomenėms. Jo iškilimas ir tapimas patraukliu dalyku siejasi su mūsų svarstomomis pagrindinėmis krikščionių perfekcionizmo temomis: viziniu patyrimu, seksualiniu susilaikymu ir galiausiai kankinyste.

Šio tikėjimo skelbėjas Manis buvo siriškai kalbantis „Kristaus apaštalas", kurio horizontai aprėpė visą to meto žinomą pasaulį. Kiti tikėjimai buvo parapijiniai, o Manis skelbė savo Bažnyčią esant „vienodai Rytų ir Vakarų Bažnyčia". Šią Bažnyčią jis skleidė su ką tik nušvitimą patyrusios jaunystės užsidegimu.[2] Būdamas dvidešimt ketverių metų, jis patyrė savąjį misijinį pašaukimą ir leidosi iš savo gimtųjų namų į pietinę Mesopotamiją, idant savo Šviesos Evangeliją paskleistų po šiaurės vakarų Irano karalystes, kur jo tėvo giminaičiai turėjo pažinčių. Paskui Manis grįžo į Mesenę pietų Babilonijoje, tą „centrinę rinką", kaip vienas siriško himno tekstas ją pavadino, „dėl pirklių iš Rytų". Panašiai kaip šv. Tomas krikščionių pasakojime, taip Manis paskui prisijungė prie prekybininkų bei keliautojų ir leidosi rytų link su misija į Indiją. Grįždamas atgal, jis vėl pasuko į šiaurę per Iraną, o po to keliavo rytų kryptimi didžiuoju keliu per Khursaną, t. y. keliu, kuriuo anksčiau buvo keliavęs Aleksandras Didysis. Per dvejus metus – nuo 240 iki 242 m. – Manis apkeliavo didžiąją dalį atgimstančios Persijos imperijos, kas buvo visai už Romos imperijos provincijų ribų. Dar neturėdamas dvidešimt šešerių, jis bei keli jo sekėjai pademonstravo tokią misijinę energiją, kuri neprilygo niekam kitam ankstyviausioje Bažnyčioje. Be to, jis siuntė misionierius per Romos imperijos sieną, davęs jiems instrukcijas, kaip pasakojo jo mokiniai,[3] „būti išmintingiems ir iškalbingiems kiekvienoje vietoje" bei „pasiruošusiems gyventi neturte [...]". Jis išaiškino jiems, „kaip bendrauti su moterimis, [...] davė jiems ‚Gyvenimo turtus'

bei kitas savo knygas." Krikščioniškuose ir vėlyvesniuose manichėjų šaltiniuose įvairūs vardai yra minimi kaip vardai pirmųjų Vakarų misionierių, tačiau negalime visiškai užtikrintai pasakyti, kas pirmasis kirto Romos imperijos sieną.[4] Gana anksti šio tikėjimo skelbėjai pasiekė Palmyrą, Edesą, Aleksandriją ir Aukštutinį Egiptą, laimėjo atsivertėlius į jų tikėjimą ir sukėlė rūpestį krikščionių bažnyčioms. Akivaizdu, kad III a. paskutiniame dešimtmetyje Manio tikėjimo skelbėjai veikė Šiaurės Afrikoje. Kiek mums žinoma, pats Manis nesilankė vakarinėje imperijos dalyje, tačiau jį parėmė keli reikšmingi Irano visuomenės atstovai. Tai įvyko prieš 276 m., t. y. prieš jo apklausą ir mirtį, kas įvyko paliepimu Vahramo, naujojo Persijos karaliaus. Manio sekėjai išsaugojo savitą tradiciją jo „paskutinės kelionės", kurią aprašė, regis, vienas iš jo sekėjų, panašiai kaip krikščionių kankinių teismų aprašymai, kuriuos padarė tų kankinių „geriausi bičiuliai".[5]

Manio naujoji Evangelija ir jo misijiniai žygiai stebėtinai puikiai pasinaudojo ta III a. viduryje buvusia judėjimo laisve per Romos ir Persijos imperijų sienas, kuri buvo. Manio mirtis jo pasaulinei religijai suteikė papildomą kankinystės teologijos aspektą. Ši religija nemirė kartu su juo, – veikiau priešingai, jo mirtis padėjo šiai religijai išaugti. Kitaip negu kiti II a., didieji eretikai, Manis įkūrė Bažnyčią, kuri gyvavo tiek ilgai, kaip pati Romos imperija, o Rytuose ši Bažnyčia išsilaikė netgi dar ilgiau. Plėtodamasi ši religija įgijo savo „galvą", savo dvylika atstovų bei daugybę vyskupų ir vyresniųjų. Pats Manis savo naująją Evangeliją suvokė kaip universalią religiją, akivaizdžiai ją priešpriešindamas Budos, Jėzaus ir Zoroastro mokymams; šis toks platus horizontas, galimas daiktas, taip natūraliai galėjo atsiverti tik žmogui, gyvenusiam ties atvira siena tarp Romos ir Persijos imperijų.[6] Tuo metu, kai krikščionys mokė sirų ir lotynų kalbomis bei pradėjo vartoti koptų kalbą, Manis tvirtino apreiškęs tikėjimą „visoms kalboms". Jis pats rašė siriškai, o vieną iš savo knygų sukūrė ganėtinai sunkiu vidurio persų stiliumi; jis naudojosi žydų tekstais, parašytais aramėjų kalba, nors kartais ir klaidingai suprasdavo jų tikrąją prasmę. Pirmieji Manio misionieriai, vykę į Vakarus, mokėjo graikų, sirų ir koptų kalbas, o Mar Ammo, patikimasis Manio skelbėjas Rytuose, mokėjo partų kalbą ir jų raštą; rytų Irane, kaip pasakojama, vienas išminčius pasiteiravo Manio, koks yra seniausias raštas pasaulyje, „pats pirmiausias iš visų", o į šį klausimą Manis atsakęs, jog tai „indų, ‚sirų' ir graikų" raštas, akivaizdžiai išaukštindamas savo gimtąją „sirišką" aramėjų kalbą.[7] Ankstesnio amžiaus graikiškos erezijos niekada nesuko sau galvos dėl tokios siektinos kalbų skalės, tačiau būtent manichėjizmas mums primena apie buvusį daugiakalbio skelbimo mastą senovės Artimuosiuose Rytuose. Galiausiai Manio tikėjimas imtas skelbti bent vienuolika kalbų ir pasklido pasaulyje nuo Šiaurės Afrikos iki Kinijos; čia, kaip gyvas tikėjimas, jis išsilaikė pradedant Tang dinastija ir baigiant XX a. ketvirtu dešimtmečiu. Iš visų subkrikščioniškų religinių sistemų „manichėjizmas" pasirodė esąs atkakliausia bei plačiausiai persekiota religija.[8] Kaip ir jos įkūrėjas, ši religija patyrė persekiojimą Irane, o paskui buvo

įstatymu uždrausta pagoniškoje Romos imperijoje. Krikščionys imperatoriai įtvirtino mirties bausmę jos vadovams, kinų imperatoriai irgi neretai parodydavo jai netoleranciją. Devynis savo jaunystės metus šv. Augustinui teko būti šios sektos „klausytoju"; kai pirmą kartą jis apie tai papasakojo savo motinai, ši bandė užtrenkti jam namų duris.

Šios ypatingos misijos impulsas ir pobūdis kelia akivaizdžius klausimus tiems, kas susitelkę tik į ortodoksinę Bažnyčią. Per praėjusius penkiolika metų atsirado galimybė pažinti ankstyvąsias Manio keliones ir neįsivaizduojama jų detale iš surasto mažyčio papiruso kodekso su graikišku tekstu, kuris vadinasi „Apie jo kūno gimimą", bei iš meistriškai rekonstruotų pergamentų, priklausiusių sektai, veikusiai rytų Irane ir Centrinėje Azijoje, kur tie rankraščiai išliko fragmentais, suniokoti musulmonų užkariautojų. Šie tekstai atstojo koptiškus papirusus, kurių turiniai buvo ištyrinėti, tačiau kurių nebuvo suspėta publikuoti prieš jų dingimą Vokietijoje 1945 m.; dabar atrodo, kad šie tekstai dera ir su ta medžiaga, kuri neseniai aptikta graikų kalba.[9] Taigi kaip niekada anksčiau galime atidžiai sekti šią mažytę misionierių grupelę jos kelionėse po Artimuosius Rytus. Panašiai kaip pirmieji musulmonai, taip manichėjai išsaugojo savo religijos įkūrėjo ankstyvųjų sekėjų „pasakymus", kurių ištraukas dabar turime vienoje miniatiūrinėje knygelėje, perrašytoje graikišku raštu apie 400 m. po Kr. Kai kurios detalės čia galėjo būti pagražintos, tačiau laiko ir vietos kontekstas iki smulkmenų yra tikslus, o citatos iš paties Manio knygų – neįkainojamai vertingos. Toje knygelėje pateikiamas pasakojimas nėra beletristika, tai nėra ir kūrinys, gretintinas su apokrifiniais krikščioniškų Apaštalų „Darbais".

Mus dominančiais aspektais šios pasaulio religijos pažinimas gali būti savitai reikšmingas ir krikščionims. Dabar su neabejotinu tikrumu galime teigti, jog Manis užaugo vienoje žydiškoje krikščioniškoje „baptistų" bendruomenėje Mesopotamijoje; jo misija, kaip mums yra žinoma, pirmiau buvo nukreipta į Vakarus – labiau nei daugelis manė. Manio misijos sėkmė iškilo kaip galingas kontrastas tiems, kurie jo gyvenimo metais lankėsi pas krikščionis. Didieji tų „Bažnyčios taikos" metų misionieriai pamokslininkai, pasirodo, buvo manichėjai, o ne krikščionys. Šie misionieriai į savo tikėjimą patraukė taip pat ir krikščionis bei pelnė aukštosios visuomenės simpatiją. Remdamiesi naujais atradimais, galime išplėtoti šias mintis, tuo pačiu klausdami, kaip toks mokymas galėjo uždegti krikščionis to laikotarpio Bažnyčioje.

Kaip ir pagonių krikščionybė ši naujoji misionieriška Evangelija gimė iš vizinio patyrimo bei sąveikos su religine tradicija. Manis buvo iraniečių tėvų sūnus, gimė jis 216 m. balandį, pietinėje Mesopotamijoje, regione, kuris tuo metu buvo partų valdžioje. Jo motina garsėjo karališka partų kilme, o tėvas buvo atsikėlęs į Mesopotamijos pietus iš savo gimtinės Medijoje. Manio tėvas auklėjo savo sūnų griežtoje „baptistų" sektoje, kurioje pats tarnavo kaip garbingas narys. Šie baptistai laikėsi griežtų dietos ir prausimosi taisyklių bei praktikavo savęs atsižadėjimą tam tikrų žydiškų ir krikščionių įsitikinimų rėmuose. Jie

garbino Kristų ir Elchasają, šį „pokrikščionišką" pranašą, Hermo analogą, kurio knygos pasirodė Mesopotamijoje II a. pradžioje.[10] Kai Manis užaugo, jis ėmė tvirtinti, jog Elchasajo mokymą jo sekėjai klaidingai suprato; šis pradžios momentas ypač įdomus dėl to, kad iš Euzebijaus žinome, jog ir Origenas III a. penkto dešimtmečio viduryje parašė aštrų poleminį darbą prieš Elchasają bei šio mokymus. Šios kritikos formuluotes Origenas nukreipė prieš gyvus „elchasaitus", – ir tai įrodymas, jog ši sekta vis dar kėlė susidomėjimą vietose, buvusiose atokiau nuo sektos gimimo vietos Mesopotamijoje.

Idant pažengtų toliau savo tėvo baptistų grupės, Maniui reikėjo savito autoritetingo šaltinio. Panašiai kaip daugybė kultų ir erezijų pradininkų, jis tą šaltinį atrado ten, kur ir galėjome tikėtis, – klasikinėse vizijų serijose.[11] Manis pats jas ir aprašė, kas mums yra žinoma iš graikiškojo kodekso; nuo ankstyvos vaikystės, jis prisimindamas rašė, „buvau saugomas angelų galybės", kurie „mane maitino regėjimais bei ženklais, trumpais ir itin glaustais, kuriais jie man parodė tiek, kiek galėjau juos suprasti"; atrodo, ir šį kartą angeliškos vizijos buvo susijusios su jų regėtojo sugebėjimu. Manis pradėjo regėti vizijas labai anksti, dėl to jis tapo garsiausiu vaiku visoje turtingoje senovės vizijų, kurias regėjo vaikai, istorijoje. Nuo ketvirtų metų Manis jau suvokė, jog yra angelų globojamas; o būdamas dvylikos metų, patyrė pirmąjį apreiškimą apie savo Dangiškąjį Dvynį, – šį „nuostabiausią ir didžiausią mano paties asmens veidrodinį atvaizdą", kurį ilgainiui jis ėmė glaudžiai sieti su Šventąja Dvasia. Idėja, kad kiekviena žmogiška būtybė turi savo Dvynį, kuris ją prižiūri ir saugo kaip aukštesnysis angeliškas aš, jau buvo įprasta ir eretiškoms krikščionybės kryptims, Maniui žinomoms jų siriška forma. Šios vizijos kartais baugindavo, ateidavo „nelyg nušvitimas", – be viso kito, jos, perspėjo jį ir apie ateityje laukiančius teismus. Manis toliau nepaliovė regėti vizijas bei girdėti balsus, nors kurį laiką apie tai nieko nekalbėjo. Paskui, kai jam sukako dvidešimt ketveri metai, „švenčiausiasis Viešpats" jam atsiuntė jo Dvynį antru, didingiausiu pavidalu. Pastarasis Maniui suteikęs pažinimą, „kas aš esu ir kas yra mano kūnas, ir kaip įvyko mano atėjimas į šį pasaulį, [...] kas yra mano Tėvas aukštybėse bei kokį įsakymą ir pavedimą Jis man davęs, prieš man įgaunant šį materialų pavidalą ir prieš leidžiantis klaidžioti su šiuo pasibjaurėtinu kūnu [...] ir kas yra mano neperskiriamas Dvynys [...], taip pat jis man parodė beribes aukštumas ir neišmatuojamas gelmes [...]".

Šioji vizija, Manis ėmė tikėti, buvo „Dievo malonės dovana"; „kai Jis aplankė mane", vėliau Manis rašė apie šią viziją, „Jis pasigailėjo manęs ir tapo kupinas užuojautos [...]". Manis tai suvokė kaip atpirkimo veiksmą, o slėpiniai, kuriuos išgirdo vizijos metu, tapo jo „turtais" ir „brangenybėmis", skirtais visam pasauliui, – vieną iš savo knygų jis taip ir pavadino – „Gyvenimo turtai". Toks žinojimas negalėjo būti nuslėptas nuo vyresniųjų ir geresniųjų narių iš baptistų sektos. Manis pradėjo ginčytis su jais ir kaltinti juos neteisingai suprantant praktiką. Jie kreipėsi į jo tėvą ir kai šis jiems liepė patiems išklausinėti Manį, jie nusiuntė jo atvesti ir susirinko aplink jį. „Nuo vaikystės, – jie kalbėjo, – tu gerai

sutarei su mumis [...]. Tu buvai tarytum romi jauna mergaitė tarp mūsų. Tačiau dabar – kas gi tau atsitiko arba ką gi tu išvydai?" Po patirtų epifanijų Manis nebegalėjo eiti savo senu keliu; po disputo su vienu iš sektos vadovų jis išvydo „visą pasaulį, virtusį tarsi jūra, prisipildžiusį pačių tamsiausių vandenų; aš išvydau tūkstančius ir dešimtis tūkstančių, puolančių į tuos vandenis."[12] Manis, regėjosi, ėjo keliu, nutiestu virš vandenų, tačiau jo oponentas Sita nukrito ir išnyko po vandeniu: „Aš tegalėjau matyti tik plonytę sruogelę jo plaukų ir tapau didžiai susikrimtęs. Tačiau tasai Vienas, kuris jį nubloškė, man pasakė: ‚Kodėl tu sielvartauji dėl Sitos? Juk jis nėra vienas iš tau patikusių Išrinktųjų.'"

Manio karjera, kaip mums dabar žinoma, yra paskiausias didžiulis užmojis visoje su dangiška epifanija susijusioje istorijoje prieš Konstantino laikus. Manio Dvynys pažadėjo būti jo „Pagalbininku ir Globėju"; „jei kada nors būsi nusiminęs ir šauksies manęs, rasi mane stovintį šalia tavęs." Manis pažino baimę ir siaubą, bet taip pat ir šio ryšio betarpiškumą; jo sekėjai palankiai žiūrėjo į jo vizijas, gretindami jas su apokaliptinėmis vizijomis, priskiriamomis žydų istorijos figūroms; paties Manio regėta vizija apie savo asmeninį oponentą, nugrimzdusį po vandeniu ir jau nebesantį vienu iš jo sekėjų, priklausė šiai pasibjaurėtinai tradicijai.[13] Vizijinis patyrimas lydėjo Manį visu jo misijos metu. Kartą jis išvydo vieną iš savo sekėjų iraniečių, regimą šlovėje po mirties; kitą kartą jis regėjo viziją apie save patį, jau esantį be šio sekėjo, kuris padėjo išgydyti ir atversti į tikėjimą vieną iškilią ponią Sirijoje.[14] Per visą misijos laiką vizijos apie Dangiškąjį Dvynį inspiravo Manio keliones bei jo skelbėjų išsiuntimą. Šį patyrimo branduolį vėliau išplėtojo Manio sekėjų žodinė tradicija, o kartais šį branduolį galime matyti panaudotą kai kurioms mintims manichėjų Evangelijos mokymui paremti. Du ypatingi beletristiniai pasakojimai buvo skirti atmesti dalykams, kurių manichėjai ypač nemėgo, t. y. medžioklės ir sodininkystės.

Kai pirmą kartą grįžo į pietų Mesopotamiją, Manis, kaip pasakojama, naujos rūšies apreiškimu atvertė į tikėjimą karaliaus Šapuro brolį. Šis princas buvo išdidus sodo savininkas, kuris nekentė naujosios sektos, tikriausiai dėl to, kad jos mokymas nepritariamai žiūrėjo į žemės dirbimą bei augalų ir medžių genėjimą.[15] Vieną dieną Manis įsiveržė į princo sodą, po ko princas jo vykusiai paklausė: „Šiame Rojuje tu skelbi savo tikėjimą, tad pasakyk man, ar būsiąs gražesnis sodas už manąjį?" Tada princas buvo paimtas į dangiškąją kelionę po Rojaus sodus ir, kaip pasakojama, dalykų, kuriuos pamatė, buvo atverstas į tikėjimą. Šis pasakojimas, regis, radosi iš gerai žinomo manichėjų nepritarimo sodininkystei. Be to, kaip yra pasakojama, Manis įsiveržė pas kitą princą ir sukliudė jo medžioklę.[16] Sekta, beje, bjaurėjosi ir šia kruvina pramoga, – Manio ištarti perspėjimai, kaip pasakojama, atvertė į tikėjimą princą, kai šis tankumyne tykojo neprasto laimikio. Kiekvienu atveju pasakojimas išsirutuliojo iš pačios sektos mokymo. Pakanka žinoti, kokia buvo nuotaika medžioklės lauke ar tarp itin gražių sodų savininkų, kad turėtume pagrindą atmesti šiuos pasakojimus apie atsivertimą nekviesto įsiveržėlio dėka.

Vėliau kritikai suabejojo Manio asmeninių vizijų tiesa, tad kai kuriuos iš pasakojimų, kurie pasakojami neseniai surastame graikiškame kodekse, geriausia yra traktuoti kaip Manio mokinių siekį apginti savo mokytojo vizijinius kredencialus. Manio regėtas vizijas mokiniai susiejo su nuo seno gyvuojančia tradicija, – Adomo ir kitų gautais apreiškimais, kurių knygos cirkuliavo klastotėmis, pranokę jų žydų kūrėjų laiko ir vietos ribas.[17] Pats Manis savo vizijas tapatino su šv. Pauliaus modeliu. Manio Dvynys, jis buvo įsitikinęs, „atpirko" jį nuo sterilaus baptistų formalizmo. Nors paskutinis Manio ir baptistų konfliktas įvyko dėl prausimosi ritualų ir tinkamo elgesio su duona, šį konfliktą, greta kitko, lėmė kai kurios mintys iš Manio skaitytų Pauliaus raštų, t. y. žmogaus, kurį baptistai smerkė kaip ramybę drumsčiantį heleną. Iš pradžių Manio vizijos baptistus glumino: kas jis – naujasis pranašas, panašus į Elchasają? Paskui tai, kad Manis atsisakė laikytis jų ritualų, juos įsiutino. Užuot laikęsis šių ritualų, Manis atsigręžė į platesnius partų Mesopotamijos horizontus. Šio krašto prekybininkų ir keliautojų dėka jam atsivėrė dvejopa perspektyva: vakarų perspektyva Sirijos ir Egipto link bei rytų perspektyva, siekusi net pačią Indiją. Gimtąja sirų kalba jaunuoliui buvo prieinami visų rūšių vadinamųjų Evangelijų tekstai, taip pat žydų veikalai, tokie kaip „Titanų knyga", krikščioniškos Markiono spekuliacijos bei Valentino ir Bardaisano kosmologijos.[18] Pamėgdžiodamas paties Pauliaus frazę, jis pasivadino „Maniu, apaštalu Jėzaus Kristaus valia", ir leidosi į savo ilgąsias keliones.

Šv. Dvasiai tylint to meto bažnyčiose, Manio tikėjimo skelbėjai išgarsėjo savo krašte, rodydami kelią prie naujai apreikštos tiesos. Čia ne vieta imti vertinti jų kosmologijos įtaką ir pobūdį arba griežtas jų elgesio normas; manichėjai buvo mokomi gerbti šviesos ir gėrio daleles, įkalintas blogojoje materijoje, taip pat medžius, žemę ir visą gyvą kūriniją. Jų bjaurėjimasis medžiokle ir sodininkyste buvo dalis platesnio draudimo valgyti mėsą ir dirbti žemę, – tikri manichėjai buvo patys skrupulingiausi senovės vegetarai. Būta pasakojimų, kaip kartą daržovių augalai ėmė raudoti Maniui, kai atėjo metas juos nupjauti, ir kaip palmių medžiai prabilo, kai atėjo metas juos genėti; vėliau, po kelių šimtmečių Centrinės Azijos dykumose manichėjai puoselės melionų kultūrą, šias daržoves be minkštimo, su didele vertingųjų savybių ir šviesos koncentracija.[19] Palyginimui su to meto krikščioniškų bažnyčių aplinka mums tereikia tik akcentuoti du momentus: pagarsėjusį manichėjų gėrio ir blogio dualizmą bei jų bendruomenės struktūrą.[20] Žmogų ir visatą Manis apibūdino kaip sceną nuolatinės kovos tarp blogosios tamsos karalystės bei šviesos ir gėrio dalelių, įkalintų toje karalystėje. Ši kova buvo pasaulio Kūrimo faktas ir, tikėta, jog ji kasdien vykstanti visų manichėjų klausytojų širdyse. Kadaise per dangaus aukštybes Dievas pasiuntė savąjį „kvietimą" savo dieviškajam pasiuntiniui, uždarytam blogio ir tamsos karalystėje; taip dabar Manis paskelbė naująjį „kvietimą" savo klausytojams šioje žemiškoje blogio karalystėje ir šiam „kvietimui" jie taip pat privalėjo nubusti. Pripažinęs naująją „Šviesos Evangeliją", manichėjų klausytojas galėjo prisidėti prie išlaisvinimo gėrio dalelių, kurios buvo įka-

lintos jame pačiame. Jis galėjo viltis pereiti į aukštesnę egzistenciją savo kitame gyvenime; o nuodėmė ir nedorumas buvo neišvengiami jo būties faktai, jis galėjo juos įsisąmoninti, tačiau negalėjo jų ištaisyti. Manichėjų sektos atvirai pripažino elgesio „dvigubą standartą". Keli jų Išrinktųjų grupės nariai, ir vyrai, ir moterys, gyveno kraštutinio asketizmo ir maksimalizmo gyvenimą, remiamą jų mažesniųjų klausytojų teikiamos pagalbos ir išmaldų; maistas bei išmaldos tikriausiai niekada ir nebuvo duodami netikintiesiems, nes šie tik įkalintų šviesos ir gėrio daleles toje materijoje, kurią suvartotų. Tuo būdu net labiau nei ankstyvųjų krikščionių, manichėjų labdarystė buvo nukreipta į savo pačių grupę.[21] Manichėjų klausytojai buvo vadinami „bendrakeleiviais", tai nebuvo iki galo pasišventę kovotojai. Paprasčiausiai sutikdami su Evangelija, jie užsitikrindavo savo pačių progresą ir galutinį išgelbėjimą, tuo pačiu gyvendami su savo nuodėmėmis, savo sugulovėmis ir moralinėmis silpnybėmis bei laikydami svarbia kovą, kurios jie kol kas negalėjo laimėti. Kai manichėjai numirdavo, tikėta, jog Išrinktųjų sielos keliaudavo tiesiai į šviesos karalystę, o tų, kurie sektoje tebuvo tik klausytojai, dar laukė keletas persikūnijimų prieš laimingą pabaigą. Tuo tarpu nepatikėjusiųjų, t. y. tų, kurie neišgirdo naujojo kvietimo, laukė likimas pragare, stojus pasaulio pabaigai; po šio Ateities Momento, tikėta, Jėzus ateis antrą kartą, paskui visas pasaulis suirs bei kils didžiulis gaisras, liepsnosiantis 1468 metų.

Kaip ir daugybė tėvų, naujų dalykų steigėjų visoje mąstymo istorijoje, jaunasis Manis sujungė idėjas, kurios, paimtos atskirai, nebuvo naujos. Didžioji dalis šių idėjų buvo paimtos iš eretiškų krikščionių teoretikų, kurie buvo gerai žinomi siriškai kalbančioje rytinėje imperijos dalyje III a. pradžioje. Manis atvirai skelbėsi esąs „Kristaus apaštalas", nors ir laikėsi eretiško požiūrio, jog Jėzus, Dievo Sūnus, negalėjęs būti Marijos sūnus arba kentėti savo kūnu ant kryžiaus.[22] Patekę į Manio rankas, jo krikščionių pirmtakų idėjos virto galingu ir nuosekliu mitu. Šiomis idėjomis manichėjai aiškino tai, ką reiškia nedarna jų klausytojų sielose, išdėstydavo savo supratimą apie gėrio gijas, apsuptas nuodėmės ir nedorumo, ką jie galėjo pripažinti, tačiau ko negalėjo kontroliuoti. Šios idėjos žadėjo išganymą, tuo pačiu kurstydamos didžiulę baimę bausmės, kuri laukė visų netikinčiųjų jų būsimoje egzistencijoje. Šios idėjos, be to, leido suprasti visatos kilmę; o manichėjų siekis gerąją šviesą atskirti nuo blogosios materijos tapo svarbiausiu dalyku skelbiant jų tikėjimą ir galėjo būti kasdien regimas dangaus kūnų pilnėjime bei jų dilime, kas bylojo apie išgrynintų šviesos dalelių iš žemės pritraukimą ir perdavimą.[23]

Savo misijai manichėjai naudojo įspūdingas priemones: knygas, paveikslus ir atmintin įstringančią vaizdiniją, buvusią jų giedotuose himnuose ir psalmėse. Manichėjai himnų kūrėjai pasitelkė virtines metaforų, kurių vaizdiniai išreiškė daugiau nei galėjo būti atskleista tiesioginėmis formuluotėmis.[24] Manichėjų mokytojai galėjo nurodyti į savo pačių šventuosius tekstus: Manio laiškus, jo paties septynias knygas, pradedant „Gyvąja Evangelija" ir baigiant „Titanų knygos" versija, bei manichėjų fiktyvius apaštalų „Darbus", kurie buvo

ne kas kita, kaip perdirbinys krikščioniškų versijų, šias krikščionių klastotes atgręžęs prieš jų pačių bažnyčias. O svarbiausia, manichėjų pakartotinės psalmės ir knygos turėjo tikrą meno kūrinių galią. Krikščionys vis dar skaitydavo savo Šventraščio tekstus iš mažyčių knygelių arba „kodeksų", perrašytų be jokio ypatingo stiliaus ar skonio, o manichėjai remdavosi įspūdingais tomais, kurių išorė bylojo apie autoritetingumą. Centrinėje Azijoje, jos nuošalioje oazėje, per kurią ėjo Šilko kelias į Kiniją, iki mūsų išliko fragmentai didžiulio manichėjų kodekso, dvigubo folianto dydžio, kuris padarytas iš plonai išdirbtos baltos odos ir gražiai išpuoštas menine rašysena. Kaip tik tokie buvo Manio „puošniai įrišti pergamento tomai", kokius juos kad skaitė Augustinas. Jei krikščionys ortodoksai neturėjo ikonų ir rėmė vidutinės vertės meno objektus, tai manichėjų tikėjimo skelbėjai galėjo remtis savo pačių šedevrais. Nuo pat pradžios didžiosios manichėjų knygos buvo puošiamos kaligrafų ir dailininkų darbais; pats Manis nupiešė iliustraciją tekstui su savo sudėtingais mokymais, o XI a. jo „originalių" piešinių kopijas vis dar buvo galima pamatyti Ghazni mieste, šiek tiek į pietus nuo indų Kušo kalnų. Tarp tų piešinių buvo pasaulio diagrama bei Paskutiniojo teismo eskizai.[25]

Kaip tam tikra aiškinimo sistema, Manio Evangelija galėjo patraukti tiek intelektualus, tiek paprastesnius žmones, – apie 300 m. Aukštutiniame Egipte mes jau sutinkame filosofą platoniką Aleksandrą, kuris vienoje savo knygoje reiškia protestą prieš manichėjus, kam šie į savo tikėjimą atvertė kelis „bendraminčius filosofus" iš jo pažįstamų rato. Aleksandras pažinojo manichėjų tikėjimo skelbėjus, kurie buvo „gan kultūringi žmonės" ir „nebuvo visiški graikų mitų bei poezijos neišmanėliai"; šie žmonės gretino graikų legendą apie Titanus su savo pačių pasakojimu ir pritaikė alegoriją graikų mitams išaiškinti.[26] Tuo pat metu manichėjų tikėjimas sužavėjo mažesnius žmones: keliautojus ir pirklius, kuriems manichėjų etikos normos ir kilmės vietos buvo tokios patogios; smulkius menininkus miestuose; „spekuliatyvius mąstytojus", kuriems vėliau Augustinas nepagailėjo piktų žodžių. Šie miestelėnai mokėjo gyventi su religiniais apribojimais, lietusiais žemės dirbimą, gyvulių skerdimą ir medžių kirtimą. Naujoji Evangelija patraukė netgi seną prityrusį kareivį iš romėnų kariuomenės, kuris III a. aštuntame dešimtmetyje grįžo į Palestiną, parsinešdamas tikėjimo išpažinimo formulę, išmoktą Rytuose.[27] Kur kas daugiau žinių turime (iš liudijimų lotyniškuose Vakaruose) apie manichėjų klausytojų mastą IV a. pabaigoje. Tarp tų klausytojų būta ir moterų, simpatizavusių vargingesnių miestiečių, dar saujelė jaunuolių ir vaikų. Manichėjams simpatizuojantieji kartais savo vaikus atiduodavo Išrinktiesiems, kad šie suteiktų jiems išsilavinimą; ilgai buvo prisimenama, kaip pats Manis pareikalavo dukters iš vienos kilmingos šeimos, gavo ją ir stebuklingai išgydė.[28]

Mums lieka tik stebėtis, kaip šiam keistam „mitui" apskritai pavyko patraukti žmones tokioje itin aukštoje visuomenėje. Manichėjų buvo vyriškame senatorių luome Romoje, ir vis dėlto ši jų istorija nėra vienas iš „liaudiško" prietaringumo ar žemesniųjų klasių lengvatikystės pavyzdžių. Krikščionių

Apaštalų apokrifiniuose „Darbuose" veiksmas neretai vyksta aukštojoje visuomenėje, kas buvo pačių autorių prasimanymas. Neseniai surastuose pasakojimuose apie Manį ir jo misiją veiksmas dažnai vyksta panašioje aplinkoje, tačiau šie pasakojimai iš tiesų atitinka žinomus įvykius jo gyvenime. Manis išties padarė įspūdį karaliams ir princams vakarų Irane. Panašiai kaip krikščionių apologetai, jis rašė kreipdamasis į tų laikų valdžiusį monarchą, Persijos karalių Šapurą. Tačiau kitaip negu apologetai, kaip tokio kreipimosi išdava Maniui buvo suteikta audiencija bei karališkos šeimos palaikymas.[29] Kilmingos šeimos jį rėmė ir tada, kai jis patraukė rytų link į Oksusą, o jo didysis mokinys Mar Ammo nepaliovė toliau stiprinti šių ryšių.[30] Manio paskutinis suėmimą sukurstė viena iš tokių sėkmingų pažinčių. Kita vertus, manichėjų ankstyvosios misijos į vakarus mastas neretai likdavo nepastebėtas. Tik tada, kai XX a. ketvirtame dešimtmetyje pirmą kartą buvo ištirti koptiški papirusai, jie atskleidė pasakojimą apie tai, jog vienas iš Manio mokinių atvertė į tikėjimą Palmyros arba „Tadmoro karalienę", beveik neabejotinai tai buvo garsioji Zenobija, efektingai valdžiusi III a. septintame dešimtmetyje. Sutrikę pašaliniai šią moterį vadino įvairiai, – kaip simpatizuojančią krikščionims arba žydams. Tačiau ar ši manichėjiška istorija buvo teisinga? Iš iraniečių fragmentiškų tekstų sužinome apie vienos kilmingos ponios, gyvenusios Sirijoje, išgydymą – toji ponia išvydo Manį (tikriausiai) vizijoje ir įsivaizdavo, kad jis ją išgydė, uždėjęs ant jos savo rankas. Šis išgydymas vedė į kitus atsivertimus bei išgydymą tos ponios sesers, karalienės ir „ciesoriaus žmonos", galimas daiktas, pačios Zenobijos; taigi, atrodo, kad iraniečių tekstų fragmentai šiuo požiūriu neprieštarauja koptiškiems papirusams, kurie žuvo, taip ir nespėjus jų visų publikuoti.[31] Manis ne tik rašė ir skelbė savąjį tikėjimą. Kaip ir kiekvienas tikras Apaštalas, jis gydė ir darė stebuklus. Netrukus po Manio mirties jo skelbėjai atvertė į tikėjimą galingą dykumos šeichą, kurio arabiška karalystė telkėsi Hiroje. Išgydymai ir stebuklai išliko reikšmingi, sektai darant poveikį aplinkai.[32] Kaip tik savo gydytojo ir egzorcisto gebėjimais Manis padarė įspūdį Persijos teismo nariams.

Paskui panašiai kaip krikščionys manichėjai ėmė traukti „visokio amžiaus, luomų ir lyties" konvertitus. Šie manichėjai irgi darė stebuklus; jie turėjo savo Evangelijas, Bažnyčios vaizdiniją bei nenumalšinamą misijos jausmą. Neišvengiamai jie pasinaudojo krikščionišku pagrindu, o vienu požiūriu, galime sakyti, kad jų atsiradimas netgi buvo naudingas. Jie atgaivinto išganymo jausmą bei įnešė naują, sumodernintą apreiškimą į Bažnyčią, kuriai buvo iškilęs pavojus pasidaryti pernelyg „minkštai". Manichėjai siekė paaiškinti visatą ir žmogaus prigimtį, blogį Kūrimo veiksme ir ištisą istorijos eigą. Jie buvo įpėdiniai senovės pranašų ir regėtojų, pradedant Adomu ir baigiant Elchasaju, tačiau visą jų didžiulį palikimą laikė nesvarbiu. Manichėjai atmetė keistas įmantrybes, pasakojusias apie žydų patriarchus, bei tamsesnius epizodus iš Senojo Testamento, kuriuos krikščionys, beje, ėmė traktuoti kaip alegorijas arba laikyti atstumiančiais. Manichėjų Išrinktųjų grupė savo seksualinius įpročius bei dietą įtvirtino kaip kraštutinį perfekcionizmo standartą – tai tapo veiksmo

lauku krikščionims maksimalistams; o kiti jų sektos nariai tarnavo tik kaip „bendrakeleiviai". Kai bažnyčios atrado draugiškus santykius su pasauliu, dingo bet koks noras kreiptis į sektą su tokiu dvigubu standartu. Tie, kurie troško varžytis, šioje sektoje galėjo tai daryti, tuo tarpu kiti galėjo suprasti kaip ir kodėl jie negalį liautis nusidėti.

Tad visai nekeista, jog vieną aštrią repliką, išsakytą manichėjų atžvilgiu, randame papiruso laiške, parašytame krikščionio, gyvenusio Egipte, III a. devintame dešimtmetyje arba kiek anksčiau. Šis tekstas tikriausiai yra vyskupo kūrinys, galbūt tai „enciklikos laiškas" minėta tema, sukurtas paties Aleksandrijos vyskupo.[33] Laiško autorius gerai nusimanė apie savo priešą ir žinojo, kaip jį iškoneveikti. Mus pasiekusioje trumpoje ištraukoje jis užsipuola manichėjus už tai, kad šie atmetė santuoką, kritikuoja jų tariamą „saulės ir dangaus aukštybių" garbinimą, jų „duonos apologiją" prieš ją suvalgant ir paskui bendrą „beprotybę" (*mania*), kuri taip pritinkanti Manio sekėjams, tikriems „bepročiams". Laiško autorius prisipažįsta, kad į jo rankas buvo patekęs vienas manichėjų tekstas, autorius pakartoja abejotiną šmeižtą, esą sektos nariai gerdavo menstruacijų kraują iš sektai priklausiusių moteriškių tam, kad užsitikrintų nemirtingumą. Nė vienas šio pykčio protrūkio skaitytojas negalėjo neišgirsti perspėjimo apie grėsmę, kurią, kaip buvo jaučiama, kėlė manichėjai. Kiekvienas patyrė, kad naujoji Evangelija buvo blogiau nei būti be Evangelijos; panašiai kaip paskutiniai pagonių imperatoriai krikščionys krikščioniškojoje imperijoje buvo linkę reikalauti, kad dėl savo įsitikinimų manichėjai būtų pasmerkti mirti.

III

Leisdamiesi į keliones ir steigdami savąją Bažnyčią arba savąjį „kūną" 250–300 m. manichėjai krikščionims sukėlė dar vieną problemą, kurią šie turėjo suvaldyti ir kuriai turėjo pasipriešinti tarp saviškių. Tačiau naujų eretikų ir naujos Evangelijos pasirodymas tebuvo nedidelis epizodas šio periodo miesto gyvenime. Nuo III a. šešto dešimtmečio iki aštunto dešimtmečio pradžios imperijos miestus vargino dar ir barbarai užpuolikai, maro epidemija bei garsioji infliacija. Išlikusiuose istoriniuose liudijimuose taip pat galima apčiuopti akivaizdų pokytį.[1] Nuo III a. septinto dešimtmečio puikiųjų graikiškų ir lotyniškų įrašų skaičius smarkiai sumažėja ir tie įrašai mažai ką sako, jei apskritai ką nors sako, apie jų subjektų kilmę, šeimas ir vietines pareigas. Jokia tęstinė rašytinė istorija iš šio periodo neišliko; didžia dalimi ir su visomis detalėmis ilgiausi iš šio periodo mus pasiekę tekstai yra tekstai, parašyti krikščionių norint apsiginti. Po 268 m. beveik kiekvienas graikiškas miestas liovėsi leisti vietines monetas su užrašais ant jų. Pats šisai lūžis leidžia kalbėti apie krizę: miestui vadovavę jo gyventojai jau nebelaikė dar viena pilietine pareiga išleisti naujas vietines monetas. Pačiu savo negausumu archeologijos duomenys tik patvirtina šiuos ženklus, kurie kalba apie tarp miestų aukštesniųjų luomų tvyrojusią įtampą. III a.

septintame ir aštuntame dešimtmetyje miestuose iškilę nauji vieši pastatai jau nebegali būti identifikuojami pagal įrašus juose, o radinių, kurie bylotų apie naujus to meto privačius statinius, archeologai neturi. Daugumos miestų planus ėmė dalyti mažesnės, vidinės gynybinių sienų juostos, – taip buvo Gaule ar Likijoje ir netgi pačių Atėnų centre. Kitur pastatai, pastatyti dėl miesto gyvenimo patogumų, tapo įtvirtinimų linijos dalimi, kaip kad didžiulis amfiteatras Ture ar „Faustinos maudyklės" Milete.

Per šiuos tamsius ir neramius metus „barbariški" įsiveržėliai sudrumstė gyvenimą daugybėje garsiausių imperijos vietų: Antiochijoje (apie 253 m.), Efeze (262/3 m.), Milete (apie 263 m.), Cezarėjoje Kapadokijos krašte (260 m.), Atėnuose (267/8 m.), Aleksandrijoje (270/1 m.). Maždaug apie 272 m. romėnų kariuomenė nusiaubė Palmyros miestą Sirijoje. Reikia pastebėti tai, jog šį sąrašą sudaro miestai, kuriuose buvo skaičiuojama didžiausia populiacija visoje imperijoje, t. y. vietos, kuriose II a. viduryje gyveno 200 000 ar daugiau gyventojų. „Efeziečių Diana" kartu su jos šventykla buvo paversta griuvėsiais. Herulų gentys beveik išplėšė Atėnus, o gotai surengė rimtą puolimą prieš Miletą. III a. aštunto dešimtmečio pradžioje kilęs pilietinis karas, kuris netgi buvo gana įnirtingas, vertinant pagal Aleksandrijos standartus, tame puikiame mieste sukėlė tikrą sumaištį; tikriausiai šį karą reikėtų laikyti priežastimi, dėl to buvo sugriautas Aleksandro Didžiojo kapas. O kas gi buvo rytinė imperijos dalis be jos Aleksandro? Nelikus Aleksandro dėl persų spaudimo Sirijos ir Mesopotamijos miestams vieni po kitų kilo vietos karaliukai bei radosi savarankiškos kunigaikštystės. Šiaurės Afrikoje barbarų gentys, o Mažojoje Azijoje kalnų plėšikai prie bendros netvarkos pridėjo savo įprastą dalį. Į IV a. miestai įžengė apsistatę savo skiriamaisiais vėlyvosios Antikos ženklais: masyviomis, aukštai iškilusiomis sienomis. Kai kuriose vietovėse šių sienų statyba turėjo būti finansuojama iš lėšų, kurios kitais kartais būdavo skiriamos žaidynėms ir pramogoms.[2]

Iš didesnių centrų tiktai Roma ir Kartagina išgyveno, nepatyrusios jokio puolimo. Bet net ir tokiu atveju šie miestai neliko nenukentėję. III a. šešto dešimtmečio pradžioje juos abu ištiko maro epidemija, tuo pačiu užkrėsdama miestus, buvusius toliau į rytus; 262 m. maras prasiveržė ir Aleksandrijoje, tuo metu, kai šis miestas buvo laikinai apgultas. Šios miesto gyvenimo negandos sumišo su problemomis, kylančiomis dėl imperatoriaus šeimos bei to būdo, kuriuo buvo valdoma imperija. Nuo III a. šešto ir devinto dešimtmečio romėnų imperijos pinigų sistemai pakenkė išgyventa efektinga infliacijos fazė. Imperatoriai keitė vienas kitą stebinančiu greičiu, kol galiausiai 284 m. Dioklecianas atkūrė stabilią valdžią ir 293 m. ją paskirstė, įkurdamas keturių kolegiją, t. y. „Tetrarchiją". Atkūrus tvarką kilo su tuo susijusių sunkumų. Buvo reorganizuoti potvarkiai, naujokų ėmimas ir romėnų kariuomenės skaičius bei įdiegta nauja apmokestinimo sistema. Per vienus Konstantino valdymo metus, 325 m., žmonės mokėjo didesnius mokesčius tam, kad išlaikytų daugiau žmonių imperatoriaus tarnyboje, nors šio mokesčių išaugimo mastas bei datavimas iki šiol tebėra neaiškūs.[3] Taip pat buvo padidintas provincijų ir valdytojų

skaičius; valdant Dioklecianui, valdytojams buvo paskirti padėjėjai, t. y. jų „vikarai", o provincijos sugrupuotos į didesnius regionus arba „diecezijas". Šios struktūros vėliau laikysis krikščionys, organizuodami savo gyvenimą, taip šiems pagoniškiems žodžiams suteikdami netikėtą istoriją.

Pagaliau ir menas patvirtina mūsų įžvalgą apie prasidėjusį naują istorinį periodą.[4] Skulptūra visais laikais buvo amatas, kurį vienas meistras menininkas perduodavo savo mokiniams, – tai nebuvo dalykas, saugomas rašytiniuose tekstuose. III a. pabaigoje daugybė skulptūrų netenka tos senos neoklasikinės elegancijos, kuri būtų sužavėjusi Canovą. Skulptūra tampa sunki ir negrakšti, panašiai kaip tankiai sugrūstos raidės to meto įrašuose. Portretiniai biustai įgauna keistas proporcijas ir kartais vaizduoja žmones su išplėstomis akimis, spoksančius į tolį ir aukštyn. Šie stiliai buvo ne tik mene tarp 240 ir 300 metų, o labiau stulbinantys jie atrodo galbūt dėl to, kad ankstyvesnių laikų kolosalios skulptūros paprasčiausiai neišliko. Net jei šio stiliaus skulptūros ir neišreiškia tam tikros bendros tų laikų „nuotaikos", vis dėlto jos yra glaudžiai susijusios su savąja istorine aplinka. Šis ryšys vis dar kelia ginčytinų klausimų: ar tų skulptūrų stilius yra ženklas, bylojantis apie kompetencijos praradimą, nes daugelyje susiformavusių mokyklų reiklusis klasikos menas jau nebebuvo perduodamas vieno praktikuojančio meistro kitam? O gal tas stilius sutapo su mecenatų skonio pasikeitimu, kuriems patiko būti vaizduojamiems dar ir su šiuo vidinės įtampos išryškinimu, perteikiančiu drąsesnio ryžto ir sukilninto dvasios gyvenimo įvaizdį? Ir vienu, ir kitu požiūriu šie portretai yra tam tikras to meto istorinės permainos atspindys.

Didieji tų metų įvykiai paveikė žmonių dvasinę būklę ir, anot vieno požiūrio, tų metų įvykiai pakeitė žmonių lojalumus savo dievams per vienos dramatiškos kartos gyvenimą. Čia mes galime prisiminti paaiškinimą, kurį pateikė Grigaliaus panegirikos autorius, aptardamas savojo herojaus sėkmes „centrinio Ponto žemėse", patirtas kaip tik šiuo laikotarpiu. Rašydamas IV a. devintame dešimtmetyje, panegirikos autorius paminėjo pragaištingą maro epidemiją kaip pagrindinę priežastį, dėl ko tokia daugybė pagonių paliko savo dievus ir tapo krikščionimis. Tačiau Kiprijono pamokslo „Apie mirtingumą" skaitytojai, atkreipę dėmesį į šiame pamoksle pabrėžiamą mintį apie Dievo palaimą, kuri siuntė ankstyvą mirtį kaip išgelbėjimą nuo ligos, gali su nuostaba klausti, ar krikščionybės rinkimasis visada reiškė tokį patrauklų dalyką. Deja, šiuolaikiniai istorikai didžia dalimi liko patenkinti minėto pobūdžio aiškinimu. Krikščionys, kaip yra manoma, šias negandas pasitiko su „socialinio saugumo garantais" bei pasiūlydami „žmogiškos šilumos bendruomenę". Miestuose, kaip yra aiškinama, jie buvo gerokai pažengę į priekį atžvilgiu tų „pasibaisėtinų ekonominių ir socialinių sąlygų, kokios kad buvo 250–284 m."[5] Vieni krikščionys įsiliejo į pasaulietinį gyvenimą, kiti, kaip manoma, savo naująją aistrą nešė į kaimo vietoves. Šiuo atveju krikščionybė suvokiama kaip tai, kas pasinaudojo socialiniu protestu, kurį tiktai dar labiau sukurstė imperatorių pastangos atkurti stabilumą, skiriant tam savo lėšas. „Krikščionybė ėmė teikti

darną ir kryptį tiems, kurie tetrarchų reformose matė ne ką daugiau, o tik neriboto lupikavimo ir priespaudos sistemą, [...] tiems gyventojams, kurie buvo pakankamai pasiturintys ir gebėjo patirti skriaudos jausmą bei jį išreikšti, pasiruošę nutraukti ryšius su savo netolima praeitimi."

Plačiai paplitęs nesaugumo jausmas taip pat privalėjo palikti savo ženklą viešose apeigose, skirtose pagonių dievams pagerbti, tačiau ginčytinas klausimas yra tai, kokiu būdu tas ženklas čia įsispaudė. Prieš šešiasdešimt metų žymiausias vėlyvosios pagonybės tyrinėtojas šiuo klausimu turėjo mažai abejonių. Jis nustatė įvykus staigų lūžį datuotuose įrašuose, kurie garbino pagonių dievus, ir išaiškino tai atsitikus III a. septinto dešimtmečio pabaigoje visoje imperijoje, – nuo Romos iki Egipto, Afrikos ir Mažosios Azijos. „Šis dokumentinis parodymas privalo būti laikomas lemiamu. Būtų neteisinga kalbėti apie spragas mūsų turimuose liudijimuose. Liudijimų duomenys aiškiai įrodo tam tikrą istorinį faktą". Jei ir negalime griežtai sakyti, kad pagonybė buvo mirštanti, vis dėlto pamažu ji nyko: „Net jeigu ir neįmanoma teigti, kad kultai būtų visiškai išnykę, įrašų su tiksliomis datomis nebuvimas iš tiesų rodo sumenkusį interesą atlikinėti apeigas dievams."[6] Po III a. šešto dešimtmečio gyvosios pagonybės širdies reikėtų ieškoti kitur: „rytietiškuose kultuose", žmonių asmeniniame Mitros garbinime, stipresniame imperatorių dieviškumo akcentavime ir bręstančiame „poslinkyje į monoteizmą", kuris virto dievybės Saulės garbinimu. Tokiu atveju, žvelgiant iš šios perspektyvos, lengvesnis atrodo žingsnis nuo „vėlyvosios pagonybės" į tikėjimą vienu Dievu. „Pagonių valstybinės religija ir krikščionybės teologija tame Didžiojo persekiojimo amžiuje buvo artimesnės."[7]

Tačiau mes matėme, kad būta ir senesnio religingumo, t. y. įsitikinimų greta pagoniškų kulto veiksmų bei visos pagarbinimo ir sutaikinimo sistemos. Tik maždaug dvidešimt metų prieš krizės metus Filostratas su pasimėgavimu rašė apie homeriškų herojų esamybę ir jų nesibaigiančius stebuklus graikiškame pasaulyje; imperatorius Gordianas išžygiavo į rytus, globojamas senosios deivės Atėnės; Didimuose – III a. šeštame dešimtmetyje – Maceris, muzikuojantis pranašas, atgaivino senąjį chorinio giedojimo meną ir pranoko prašmatnius kitų savo giminės narių aukojimus. Šventieji miškeliai vis dar ošė, stovėjo šventyklos ir bauginančios statulos; jokia uždanga neatskyrė nuo naktinių dievų pasirodymų sapnuose. Nustojus daryti įrašus šventyklose, taip pat liautasi daryti ir kitus ilgaamžius įrašus; šis faktas byloja apie žmonių „epigrafinius papročius", tačiau nebūtinai apie jų religinį atsidavimą. Verčiau čia privalome klausti, ar pavojaus ir negandos metai iš tiesų sugriovė pasitikėjimą dievais; ar tai, kas vyko miesto gyvenime, buvo ne kas nors kita, o žlugimas? Ar vien tikėjimo praradimas paaiškina tai, dėl ko išnyko įrašai, skirti žyniams ir geradariams?

Nelaimių virtinė veikė patį dažniausią pagonių argumentą, esą dievai turį būti garbinami dėl to, kad jie visą laiką prieš tai buvo garbinami. Tačiau tos nelaimės nebūtinai turėjo pakenkti tam garbinimui. Tai, kad laikai buvo sunkūs, pagonys aiškino savaip: taip dievai reiškia savo pyktį arba vaidijasi tarpusavyje.[8] Išeitis buvo ne nustoti jais pasitikėti, bet pamėginti identifikuoti įžeistąją

pusę ir ją nuraminti. Klaro šventyklos Apolonas netapo labiau svetimas problemoms, kurias sukėlė maro epidemija ar barbarai įsiveržėliai; šis dievas jau davė nurodymą atlikti aukojimus, idant būtų nuraminti įsisiautėję gaivalai, ir įsakė pastatyti statulas tam, kad būtų suvaldytas karo dievas Arėjas. III a. šeštame ir septintame dešimtmetyje dėl gotų ir kitų įsiveržėlių puolimų to meto žmonės kaltino Arėją ir jo neramų būdą. Tikėjimas šiuo galimu dievų pykčiu vis dar buvo labai gyvas bei galėjo paaiškinti daugybę nelaimės metų ir padėti tuos metus išgyventi. Tai turint omenyje galima sakyti, kad blogi laikai nebuvo joks argumentas atmesti senuosius globėjus danguje; tokie laikai buvo įrodymas, kad vienas ar kitas dievas liko apleistas arba neadekvačiai pagarbintas. Politeizmas galėjo paaiškinti visokio pobūdžio nelaimes, nurodydamas dievus, kurie buvo pykstantys mitų dievai.

Nelaimės visada buvo dalykai, kuriais rūpinosi orakulai, o šie tamsūs metai tik iškelia klausimą apie senųjų orakulo šventyklų vaidmenį.[9] Klaro šventykloje rastos vieno tipo monetos – iš palyginti vėlyvo III a. šešto dešimtmečio – vaizduoja Jonijos miestus, aukojimui atvykstančius į šventyklą. Įrašai jau nebebuvo daromi šioje vietoje, tačiau iš to mes negalime daryti išvados, kad ir pats orakulas nutilo; orakulo tekstas, skirtas Oinoandai, yra datuotinas, laikantis vieno požiūrio, III a. aštuntu dešimtmečiu, taip pat manoma, kad šventykla vis dar veikė IV a. viduryje. Nors Delfai buvo apibūdinti kaip „apgaubti kažkokio atgyvenusio šventumo, patiriantys tiktai kažkokią pasakišką dienų tėkmę", tačiau Apolonas, kaip dabar mums yra žinoma, iš čia pasiuntė eiliuotus žodžius Sido miestui III a. šeštame dešimtmetyje ir ilgą eiliuotą nekrologą paskyrė filosofui Plotinui III amžiaus aštuntame dešimtmetyje. Taigi spraga gali glūdėti mūsų turimoje informacijoje, bet ne Delfų žinystės ir pranašystės veiklose.

Didžiojoje Azijos Didimų šventykloje randame nuostabų liudijimą, kuriame susijungia ženklai, bylojantys apie Apolono nepaliaujantį buvimą, barbarų invaziją ir pagonių apgynimą šioje dievo teritorijoje.[10] III a. septintame dešimtmetyje, tikriausiai 263 m., gotų genčių banga, plūstelėjusi nuo Juodosios jūros, prasiskverbė toli į pietus – iki pat Mileto. Tačiau šios gentys neįveikė milžiniškos Didimų šventyklos– tos potencialios tvirtovės, kurios sienos buvo per šešiasdešimt pėdų aukščio ir kurios įėjimą užblokavo pabėgėliai iš Mileto. Šiek tiek apie šias operacijas sužinome iš kelių poemų, kurios buvo sukurtos ir įrėžtos ant šventyklos sienų apie 290 m., o vėliau su akmenimis pergabentos būsimai krikščionių bazilikai statyti. Šie įrašai buvo susieti su vienu sunkiau įskaitomu įrašu, kuris garbina kažkokį Makariją dėl to, kad šis dalyvavo (galimas daiktas) „atremiant priešų puolimą".

Minėtos poemos aiškina, kaip barbarai užpuolikai smarkiai spaudė, padedami karo dievo Arėjo, tačiau Apolonas įvykius pakreipė jam patikusia linkme. Kai miletiečius „išsekino troškulio kančios" ir „barbarų karo dievas" juos uždarė į šventyklą, Apolonas paliepė prasiveržti šaltiniui, „kunkuliuojančiam auksu trykštančiomis srovėmis". Šis vanduo tekėjo atskirai nuo orakulo šaltinio ir

tikriausiai radosi iš kažkokios nematomos versmės vidiniame šventyklos kieme. Tikrasis apgulties herojus buvo pats Apolonas, paragintas veikti Makarijo, šio aukšto rango pagonio aziarcho, kuris buvo imperatoriškojo kulto žynys. Vėliau šį stebuklingą šaltinį užteršė „nedori žmonės", o apie 290 m. jį apsaugojo Azijos valdytojas, kurio veiksmus poemos kaip tik ir apdainavo. Šaltinis turėjo gydančių galių, o jį užteršti galėjo kad ir keli vandalai.

Šioms poemoms paaiškinti radosi kelios vargiai pagrindžiamos teorijos: kad Makarijas buvo krikščionis, kad orakulo šaltinis išseko ir liovėsi funkcionuoti, kad minėti įvykiai yra įrodymas apie orakulo nuosmukį. Nors pačios poemos ir nėra orakulo sukurtos eilės, tačiau nei šaltinis, nei Apolonas čia nebuvo nustoti garbinti. Šis dievas tapo tikru krizės herojumi. Jo pagalbos maldavusiuosius jis išgelbėjo stebuklo dėka ir atrėmė įsiveržėlius, kuriuos pati pagonybė traktavo kaip „barbarus Arėjo" žmones.

Ištisais šimtmečiais, užklupus negandoms, dievai tapdavo regimi: miestuose ar jūroje, ant kalvų šlaitų ligonių ir mirštančiųjų miegamuosiuose. III a. vidurys turėjo būti ne kitoks. Didimuose Apolonas apreiškė stebuklą; kitur dievai privalėjo kartkartėmis pasirodyti epifanijose paliudydami, jog „stovį šalia" žmonių pasaulio. O štai vienu atveju galime matyti, kaip pavojaus metai sutvirtino orakulo autoritetą ir padidino tolesnių metų pamaldumą. III a. viduryje Stratonikėjos miestas Karijoje pasiuntė vieną klausėją pasiteirauti netoli jų, Panamaroje, buvusio dievo Dzeuso, „ar blogieji barbarai užpulsią miestą ir jo teritoriją ateinančiais metais." Dievo atsakymas pasirodė vertas išsaugojimo. „Matydamas, kaip puikiai gyvuojate, negaliu suprasti priežasties, dėl ko jūs šito klausiate. Juk aš neketinu atsiųsti to, kas išplėštų jūsų miestą ar priverstų jį vergauti, kai jis yra laisvas, ar atimtų iš jo kurį nors kitą gerą dalyką."[11] To klausti klausėjus padrąsino jų vietinis dievas Serapis. Dzeuso iš Panamaros pranašystėmis buvo galima pasitikėti ir šiuo atveju jis įrodė esąs neklystantis. Barbarai atėjo ir išėjo, Stratonikėja gyvavo ir IV a., tiktai kiek labiau išvargusi, o Dzeuso puikieji žodžiai apie jo rūpestį ir globą buvo iškalti sienose pastato, kuris nuo to laiko buvo minimas kaip miesto tarybos rūmai.

Šios ilgalaikės dievų pykčio ir jų esamybės jausenos negalėjo sugriauti jokie įvykiai. Dvidešimt negandos metų nebūtinai buvo priežastis žmonėms nusigręžti nuo senųjų dievų; kartais pavojai netgi dar labiau sustiprindavo įsitikinimą apie dievų globą. Lygiai taip pat nelaimės metai negalėjo sugriauti kiekvieno miesto gyvo gyvenimo, – imperija buvo labai įvairi ir driekėsi plačiai, o jos susisiekimo priemonės buvo pernelyg skurdžios. Miesto gyvenimo saulėlydis paprastai tęsdavosi gan ilgai, nelyg tam, kad apimtų kuo daugiau išorinių negandų, – nuo III a. penkto iki devinto dešimtmečio. Sunkumai, kilę tokiai daugybei didžiausių miestų, yra reikšmingi, tačiau ne visi regionai nukentėjo vienodai – didelė žemėlapio dalis yra labiau apgaubta neaiškumo nei aiškiai įrodytos tamsos. Mažesni Šiaurės Afrikos miesteliai, kalnų gyvenvietės Apeninuose, pakrantės visuomenė Kampanijoje, Pamfilijos vidurio platybės – tai ne kas kita, o tik keli lopinėliai, kur aptinkame stačiai prieštaringų liudijimų. Viena iš sun-

kiausiųjų infliacijų, be to, slenka brėždama painią liniją: atrodo, ši infliacija Šiaurės Afriką palietė vėliau nei kitus rajonus, tačiau iki šiol neaišku, kodėl taip nutiko. Šios infliacijos padarinių nereikėtų pernelyg sureikšminti. Prekyba ir mainai buvo įprasti užsiėmimai Viduržemio jūros regiono gyvenime, o dauguma populiacijos centrų pagrindiniais jų vartojamais maisto produktais apsirūpindavo iš savo pačių krašto gilumos. Patys blogiausi infliacijos padariniai tikriausiai buvo pajausti pavėluotai, o infliacijos metais atsiskaitymai grįžo prie anksčiau buvusio užmokesčio natūra ir žmonės atsisakė įpročio kasdien naudoti pinigų sistemą. Vis skirtingesnėmis tampančios gyventojų grupės infliaciją išgyveno skirtingai, ne visi dėl jos patyrė nuostolių. Kol infliacijos poveikis vis dar yra neaiškus, galim tamsesnes teorijas patikslinti nagrinėjant miesto pramogų istorijoje. 240–280 metų laikotarpis yra tai, ką galime šiek tiek geriau pažinti iš įvairių monetų tipų, papirusų bei įrašų. Kadangi radinių ir toliau vis gausėja, šis pažinimas tebėra atviras įvairioms interpretacijoms.

Šią knygą pradėjome 242 metais, Gordiano įvestomis naujomis žaidynėmis Romoje, kurios buvo skirtos deivės Atėnės garbei, bei žaidynėmis graikiškuose miestuose, kurioms šis imperatorius suteikė naują statusą. Remiantis dabar turimais duomenimis, šį modelį galime išplėsti iki III a. aštunto dešimtmečio pradžios, t. y. per visą tą laikotarpį, kai miestai, kaip linkstama manyti, išgyveno didžiausią krizę.[12] Žmones iš Grigaliaus Neocezarėjos supo gera draugija. Pietvakarių Azijoje Karijos ir Pamfilijos miestai mėgavosi naujo statuso festivalinėmis žaidynėmis, kurios čia pradėtos rengti III a. šešto dešimtmečio pabaigoje. Egipte matome, kaip imperatorius Galijenas padėjo atgaivinti olimpines žaidynes Aleksandrijoje, ką tik pasibaigus vienam iš šio miesto patirtų sunkiausiam neramumų laikotarpiui. 264 m. Panopolio miestas pradėjo rengti naujas serijas „pitinių" žaidynių – su muzika ir atletinėmis varžybomis. 267–268 m. Antinopolis pradėjo Kapitolijaus žaidynes. Neabejotinai stengdamasis neatsilikti nuo šių miestų, 272 m. Oksirinchas pradėjo savo paties Kapitolijaus žaidynes – su žirgų ir kinkinio lenktynėmis.

Šis atsitiktinis liudijimas iš Egipto žemės yra ypač reikšmingas, nes kilęs iš vienintelės srities, kurią galime tirti ne tik iš išlikusių įrašų. Mes turime ir Egipte surastus to meto papirusus, be kurių šios srities gyvenimas atrodytų toks pats nykus kaip ir daugelio kitų sričių atveju. Gentys užpuolė pietinę krašto dalį; Aleksandrija buvo dukart apgulta; didžioji infliacija pasireiškė III a. aštuntame dešimtmetyje. Tačiau minėti papirusai yra įdomūs dvejopu požiūriu, nes pateikia du to meto miesto gyvenimo organizacijos vaizdus. Šie papirusai vaizduoja miestus laikotarpiu tarp III a. septinto ir aštunto dešimtmečių, kai tie miestai tapo šeimininkais naujų ar pagerintų žaidynių, o jų gyventojai rašė kitiems miestams tvirtindami, kad kaip nugalėtojams vienam ar kitam jų piliečiui automatiškai buvo suteikta teisė į finansinę paramą iš vietos lėšų. Taigi šie apdovanojimai, teikti nugalėtojams, mums atveria platesnį miesto gyvenimo bei atletų kelionių vaizdą, kelionių, kurios kartais siekdavo toli už Egipto ribų. Privalomos finansinės paramos nugalėtojams buvo nemenka našta gimto-

jo miesto fondams: daugiausia liudijimų turime iš Egipto miesto Hermopolio. Čia mums pavyksta rasti žinių apie vietos atletus, kuriems teikiama finansinė parama 266–267 m. jau siekė septynis su puse talentų.[13] Tai buvo ganėtinai didelė suma. Gali būti, kad gimtiesiems miestams tai nebuvo koks nors baisus atsitikimas, kai didžioji infliacija efektyviai panaikino pašalpų kainas, nustatytas buvusiems senstantiems atletams.

Tai, kad buvo pradėta rengti didesnes ir geresnes žaidynes, išties neleidžia manyti, jog atėjo miesto gyvenimo žlugimo ar socialinės dezintegracijos era. Šios žaidynės pritraukdavo minias žmonių, joms surengti buvo reikalinga reklama ir organizacinis darbas. Egipte vis dėlto galėjo būti dar ir ypatingų aplinkybių. Dvejos iš naujųjų žaidynių čia buvo „sakralios" – itin aukšto statuso žaidynės. Šiam statusui gauti buvo reikalingas svarus imperatoriaus „palaikymas". Tų žaidynių šventimai buvo vergiškai susieti su imperatoriaus pergalėmis ir nenutrūkstamo valdymo viltimis. Iki šiol nėra aišku, kokio pobūdžio buvo šis „palaikymas".[14] Tai, kad šį žodį galima dažnai sutikti tokių festivalių antraštėse, verčia manyti, jog tai buvo ne daugiau, o tik „sutikimas", leidęs pakeisti žaidynių statusą. Tačiau taip pat žinoma, kad tam tikri miestai Egipte šiuo laikotarpiu turėjo ir kitokį „palaikymą", – jų gyventojams nemokamai buvo skiriama grūdų, tad gali būti, šie „palaikymai" buvo ir materialios dovanos. 248/9 m. imperatorius Pilypas pertvarkė mokesčius provincijoje, o po kelių dėl šio pertvarkymo kilusių neramumų „palaikymai" iš finansinių įplaukų tam tikriems miestams galėjo būti suteikti susitaikymo tikslu.[15] Jeigu taip, tai stebinančiai išaugusios naujosios žaidynės galėjo ir netapti labai didele finansine našta vietos aukotojams, gyvenusiems tų žaidynių miestuose šeimininkuose, kaip kad tai nutiko gimtuosiuose pergalingų, finansinę paramą gaunančių atletų miestuose. Naująsias žaidynes iš esmės finansavo imperatorius.

Net jeigu dalį „palaikymo" ir sudarė imperatoriaus lėšos, šie sudėtiniai festivaliai atskleidžia pamatinį bendruomeniškumo jausmą ir norą pademonstruoti iškilų pagonių miesto gyvenimo gyvumą. Šie festivaliai tiesiog neatitinka tų nykokų vaizdų, kuriuos piešia socialiniai istorikai. Šiuo atveju galbūt turėtume manyti, jog pasikeitė pačių žaidynių stilius, panašiai kaip pasikeitė Anglijos kriketo žaidimas tarp 1921 ir 1936 m., t. y. nuo „įkvėpto, laisvo ir asmeninio mosto" laikų iki tų laikų, kai „šūkis ‚pirmiausia saugumas' tapo įprastu žodžiu, o tautos gyvenimas susitraukė, rūpestį ir troškimą regimu pavidalu lazda varinėjant abiejose vartelių pusėse."[16] Mūsų kalbamu atveju vis dėlto neturime jokių liudijimų, kurie mums galėtų bent kiek padėti; galime tik galvoti apie tai, jog tais metais, kai Oksirinche pavyko pastatyti dvi krikščionių bažnyčias, o manichėjai pradėjo erzinti intelektualus Aukštutiniame Egipte, to paties miesto gyvenimą pagyvino Kapitolijaus žaidynės ir kinkinio lenktynės, įnešusios daug gyvumo bei jaudulio. Netgi kiekvienas miestas, kuris nukentėjo nuo barbarų puolimo, įstengė kaip mat atsigauti ir vėl imti sukti pagrindinių žaidynių bei festivalių ratą. Apie 260 m. Ankyrą nusiaubė šio miesto užpuolikai, tačiau per vėlesnį dešimtmetį čia randame ne mažiau kaip tris didžiuosius ciklus

miesto žaidynių, traukusių atlikėjus dar ir dar sykį raitomis atvykti į šią vietą pagrindiniais Azijos keliais.[17] Panašus pagyvėjimas įvyko Sirijos miestuose netrukus po persų įsiveržimo.

Kai į šį periodą žvelgiame per to meto miestų žaidynių prizmę, neatrodo, kad metus nuo Gordiano valdymo iki Galijeno mirties būtų galima apibūdinti kaip miesto gyvenimo žlugimo metą; veikiau tuos metus reikėtų suvokti kaip metus, nušviestus „Delfų žiburio", panaudoto „graikų kultūrai mobilizuoti."[18] Nuo Azijos iki Egipto buvę miestai su Apolono palaima pritraukdavo minias žmonių bei keliaujančius garsius atlikėjus, kurie į tų miestų gyvenimus nešdavo kultūrą ir pramogas. Ir aktoriai, ir atletai išliko taip pat aukštai vertinami, tad tik dalis nuopelnų dėl šio gyvenimo pagyvėjimo gali būti priskiriama finansavimui, gautam iš imperatorių. Jeigu koks nors miestas vis dar galėjo suorganizuoti didžiulį atletinių žaidynių festivalį, jis taip pat galėjo išreikšti viešus pagarbumo ženklus dievams. Pačios žaidynės buvo ne tik sekuliarios progos. Be to, žaidynės buvo skirtos pagarbinti dievams. Mums žinoma, kad Sido mieste iškilo problema dėl monumento pitinėms žaidynėms statymo ir dėl šios problemos besiginčijančios pusės kreipėsi vis dar į Delfų Apoloną. Galbūt tada, kai šiuo laikotarpiu ir kiti šio orakulo miestai klientai pradėjo rengti pitines žaidynes, jie irgi kreipėsi į dievą prašydami, jog šis aprobuotų festivalį, kuris taip tiksliai sekė paties dievo nustatytu modeliu. Iki krikščioniškosios imperijos laikų atletinės žaidynės išties neprarado savo pagoniško religinio atspalvio.

Vėlgi tuose pat papirusų tekstuose galime matyti ženklus, bylojančius apie toliau tebešvęstus pagoniškus festivalius bei kultą, netgi pačiais migločiausiais ir sunkiausiais dešimtmečiais.[19] III a. pabaigoje Euergečio mieste sutinkame magistratus, kurie samdė aktorius ir „homeristus", tuos išraiškingus atlikėjus, vaidindavusius mūšio scenas iš Homero kūrybos; šie atlikėjai turėjo „atvykti, kaip paprastai kartu švęsti šventę ir festivalį, rengiamą didžiausio iš dievų, dievo Krono gimimo proga". Mūsų žiniomis, 274 m. Oksirincho mieste būta „Apsireiškiančių dievų atvaizdo nešėjų *Theoreum* šventės metu"; tie atvaizdai, regis, vis dar nešėjų buvo nešami procesijoje per patį miestą. 282 m. mažytis Lauros miestelis dar rūpinosi savo žynių vaikų sąrašą nusiųsti rajono valstybinių archyvų saugotojams; tų vaikų surašymas buvo tradicinis valdžios pareigūnų reikalas, o vaikai būtų tapę naujokais į žynių tarnystę, kita žynių karta. Kai III a. septintame dešimtmetyje vienas vietos didžiūnas grįžo į Hermopolį iš Galieno valdomos Romos, miesto taryba jį pagerbė didingomis literatūrinėmis aliuzijomis, šlovinančiomis „Hermį Trismegistą, mūsų miesto įkūrėjo dievą, kuris visą laiką stovi šalia tavęs."

Šiose viešų kalbų frazėse ir atsitiktinėse užuominose apie dievų veikimą senieji dievai vis dar laikyti savaime suprantamu dalyku. Šias frazes galime sugretinti su keliais lotyniškais įrašais, išlikusiais Šiaurės Afrikos miestuose. Antai Mauritanijoje baisi Setifo miestą ištikusi neganda tuoj pat už šio miesto ribų veikusius Kibelės ir Ačio garbintojus išties paakino atrasti geresnius savo dievų pagarbinimo būdus. Po gaisro, 288 m. apeiginiai „medžio nešėjai" ir „pamal-

dieji" (*religiosi*) atstatė dievų šventovę.[20] „Visų galingiausiems šventiesiems dievams" buvo pastatytos naujos statulos, iš kurių Kibelės padirbdinta iš sidabro. Šventyklos kolonada papuošta piešiniais, kurie tinkamai išreiškė dievų kilnumą, o vežimui, kuris vežė Kibelės statulą jai pagarbinti skirtų procesijų metu, buvo parūpintas naujas baldakimas, padabintas vilnonėmis plonytėmis virvelėmis ir kankorėžio formos spurgais. Lėšas tam paaukojo patys garbintojai, mokėję kaip privati grupė.

Įrodymai, ilgą laiką buvę tyloje, imami vis nuodugniau aptarinėti, toliau atrandant naujų įrašų. Vis dėlto vienas šiuolaikinis krikščionybės tyrinėtojas paskelbė, esą didysis dievas Saturnas Afrikoje jau buvo miręs, kai atrastas įrašas su nurodyta data netikėtai atskleidė šį dievą čia buvus garbintą nuo 323 m.; paskui atrastas dar vienas įrašas, datuojamas 283/4 m., kuriais jis buvo padarytas, dėkojant „už tikėjimo suradimą" po to, kai stebuklas patvirtino dievo perspėjimą, gautą sapne.[21] Netgi tada, kai tarp imperatorių varžovų vyko pati nuožmiausia kova ir sąmyšis buvo pats akivaizdžiausias dalykas, visada būta laikino aprimimo ir optimizmo momentų. Sirijoje rastuose dviejuose pakiliuose įrašuose dėkojama Kronui už suteiktą pergalę, – galbūt pergalę toje pat lygumoje, buvusioje apačioje kalnuotos vietovės, kurioje ir buvo įrėžti minėti įrašai, raginę savo skaitytojus patikėti šio dievo galia; šie įrašai datuojami 252/3 m. O štai Libane, vienoje kalnų šventykloje „žynys Drusas" pagarbino Nemezidę ir „Palankiąją aplinkybę", pagautas „akimirkos euforijos", kaip linkstama manyti, tada, kai vietinės kautynės pagaliau liovėsi.[22]

Liudijimai apie atliekamas pagoniškas apeigas akivaizdžiausiai yra matomi Egipto papirusuose. Tie liudijimai leidžia manyti, kad dėl infliacijos nesugriuvo tradiciniai viešo kulto, vykusio miestuose, modeliai. Privačios draugijos bei laidojimo fondai buvo labiau pažeidžiami, jeigu jų teikiama pašalpa buvo tam tikra fiksuota pinigų suma, tačiau privačios draugijos atsirado ir išnyko, – dėl daugybės priežasčių per visą tų draugijų istoriją, o jų dingimas nebuvo nepataisomas nuostolis; kai kurios draugijos buvo apsirūpinusios žeme ir kitais patvariais turtais. Tuo tarpu kultai nekainavo brangiai ten, kur žmonės apsisprendė juos atlikinėti: rūbai ir šventyklos, statulos ir altoriai – visa tai jau egzistavo, reikėjo tik gyvulių aukojimui ar vyno ir smilkalų atnašoms. Ir čia negrėsė joks pavojus, kad apsirūpinti galvijais bus sunku dėl denaro infliacijos: gyvuliai galėjo būti tiesiai pristatyti iš žynių ir geradarių ūkių. Kai viename „III amžiaus pabaigos" laiške randame paminėtą atitinkamą aštuonių šimtų drachmų sumą, sumokėtą už dešimt gabaliukų rytietiškų smilkalų, tai šis paminėjimas mums primena, kad kultas ne visąlaik buvo kompleksinis dalykas, sudarytas iš procesijų, renginių ir kruvinų aukojimų. Pakako smilkalų ir jie nebuvo labai brangūs.[23]

Kai tyrinėjame Antoninų ir Severų laikais dignitorių pastatytus naujus statinius, surengtus prabangius festivalius bei pasiuntinystes, siųstas pas orakulą, tenka grįžti prie svarstymų apie tai, kokį vaidmenį čia suvaidino dignitorių varžymasis tarpusavyje bei miestų, kuriuose jie gyveno, tarpusavio lenktynės. Entuziastingi norai „duoti pažadą" ir „šlovės troškimas" bei kvietimas į žynių

tarnystę ir kitas pareigas leidžia paaiškinti, kodėl taip suklestėjo apeigos ir jų paminėjimai įrašuose. Tam tikrose vietovėse tos apeigos ir toliau atlikinėtos, kitose vietose netgi didžiuliais sunkmečiais. Lotyniški įrašai iš Šiaurės Afrikos miestų kartais nustebina netikėtomis datomis: Duga, toji kerinti vieta, Galieno valdymo metais, III a. septintame dešimtmetyje, patyrė veržlų miesto gyvenimo renesansą. Taloje, toje kalvotoje vietoje, kuri yra dabartiniame Tunise, vienas vadovaujantis to miesto gyventojas neturėjo jokių blogų ateities nuojautų, kai 265 m. su visomis smulkmenomis įrašė tai, kiek savo pinigų išleido senai, sugriuvusiai šventyklai atstatyti; savo aukas, padovanotas dievams; puotą, surengtą liaudžiai (*populares*), ir lėšas, skirtas būsimiems kulto žyniams, turėjusiems keistis kas metai.[24] Ar tai buvo paskutinis dosnumo blyksnis trumpais Galieno valdymo taikos metais? Net jeigu ir taip, pagonių reakcija vis dar buvo galima, nepaisant ankstesnių dešimtmečių, o tolesni įvykiai vargu ar leidžia manyti, kad tokia veikla buvo tik kuklus prierašas prie platesnio atsitraukimo vyksmo, kai dauguma pagonių ėmė apleisti savo dievus. Iš rytinių Afrikos provincijų šiuo metu turime išlikusius šešiasdešimt vieną įrašą, kurie patvirtina apie naujas statybas, kurios vyko miestuose III a. devintame ir dešimtame dešimtmetyje, – didžiuma tų statinių buvo skirti dievams. O svarbiausia, miesto gyvenimo scenos, išlikusias iš vėlesnio amžiaus, vaizduoja pagoniškas procesijas, kultus, festivalius ir šokius, IV a. viduryje ir pabaigoje vis dar švęstus daugelyje miestų, pasklidusių po visą imperiją.[25] Tokie šventimai, be abejo, nebuvo rezultatas, kaip kai kas teigia, „dirbtinio" pagonybės atgaivinimo, padaryto vietos didžiūnų, valdant krikščionims imperatoriams. Nuo III a. šešto dešimtmečio išsilaikė kur kas daugiau dalykų nei mūsų turimų liudijimų spragos, kadaise leido manyti.

Tų liudijimų sumažėjimas byloja apie platesnį pokytį, kuris buvo labiau socialinio nei religinio pobūdžio. Tai pokytis, kurį istorikai yra puikiai išryškinę.[26] Ilgalaikiai vieši įrašai, pasakoję apie geradarius ir žynius, klestėjo šeimų rungtyniavimo tarpusavyje bei pilietinio pasididžiavimo laikais. Vieši kultai buvo proga pelnyti pagarbą už dosnumą ir netiesioginiu būdu sustiprinti socialinę miesto tvarką, pademonstravus „sutartinį iškilmingumą", didžia dalimi finansuojamą pačių didžiūnų lėšomis. Per III a. savireklama ir konkuravimas su to paties miesto gyventojais prarado dalį patrauklumo. Užuot šitai dariusios, kai kurios turtingesnės šeimos, gyvenusios miestuose, ėmė dairytis platesnio romėniško veiklos lauko; „gimtojo miesto meilė" neišnyko, tačiau ji neteko dalies savo paskatos, nes finansų ir socialinės tvarkos kontrolės, kurią vykdė valdytojai, dar sustiprėjo. Pasilikusios vietos šeimos, kurios turėjo aukštas padėtis, leidusias tas šeimas laikyti potencialioms tarybos narėms, pasijuto dar labiau suvaržytos imperatoriškos valdžios primestų pareigybių bei reikalavimų. Išlaidos ir sunkumai, susiję su šių užduočių vykdymu, susilpnino paskatą varžytis, rodant „savanorišką dosnumą" to paties miesto gyventojų akivaizdoje. Miestuose nesiformavo jokia nauja „viduriniojі klasė"; veikiau geradarių ratas siaurėjo, o prievolės, kurias jie turėjo vykdyti, nepaliovė augti. Kai kur liko tiktai viena ar

dvi šeimos, kurios, būdamos turtingiausi didžiūnai mieste, pasijuto socialiai izoliuotos, tad tos šeimos jautė mažesnį poreikį afišuotis tarpusavio varžybomis ir dosniu pinigų leidimu tam, kad įtvirtintų savo pranašumą. Šis impulsas visiškai neišnyko, bent jau Šiaurės Afrikos miestuose, tačiau ten, kur tokios šeimos buvo atleistos nuo romėniškos tarnybos arba joje nedalyvavo, svarbiausias apeigų rėmimo šaltinis iš viešo gyvenimo pasitraukė.

Šie pokyčiai prasidėjo seniau ir vyko lėčiau nei koks nors staigus barbarų įsiveržimas ar infliacija. Sumišę su pastaraisiais dalykais, tie pokyčiai šiuo metu yra tinkamiausias būdas, kuriuo galime paaiškinti senojo „epigrafinio papročio" nykimą ir jo akivaizdų apribojimą miesto gyvenime. Laikai nebuvo palankūs viešai reikšti pasitikėjimą savimi ar statyti patvarius, įrašais paženklintus memorialus, tačiau greta laikų nesaugumo dar būta ir šios atsvaros – visuotinesnės slinkties dovanų aukojimo link. II a. ir III a. pradžioje užfiksuota tokia daugybė aukojimų – tai dovanos vietos didžiūnų bei tų, kurie buvo valdžioje. Pradedant III a. viduriu, dovanotojai, kuriuos randame paminėtus įrašuose, paprastai jau yra valdytojai, imperatoriškos tarnybos pareigūnai ar dignitoriai, ėję aukštas pareigas Romoje. Jų dovanotos dovanos yra ir iš laikų, esančių toliau tų ypatingų III a. krizės metų, tačiau pastaroji epocha žymi takoskyrą svarboje to vaidmens, kurį vaidino aukotojai.

Kaip tik iš tų laikų galime susirinkti vieną kitą įdomų liudijimą, aptiktą Side, mieste, kuriame III a. penktame dešimtmetyje gyveno Longinas, nuo kurio viešos karjeros mes ir pradėjome šią knygą.[27] III a. šeštame dešimtmetyje Sidas linksmindavosi, gyvai švęsdamas savąsias miesto šventes, tačiau III a. septintame dešimtmetyje jam teko atremti netikėtą barbarų įsiveržimą, po jo kilo neramumas, sukeltas netoliese gyvenusios kalnų genties. III a. aštuntame dešimtmetyje šis miestas vis dar buvo pajėgus leisti savo monetas ir vykdyti prievolę pagerbti savąsias miesto šventyklas. Čia vis dar galima rasti ženklų, bylojančių apie vietos gyventojų dosnumą: po 276 m. vienas aukštas žynys ir aukšta žynė iš imperatoriško kulto buvo pagerbti dėl jų „šlovės troškimo", parodyto jų puikiai suorganizuotais laukinių žvėrių pasirodymais miesto arenoje. Tačiau didesnių minėto miesto geradarių reikėtų ieškoti kitur. III a. aštuntame dešimtmetyje miesto „šlovingiausioji taryba", jo „romieji žmonės" bei „didingiausioji, imperatoriui atsidavusi, šventa ir kilni *gerousia*" pagerbė Romos senatą statula, galimas daiktas, taip jam buvo išreikštas dėkingumas už savųjų šventyklų palaikymą. Apie 290 m., kai buvo gilinamas miesto uosto dugnas, padėkos plaukė romėnų valdytojui, šio „uosto ir miesto įkūrėjui". Panašiu metu įvairūs miesto gyventojų sluoksniai už gautas dovanas reiškė pagarbą kažkokiam Brionijanui Lolijanui ir jo žmonai. Brionijanas buvo pagirtas kaip „įkūrėjas ir savo gimtinės mylėtojas", tačiau, nors ir skelbėsi esąs iš senatoriaus giminės, šis jo garbus išskirtinumas galėjo būti nesenas bruožas; pagrindinė priežastis laikyti jį prakilniu buvo jo karjera imperatoriškoje tarnyboje ir jo santuoka su viena labai turtinga vietos nuotaka. Sido mieste Brionijanas nusipelnė padėkų dėl to, kad sumokėjo už šio miesto didžiojo akveduko taisymus, – tai vertinga dovana, pri-

lygstanti dovanai didelio turtuolio iš II a. klestėjimo dienų. Tačiau mūsų kalbamu atveju akcentas jau buvo kitas. Lolijanas buvo atleistas nuo pilietinių prievolių dėl jo nišos imperatoriškoje tarnyboje. Jo dovana, padovanota miestui, radosi ne iš konkurencinių įtampų, galėjusių būti tarp tokį pat statusą turinčių vietos žmonių. Tai buvo beprecedentis įvykis, – dovana iš žmogaus, kuris tarnybą ėjo toli už savojo miesto ribų.

Iš vienos didžiulės šventyklos Azijoje yra likę liudijimų apie toliau čia tebevykusias apeigas bei rodytą dosnumą, netgi išaugusį III a. viduryje.[28] Prestižiniai kultai – Dzeuso Panamaroje ir Hekatės Laginoje, abu pietvakarių Mažojoje Azijoje – gali būti puikūs pavyzdžiai, bylojantys apie „šlovės troškimą" II a. bei III a. pradžioje. Minėti miestai dievų garbei rengdavo puotas, į kurias būdavo kviečiami garbintojai iš kaimyninių miestų; Dzeusas skelbdavo orakulus, minėtus du kultus papildė „misterijos" ir procesijos. Jei nebūtų įrašų, tektų manyti, kad abu kultai išnyko krizės metais. Tačiau, atrodo, jie tik išaugo: iki III a. vidurio Panamaroje išties neaptinkame „mistagogo" tarnystės ir dosnumo darbų viršūnė čia buvo pasiekta ne anksčiau, o gerokai vėliau.

311 m. kultas Panamaroje suklestėjo didžios žynių giminės ir jos noriai rodyto dosnumo dėka. Sempronijus Aruncijus Teodotas buvo sūnus šeimos, iš kurios trijų kartų buvo kilę žyniai Panamaroje; 311 m. jis su savo seserimi suvienijo pastangas tam, kad sumokėtų už trisdešimt keturias išskirtinės ekstravagancijos dienas. Festivaliai bei procesijos, keliavę į Dzeuso ir Hekatės šventyklas, buvo švenčiami su tokiu gyvastingumu, kuris pranoko ankstesnį jų šventimo stilių. Procesijų metu buvo dalijamos dovanos visokio amžiaus ir padėties vyrams ir moterims, su retai pasitaikančiu dosnumo demonstravimu. Šie du dovanotojai remdavo kiekvienos „misterijos" šventimą per visus kalendorinius metus, – paskui jų giminės pasiekimai buvo pašlovinti akmenyje toje pat vietoje.

Negandos laikais šie vaikai iš didžios žynių giminės neparodė kaip nors nusivylę ar praradę drąsą. Į pagalbą jiems atėjo mistagogas, turėjęs prižiūrėti pagoniškas misterijas, kurios buvo prijungtos prie kulto; šis mistagogas buvo palikuonis kitos didžios žynių giminės iš tos pat vietovės, – giminės, kuri ilgą laiką rūpinosi šių misterijų šventimu. Minėtas mistagogas buvo daugiau nei vietos aristokratas, – jis buvo įvardytas kaip filosofas „iš muziejaus", galbūt iš didžiojo Aleksandrijos muziejaus Egipte.

Gali atrodyti, jog šis jungtinėmis pastangomis rodytas dosnumas yra grįžimas atgal į Antoninų laikus ir jiems būdingą „šlovės troškimą", paneigiantis mintis apie pasikeitusį požiūrį į dievams skirtas išlaidas. Vis dėlto dosnumas rodytas ir dėl kitos priežasties. 311 m. imperatoriaus Maksimino kariuomenės būriai netoliese įsirengė stovyklą, įsitraukę į įkyrių „plėšikų" gaudynes. Maksiminas pasižadėjo būti palankus tiems pagonims, kurie persekiojo tarp jų buvusius krikščionis, bei sutelkti jėgas, kad būtų pasirūpinta pagarbos atidavimu seniesiems dievams. Netoli Panamaros dėl prasto derliaus nebuvo jokio pelno iš vietos alyvų laukų, tačiau staigiai išaugusios alyvų aliejaus kai-

nos minėtam Teodotui ir jo seseriai netapo kliūtimi dykai aprūpinti aliejumi visą Maksimino kariuomenę bei surengti puotas tarybos nariams ir miesto gyventojams. Krikščionių persekiojimas čia ims pamažu stiprėti, remiamas pagonių filosofų, tokių žmonių kaip Panamaros mistagogas. 311 m. noras padaryti įspūdį imperatoriui susiliejo su tų laikų intelektualine nuotaika ir tai tapo ypatingais motyvais prabangiai pasirodyti pagarbinant dievus. Kol kas tik Panamaroje rasta liudijimų apie dosnumo darbus tokiu laiku. Tačiau akivaizdu, kad ir koks įtemptas laikas būtų buvęs, tos pačios didžiosios šeimos išsilaikė nesutrikdytos ankstesnių krizės metų; netgi badmečiu tos šeimos turėjo užtektinai alyvų atsargų, kad jomis aprūpintų romėnų kariuomenę. Pamatinis religingumas neišnyko, jis išsilaikė neprasčiau nei Šiaurės Afrikos ar Egipto miestuose. Ne kas kita, o toji pati Panamaros šventykla – maždaug penkiasdešimt metų atgal – įtikino kaimyninį Stratonikėjos miestą, kad jos Dzeusas neatiduosiąs šio miesto gyventojų į barbarų užpuolikų rankas. Orakulo tekstas išliko įrėžtas miesto tarybos rūmų sienose, o šio orakulo teisingumą įrodė tolesni įvykiai. Tiktai paskata jau buvo tapusi kitokia: nebe vietos dovanotojų dosnumas, lydimas noro tarpusavyje konkuruoti, meiliai įamžintas įrašu, bet noras pasirodyti, išprovokuotas imperatoriaus buvimo arti bei savita kulto ir filosofijos sąsaja tam ypač palankiu laiku.

IV

TAIGI III A. PABAIGA pagonių dievų garbinimo apeigoms buvo tam tikras laikinos ramybės tarpsnis. Tačiau pasitikėjimas dievais nesumenko, nors iškilmingi kulto veiksmai ir ėmė nykti bei visuotiniu mastu sumažėjo paminėjimų įrašuose; net ir vėliau čia nebūta jokio tiesioginio ryšio tarp pagonių dosnumo darbų atšalimo ir noro leisti pinigus, juos verčiau dovanojant krikščionių bažnyčioms. Dievai vis dar tebevadovavo ganėtinai didelei pagonių daugumai ir krikščionys tikrai nebuvo laimėję ginčo. Kai kuriais atžvilgiais nugalėtojai buvo pagonys. III a. aštunto dešimtmečio pradžioje filosofas platonikas Porfirijas savo talentus sudėjo į veikalą „Prieš krikščionis", parašytą penkiomis knygomis.[1] Keliais lemiamais klausimais jam pavyko pasiekti pergalę. Remdamasis Pauliaus laiškais, Porfirijas pastebėjo, kaip susikirto Petro ir Pauliaus priešingos nuomonės; jeigu taip, klausė Porfirijas, tai kaip gi apaštalais galima patikėti, juk jau kai kurie jų amžininkai manė juos klystant? Kažkas tame būde, kuriuo krikščionys naudojosi pranašyste, jam atrodė netikra, o Dievo amžinosios bausmės idėja esanti bet kokios logikos stokojanti nesąmonė. Porfirijas nepritarė krikščionių apreiškimo partikuliarizmui; o jis pats siekė rasti žymiai „universalesnį kelią". Kai imperija tapo krikščioniška, jo knyga tuoj pat buvo uždrausta ir V a. penktame dešimtmetyje vis dar buvo cenzūruojama.

Anksčiau manyta, jog Porfirijas turėjęs susitaikyti su to meto krikščionių Bažnyčios pasaulinio augimo faktu; atrodė, tarsi jo puolimas būtų buvęs reak-

cija į vis labiau augantį krikščionių pasisekimą.[2] Tačiau dabar įrodyta, kad citatos, kurios, kaip buvo manoma, turėjo pagrįsti Porfirijo požiūrį, nepriklauso jo dingusiai knygai. Tad klausimas apie krikščionių laimėjimus šiais pagonių apeigoms sunkiais metais dabar yra dar atviresnis nei anksčiau.

Euzebijaus akimis, kuris rašė jau po kurio laiko, 260–300 m. krikščionybė buvo pelniusi didelį pripažinimą. Euzebijaus istorijos žinovai čia galėtų pastebėti, jog šis autorius nenurodo jokių detalių, kurios pagrįstų šį jo požiūrį, išsakytą retorinio klausimo pavidalu. Euzebijus nemini jokių krikščionių senatorių ar valdytojų vardų ir, kaip paprastai, nepateikia jokios pagrindžiančios minties apie krikščionybės išaugimo mastą, o jį konstatuoja kaip prielaidą. Tokios pat išlygos tinka ir kitoms jo temoms, t. y. santūriau traktuoti jo teiginį apie „masinį atsivertimą", ilgą krikščionių, ėjusių aukštas pareigas, istoriją, – esą iki 300 m. tai buvo įprastas faktas, lietęs krikščionis, turėjusius gerą išsilavinimą. Jei žvilgsnį mestume į kiek vėlesnius laikus, t. y. į pirmuosius krikščionių susirinkimus valdant Konstantinui, tai tuose susirinkimuose nesutiktume jokių Bažnyčios vadovų, kurie būtų įpratę elgtis su sparčiai augančiu krikščionių skaičiumi. Šiems vadovams rūpėjo naujai performuluoti tuos pačius ankstesnius apdairius apribojimus: jeigu galima, neturėtų būti jokių mišrių santuokų su pagonimis, o pradedantiesiems krikščionims vis dar būtina ilga raida – dvejų ar trejų metų mokymasis. Būtinybė pakartotinai patvirtinti šiuos principus gali reikšti tai, jog kartais jų būdavo nesilaikoma. Tačiau ypač reikšminga, kad šis oficialusis požiūris išliko nepakitęs nuo maždaug 200 metų. Minėti nutarimai yra nutarimai Bažnyčios, kuri vis dar jautėsi sutrikusi dėl savo staigaus iškilimo, o ne Bažnyčios, kuri plito, įpratusi prie laipsniškai besiplečiančios atsivertimų bangos.

Įrodymas apie krikščionybės „triumfą" buvo supainiotas su vėlesniu liudijimu, t. y. su pastebėjimais iš laikų po Konstantino atsivertimo, – su nepagrįstu požiūriu į tai, kas įvardijama kaip „kaimo gyventojų laimėjimas" bei su išpūstu teiginiu apie bažnyčios pastatų ir vyskupijų reikšmę. Mes žinome, kad apie 300 m. Nikomedijoje ir Oksirinche krikščionys rinkdavosi bažnyčiose, kurios jau nebebuvo menkai pastebimos namų bažnyčios, įkurtos kokio nors mecenato privačiose patalpose. Vienas paprastas krikščionis, gyvenęs Šiaurės Afrikoje, liudydamas prisiminė, jog paskutinio persekiojimo pradžioje 303/4 m. trijuose nedideliuose miestuose buvo sugriautos krikščionių „bazilikos". Jeigu šį žodį jis tinkamai parinko, tai šie pastatai buvo kažkas daugiau negu tik paprasčiausios namų bažnyčios ir, jeigu „bazilikos" egzistavo šiuose trijuose Afrikos miestuose, jų turėjo būti plačiai pasklidusių po visą sritį. Vienas neseniai surastas įrašas pasakoja, kad Altavoje, beveik neabejotinai 309 m., vyskupui vadovaujant statyta už turtingos aukotojų šeimos lėšas „Viešpaties bazilika". Ši bazilika stovėjo šalia paminklinės šventyklos, pastatytos aukotojų šeimai ir vietos kankiniams atminti, – atrodo, kad netgi persekiojimo metais buvo įmanoma sukonstruoti šiuos ilgaamžius pastatus. Tačiau mes taip pat žinome, kad krikščionių pastatai buvo lengvai pažeidžiami; antai Azijoje, Nikomedijos mieste bažnyčia

akimirksniu buvo sulyginta su žeme. Tad kalbėdami apie tuos laikus, turėtume įsivaizduoti kuklias sales, o ne grandiozines Konstantino laikų bazilikas iš vėlesnių dešimtmečių.[3]

Tai įrodyti sunku dėl teorijų apie didžiulį krikščionių pagausėjimą: tačiau jeigu šiuo laikotarpiu toks pokytis įvyko, kaip galėtume jį pamatyti? Liudijimų apskritai nėra gausu, o liudijimai, kurie bylotų apie išaugusį krikščionių skaičių, yra dar skurdesni. Mes turime žinių apie vieną miestą Frigijoje, kuris tapo visiškai krikščioniškas dar prieš Konstantino laikus, bet tai tikriausiai tebuvo išimtinis atvejis.[4] Taip pat turime žinių ir apie tam tikruose Frigijos miestuose gyvenusius krikščionis, kurie III a. viduryje užėmė kokį nors postą ir tarnavo tarybose; iš atskirų Frigijos rajonų mus taip pat pasiekia mūsų turimas didžiausias pluoštas ankstyvųjų krikščioniškų epitafijų. Remiantis naujausiu liudijimų rinkiniu, mažiausiai dvidešimt iš jų buvo užrašytos laikotarpiu 240–300 m., – iš jokios kitos srities neišliko nieko panašaus ir šie pasklidę krikščioniški įrašai yra papildoma priežastis manyti, kad krikščionių veikimas Frigijos dalyse buvo nepaprastai stiprus.[5] Tačiau šie įrašai nebuvo išplitę po kiekvieną Frigijos miestą ar regioną. 324/5 m. nedidelė frigų gyvenvietė, buvusi Orcisto vietovėje, kreipėsi su peticija į Konstantiną, nurodydama savo absoliučiai krikščionišką gyventojų visumą ir prašydama, kad jai būtų grąžintas jos anksčiau turėtas statusas. Toje peticijoje rašoma, jog ši gyvenvietė neteko ją garsinusio išskirtinumo dėl agresijos vieno kaimyninio „miesto", matyt, kokios nors pagonių bendruomenės. Religija galėjo atskirti vieną miestą nuo kito ir įžiebti jų gyventojų priešiškumą. Panašiai kaip Frigijoje, Sirijoje aptinkame krikščionišką miestą Edesą, besiribojusį su atkakliai pagonišku Haranu. Vien krikščioniškos bendruomenės vis dar buvo itin retas dalykas; bene iškalbingiausias faktas yra tai, kad Euzebijus žinojo tiktai tris nedidukus miestelius, kurie visoje Šventojoje Žemėje buvo krikščioniški, kai vėliausiai 324/5 m. sudarė knygą apie šios Žemės vietovardžius.[6]

Remdamiesi kitokiu šaltiniu, galime mesti žvilgsnį į Šiaurės Afriką, kur krikščionybė jau buvo tapusi viešai išgarsėjusiu dalyku; tas šaltinis – tai liudijimas, kurį susipriešinę krikščionys pateikė romėnų pareigūnams ir kuris lietė įvykius, įvykusius prieš penkiolika ar daugiau metų, – 303/4 m. rinkimus. Krikščionys bylojo, jog Cirtoje buvo išrinktas „netikras" vyskupas ir tai padariusi minia „kaimiečių" bei „gladiatorių" (arba akmenų skaldyklos darbininkų): „tenai taip pat dalyvavusios ir prostitutės [...]". Tuo metu „miestelėnai", kalbėjo tie krikščionys, buvo suvaryti į kankinių kapines, o „Dievo tauta" uždaryta pastate, kuris vadinosi „didesnieji rūmai". Vargu ar įmanoma nustatyti, ar šie pasakojimai teisingi, tačiau jais norėta pasakyti tai, jog buvo išrinktas netinkamas vyskupas, prie jo išrinkimo prisidėjus miesto padugnėms, t. y. žmonėms, kurie nebuvo nei garbingi „miestelėnai", nei krikščionys – „Dievo tautos" nariai.[7] Nepaprastai įdomu yra tai, kad vyskupo rinkimai galėjo būti tinkamai pavaizduoti kaip pagrindinis miesto gyvenimo įvykis; vis dėlto, kaip pasakojama, šie rinkimai neapsiėjo be papirkinėjimų, o pinigai galėjo sukelti susidomėjimą bet

kuriame gyventojų sluoksnyje. Įdomiu tai, kad „Dievo tauta", t. y. pasauliečiai, kaip pasakojama, galėjo būti uždaryti į vienus „didesniuosius rūmus". Netikrus vyskupus Cirtoje galėjo išrinkti nusamdyta minia, tačiau visiškai aišku, kad krikščionys tikintieji tebuvo tik maža visų gyventojų dalis. Liudijimuose apie Kartaginą esama panašių užuominų: krikščionių rinkimai galėjo būti audringi, tačiau tikintys krikščionys čia nebuvo dominuojanti dalis.

Vakarinėje imperijos dalyje ir jos europinėse provincijose visų tipų liudijimai yra reti ir, gali būti, pasakyti galime tiktai tiek, kad krikščionys čia nepaliko jokio įrodymo apie didžiulį ir išaugusį savo buvimą. Reikšminga, jog kelios svarbios naujos krikščionių veikimo pradžios paliudytos tiktai vėliau. Vienu atveju matome užuomazgas vienos naujos vyskupystės – visai prieš pat Konstantino atėjimą į valdžią, o miestas, apie kurį čia kalbame, buvo toks iškilus ir lengvai pasiekiamas, kad negalime nespėlioti apie krikščionis ir toliau į šiaurę. Dalmatijos pakrantėje, Salonos (Splito) miestas neturėjo jokio vyskupo iki maždaug 304/5 m., kai atsitiko taip, kad krikščionys, migruodami iš Artimųjų Rytų, šioje vietoje įkūrė bažnyčią; šios migracijos iš Rytų bangoje netrukus pamatysime ir manichėjus, atsekusius paskui krikščionis, kurie iškeliavo iš savo gimtinės.[8] Jei žvelgtume tolyn į šiaurę ir vakarus, čia galėtume panaudoti kitą argumentą. Šios sritys buvo pagrindinės vietos, iš kurių naujokai papildydavo kariuomenę, tačiau yra pakankamai aišku (iš Konstantino valdymo metų ir to, kas vyko vėliau), kad ši atsitiktinė kareivių dauguma didžia dalimi išliko pagoniška, nors daugelis krikščionių ir neturėjo jokių skrupulų dėl tarnavimo savo kariuomenės gretose.

O kaip didesnieji miestai, kur gyvenimas, – kiekvienas gali nesunkiai numanyti, – buvo labiausiai pažeidžiamas ekonominės permainos ir išorinių galių? Nėra ko stebėtis, kad vieną tokį miestą, guodėsi Porfirijas, pristojusi liga taip smarkiai vargino daugybę metų; dievų „buvimas" buvo sutrikdytas, Asklepijus ir kiti dievai nepajėgė aplankyti miesto nuo to laiko, kai Jėzus čia buvo garbinamas.[9] Mes turime užuominų apie įvairias krikščionių bendruomenes, veikusias Romoje ir Aleksandrijoje, nors ir nežinome, ar tai, ką Porfirijas turėjo omenyje, buvo kuri nors iš jų. 251 m. Romoje keturiasdešimt šeši kunigai tarnavo miesto krikščionims; 310 m. Aleksandrijoje krikščionys, kaip pasakojama, buvo pasiskirstę mažiausiai tarp dešimt atskirų bažnyčių. Papildomi argumentai turėtų remtis vardais bei įvertinimu vėliau įgytų bažnyčios turtų, kokie jie buvo kiekviename mieste, tačiau šiuo metu yra aišku tai, kad šie argumentai negali būti primesti su neabejotinu tikrumu.[10] III a. pabaigoje Romoje iš tiesų išaugo skaičius „katakombų" arba laidojimo kambarių, kuriais ėmė naudoti krikščionys, dažnu atveju tuo kambarius perėmę iš jais prieš tai besinaudojusių pagonių; Aleksandrijoje archeologija nepateikia jokio tatai pagrindžiančio fakto ir mes netgi nežinome, ar prieš 300 m. čia buvo įkurtos vietos bažnyčios, kurios atmintų III a. vyskupų vardus. Aišku, kad abiejuose minėtuose miestuose aukštesnioji klasė išliko tvirtai pagoniška: čia nėra jokio net menkiausio pagrindo kalbėti apie socialiai madingą posūkį į krikščionybę, kurį Konstantinas būtų palaikęs.[11]

Šie argumentai, prikelti iš užmaršties, gali atrodyti nepakankami, turint omenyje tai, kad jie yra iš laikotarpio, kai apskritai apie bet ką žinoma tiek nedaug. Vis dėlto vienoje provincijoje galime tuos argumentus patikrinti. Vėlgi kalbėti tenka apie Egiptą, iš kur turime liudijimą papirusų tekstais ir, jeigu 260–300 m. krikščionybė buvo triumfuojantis dalykas, galime tikėtis rasti tatai atsispindint šiame mažame, bet atsitiktinių pavyzdžių pilname liudijime.[12] Be to, vis dar randama naujų krikščioniškų tekstų ir Evangelijų kopijų iš šio periodo, ir kiti liudijimai patvirtina užuominas apie tai, kad krikščionys tuo metu skelbė savąjį tikėjimą koptų kalba. Šis skelbimo būdas iš tiesų padidino jų potencialių klausytojų ratą. Taip pat turime šiek tiek laiškų, kuriais krikščionys susirašinėjo tarpusavyje, iš kurių iškalbingiausias yra vienas laiškas, datuojamas maždaug 300 metais; tame laiške vienas krikščionis, tikriausiai bažnyčios pareigūnas, ragina kažkokį „sūnų" padovanoti žemę šiai „vietai", „pagal senovinį paprotį". Žodis „vieta" čia, matyt, reiškia bažnyčią, o „paprotys" nurodo į nusistovėjusį dovanojimo ar palikimo skyrimo modelį, koks kad buvo tarp pasiturinčių krikščionių. Kiti tekstai bei laiškai papildo mūsų turimą liudijimą apie krikščionis su neabejotina nuosavybe ir kultūra, tačiau nieko nekalba apie kokį nors nepaprastą tokių krikščionių buvimo mastą.

Kai ieškome užuominų apie krikščionis, kurie būtų paminėti tekstuose su sekuliariu, nekrikščionišku kontekstu, šio mūsų ieškojimo vaisiai iš tiesų yra labai menki.[13] Apie 300 metus Oksirinchas turėjo dvi bažnyčias, kurių buvimo vietos padėjo identifikuoti šio miesto gatves; šis miestas, be to, turėjo dvylika pagoniškų šventyklų ir vieną sinagogą. Sunku tikrai pasakyti, kurios tokių papirusų frazės žymi kokį nors krikščionių autorių ar krikščionių buvimą, tačiau, galima tarti, kad beveik viskas, kas išliko iš laikotarpio prieš 300 metus, vienaip ar kitaip siejasi su persekiojimo problemomis. Visai nestebina tai, kad aptinkamos dvi krikščionių šeimos, įpareigotos tarnauti Oksirincho taryboje. Miela turėti du testamentus, kuriuose krikščionys (turbūt) ypač pagerbia savųjų žmonų gerą būdą, bet tai mažai ką nušviečiantis dalykas. Galbūt, nauji atradimai leis pamatyti platesnį vaizdą, tačiau kontrastas su gyvenimo modeliu po Konstantino atsivertimo išliks labai ryškus. Paskui krikščionys ir jų reikalai kur kas akivaizdžiau įsiterpia į mūsų turimą liudijimą; tačiau iš 260–310 m. laikotarpio turime daug mažiau išlikusių papirusų, o tuose liudijimuose, kuriuos turime, nėra nė menkiausios užuominos apie kokį nors krikščionių „triumfą".

Šį skurdoką vaizdą gali papildyti individualių vardų modelis. Nauji atradimai ir geresni liudijimų rinkiniai pagilins mūsų supratimą, tačiau šiuo metu iš turimų papirusų išplaukia neigiamas atsakymas.[14] Kol kas tegalime atsekti tik labai mažai prieš maždaug 300 m. datuotinų asmenvardžių, kuriuos krikščionys Egipte vėliau pamėgo patys rinktis arba juos suteikti savo vaikams. Šie vardai pasitaiko ir kituose mūsų turimuose krikščioniškuose liudijimuose iš laikų prieš Konstantiną, o IV a. viduryje atsiradę papirusai pateikia visiškai skirtingą modelį. Nuo maždaug 340 m. ir vėlesniais laikais nuorodų į krikščionis, bažnyčias ir krikščionių autoritetus padaugėja, kaip kad išauga skaičius

mėgstamų krikščioniškų vardų. Remdamiesi šiuo liudijimu, galime sakyti, kad krikščionybės labiausiai plėtėsi tais metais, kuriais ją ir tikėjomės pamatyti, t. y. po Konstantino pergalių, bet ne anksčiau. Taip pat negalime užtikrintai įrodinėti, remdamiesi garsių krikščionių vyskupų skaičiumi. Mes žinome, kad 325 m. Egipte buvo penkiasdešimt viena vyskupija, tačiau nieko nežinome, kiek jų čia egzistavo maždaug 300 m. Tarp šių dviejų datų įsiterpė paskutinis „didysis" persekiojimas, – galinga jėga, turėjusi tendenciją išsklaidyti krikščionių vadovus po naujas jų slapstymosi vietas. Minėtu laikotarpiu krikščionys rigoristai nuėjo į schizmą ir paliko savo tikėjimo brolius krikščionis tam, kad suformuotų naujas savo pačių Bažnyčias. Iškalbinga, kad iš penkiasdešimt vienos vyskupijos, buvusios 325 m., penkiolika, deja, dar kitaip yra žinomos kaip vietos naujosios schizminės bažnyčios.[15] Krikščionys skaldėsi ir sklaidėsi, tačiau bendras jų skaičius nepadidėjo.

Jų šiek tiek neabejotinai padaugėjo, atrodo, ypač didesniuose miestuose, kur kilusios negandos tam padarė didžiausią įtaką, tačiau šio išaugimo masto neturėtume perdėti. Sunkių metų, kokie kad buvo maždaug 250–280-aisiais, socialiniai padariniai bei po jų ėjusios reformos amžius turėjo pagilinti prarają tarp labai turtingų žmonių ir tų, kurie turėjo nedidelę nuosavybę, turtingųjų klasės ir visų kitų. Religiškai krikščionybė vis dar buvo patraukli, o šis socialinis klimatas jai padėjo labiau nei kada nors. Kai kurie krikščionys viešai iš tiesų praktikavo labdarą ir rodė retą nesavanaudiškumą: III a. šeštame dešimtmetyje krikščionių Bažnyčia, o ne pagonių miestai suskubo surengti greitas rinkliavas tam, kad išpirktų savo narius iš barbarų pagrobėjų; o 262 m., kai Aleksandrijoje siautė maras, jie slaugė savus dėl šios ligos kenčiančius ligonis, o pagonys, kaip pasakojama, paliko savuosius vos tik pasirodžius pirmiems šios ligos simptomams; tais pačiais metais vykusios apgulties metu du krikščionių vadovai sugalvojo būdą, kaip išgelbėti daugybę senų ir silpnų žmonių, – iš pradžių krikščionis, vėliau ir pagonis. 311/2 m. didžiojo bado dienomis turtingesni pagonys aukotojai, kaip buvo pasakojama, šelpė dosniai, bet paskui sukietino savo širdis iš baimės, kad ir jie patys netaptų vargetomis. Krikščionys, kad ir kaip būtų, atlikdavo paskutines apeigas mirštantiesiems ir juos palaidodavo bei išdalydavo duoną visiems tiems, kurie kentė alkį.[16] Šis geras pavyzdys negalėjo likti nepastebėtas, nors krikščionių elgesys Grigaliaus vadovaujamoje teritorijoje mums primena, kad krikščionių labdara nebuvo universali. Taip pat neturėtume už gryną pinigą priimti visų krikščionių užuominų apie pagonių beširdiškumą žmonėms gatvėje. Iš III a. septinto dešimtmečio turime netikėtą liudijimą apie planus, taikytus tam tikruose Egipto miestuose, kaip paskirstyti nemokamai dovanojamus grūdus, t. y. „palaikymą", gautą iš paties imperatoriaus; tačiau labai iškalbingas dalykas yra tai, kad šie paskirstymai buvo skirti tik fiksuotam gyventojų skaičiui, – neabejotinai žmonėms su nuosavybe bei nedideliais turtais.[17] Krikščionys irgi duodavo labdarą tiktai savo bažnyčios nariams, tačiau jie – pirmiausia ir svarbiausia – ją skirdavo vargšams. Vis dėlto šiam puikiam idealui buvo tam tikrų kliūčių. Panašiai kaip pagonių fundaci-

jas, krikščionių šelpimo darbus veikė ir problemos, kurias sukėlė infliacija, kai tik šie darbai pažengė toliau simpatijų ir laidojimo vietų rėmimo. Bažnyčios, buvusios didesniuose miestuose, ko gero, negalėjo susitvarkyti su labdara, kurios laukė masė jokios paramos negaunančių pasilikusiųjų čia gyventi. Prireikė didžiulio Konstantino palaikymo ir jo milžiniškos finansinės paramos, kad krikščionys pajėgtų vargšus remti dideliu mastu; Mažojoje Azijoje, be to, tam reikėjo didžiosios dalies vietos žemvaldžių atsivertimo. Nei vienas, nei kitas pagalbos šaltinis iki 312 metų neveikė.

Paskutinė užuomina apie krikščionių „triumfą" yra mažiau įtikima nei gali atrodyti. 312 m. žiemą pagonis Maksiminas parašė laišką jam pavaldiems pareigūnams, kuriame atšaukė krikščionių persekiojimą Rytuose. Šio laiško graikiškoje versijoje aiškinama, kaip Maksimino pirmtakai – maždaug prieš dešimt metų – turėję imtis žygių prieš bažnyčias, matydami, kad „beveik kiekvienas" buvo beapleidžiąs dievų garbinimą.[18] Ši imperatoriškos retorikos įmantrybė nėra joks įrodymas, kad krikščionybė jau buvo pasiekusi pergalę: „nenuoširdumas ir grynas netiesos sakymas kiaurai persišviečia per nublizgintas frazes"[19], nors lotyniškame teksto originale ir galėjo būti pasakyta „didelė daugybė", o ne „beveik kiekvienas". Žvelgdami į įvykius krikščionių akimis, mes rizikuojame pernelyg sureikšminti religinių problemų dominavimą šiuo neramiu laikotarpiu. Kartais gali atrodyti, kad pradėti ar baigti persekiojimą buvo pagrindinis politinio iškilimo įrankis, tačiau daugeliui ne krikščionių šie sprendimai galėjo ir nebūti labai reikšmingi: apskritai paėmus, pastaruoju metu valdovai buvo palikę persekiojimą vykdyti pareigūnams, patys nerodydami jokio didelio entuziazmo. Krikščionys nebuvo tokie gausūs, kad būtų stengiamasi pelnyti jų palaikymą. Imperijoje jie buvo tiktai maža gyventojų saujelė, – vienuose miestuose didesnė, o kituose ir visai nepastebima. Nuo 250 m. krikščionių skaičius tikriausiai išaugo, iš dalies dėl laikų sunkumo; šis krikščionių skaičiaus padidėjimas yra reikšmingas, palyginti su bet kurio kito kulto išaugimo rodikliu, tačiau šis jų padidėjimas nėra joks triumfo ar juolab dominavimo ženklas. Mes galime skaičiuoti, kad krikščionys sudarė tiktai 4 ar 5 procentus visų gyventojų. Atsargus požiūris į balansą tarp pagonių ir krikščionių mums leidžia persekiojimo vyksmą matyti platesnėje perspektyvoje. Be to, šis požiūris padeda paaiškinti, dėl ko persekiojimas prasidėjo dar kartą.

Kaip paskutinio „didžiojo" persekiojimo ištakas galime išskirti tris veiksnius: neseną imperatorių karinę sėkmę; jų ediktų moralinį ir religinį toną bei jų viešą pamaldumą; graikų intelektualų pritarimą persekiojimui ir jų atbalsį, patį Apoloną.[20] Mes negalime tiksliai pasakyti, koks buvo balansas tarp šių veiksnių arba kokius santykinius vaidmenis čia suvaidino du imperatoriai – Dioklecianas ir Galerijus. Mūsų turimas vienintelis liudijimas yra liudijimas, paliktas krikščionių amžininkų arba konvertitų, kurie rašė po kurio laiko. Dėl to negalime žinoti, ar intelektualų nuostatos išplaukė iš imperatorių intereso, ar padėjo šį sukurti. Tačiau galime įžvelgti panašumų tarp šio persekiojimo ir to, kuris vyko anksčiau, prasidėjęs 257 m.

Laikotarpiu tarp šių dviejų persekiojimų imperatorių viešas pamaldumas nepasikeitė. III a. septintame dešimtmetyje, valdant Galienui, ant leidžiamų monetų pasirodė vienas naujas ženklas: įvairios monetų rūšys vaizdavo, kaip koks nors dievas imperatoriui suteikia įgaliojimus.[21] Šis atvaizdas, matyt, atsirado kaip reakcija į daugybę konkurentų bei pretendentų į valdžią. Vis dėlto šio atvaizdo paskiau neperėmė atėjusi keturių valdovų Tetrarchija, kai pastarieji 293 m. susirinko atnaujinti imperiją. Panegirikos, kurios buvo pasakytos jų garbei, kaip nors ypač nepabrėžė pačių imperatorių „dieviškumo".[22] Kaip jų laikų poetai ir menininkai šie imperatoriai apsiribojo kliovimusi ypatinga globa, kurią jiems rodė senieji Olimpo dievai: Jupiteris ir Herkulis, Marsas ir Apolonas. Šis globos tipas buvo įprastas visiems Viduržemio jūros regiono žmonėms, kurie gerai žinojo, kad dievai „laiko ištiesę savo ranką virš" tų, kuriems jie yra palankūs; šis įsitikinimas buvo toks pat senas kaip ir homeriškas pasaulis bei karaliaus valdžios įvaizdis graikų sąmonėje. Dėka savo valdytojų ir raštininkų, šie imperatoriai buvo suvokiami kaip tie, kurie siekė atkurti „aukso laikus" iš seniai praėjusio Aukso amžiaus; Romoje esančio dvigubo portretinio biusto vienoje pusėje vaizduojamas Dioklecianas, o kitoje – Saturno (tikriausiai) figūra, – šis auksinės praeities dievas.[23] Ėmęsi šio „atkūrimo", imperatoriai neįvedė kokios nors naujos savo pačių kulto formos. Jie nepradėjo rodyti perdėto palankumo Mitros garbinimui ar „Oriento" dievams visų kitų dievų atžvilgiu; senasis įsitikinimas, kurį jie palaikė, buvo kilęs iš vienintelio lotyniško įrašo, nereiškusio jokios visuotinės prasmės.[24]

III a. aštuntame dešimtmetyje imperatorius Aurelianas Romoje įvedė naujos Saulės dievybės kultą, tačiau šis kultas neišstūmė ar nesusilpnino dar ir kitų dievų garbinimo. Imperatorius vaizduojančiose monetose bei joms skirtose panegirikose akivaizdi yra Saulės vaizdinija, tačiau ši „saulės teologija" nėra tai, kas leistų kalbėti apie kokią nors pirmenybę, kurią imperatoriai būtų rodę šio tipo garbinimui; ši teologija išreiškė aukščiausios dievybės arba valdovo galią ir nebuvo koks nors naujas intelektualinis konstruktas, kuris būtų atsiradęs 270–300 m.[25] Įtvirtinta Platono, ši teologija turėjo senesnes šaknis mene ir filosofijoje, Apolono tituluose ir ankstesnių laikų imperatorių pašlovinimuose. Saulės atvaizdas buvo tiktai vienas tarp daugybės kitų dievų atvaizdų, kurie pasirodė ant šių imperatorių monetų. Kai iš tikrųjų sutinkame valdovą, kuris pirmenybę teikė Saulės dievybei, t. y. Konstantino tėvą Konstantijų, matome, kad šis jo pasirinkimas nereiškė reikalavimo atsisakyti kitų dievų garbinimo. Būtų neteisinga teigti, kad jeigu Konstantijaus sūnus nebūtų priėmęs krikščionybės, Viduržemio jūros regiono pasaulis būtų pasukęs į bendrą „Saulės garbinimą". Skirtumas tarp pagonių imperatorių ir jų krikščioniškųjų įpėdinių turi vieną svarbų aspektą: tai, kad pirmiesiems niekada neteko sugalvoti ir įvesti kokią nors apdairią religinę politiką bei reikalauti, kad jos laikytųsi visi jų pavaldiniai.

III a. devintame dešimtmetyje imperatoriai dar kartą ėmėsi karinių žygių į Rytus ir, patogumo dėlei, ėmė formuoti Rytų miestą – vietą kilnojamajam teismui apsistoti. Imperatoriai pasirinko Mažosios Azijos šiaurės vakarus,

Nikomediją, miestą Bitinijos srityje, garbinusį Dioklecianą kaip savo „antrą įkūrėją".[26] Šioje graikiškai kalbančioje aplinkoje imperatoriai buvo veikiami graikų intelektualų veikalų, jų nusiskundimų bei diskusijų prie pietų stalo. Iš krikščioniškų šaltinių mes ypač gerai žinome apie tris tokius asmenis, kurie tuose šaltiniuose buvo koneveikiami kaip persekiojimo „sumanytojai". Tai Hieroklas, įtakingas valdytojas, kuris vėliau parašė knygą, išaukštinančią pagonių Apoloniją kaip pranašesnį už Kristų; antrasis – tai vardu nepaminėtas filosofas, įpratęs pietauti su imperatoriais ir juos prašęs persekioti krikščionis; o trečiasis buvo pats Porfirijas, pagarsėjęs savo veikalu „Prieš krikščionis".

260 m. persekiojimas liovėsi, po to, kai Persijoje imperatorius Valerianas buvo paimtas į nelaisvę; vėliau, po keturiasdešimt metų, pasiekus triuškinamą pergalę prieš persų karalių, persekiojimas vėl atsinaujino. Ar šiuo atveju turėtume sakyti, kad imperatoriai palaukė, kol jų įtaka sustiprėjo rytuose ir tik tada rizikavo dar kartą pulti bažnyčią? Toks požiūris pernelyg sureikšmintų krikščionių galią bei imperatorių sprendimo nepopuliarumą: tačiau tiesa yra ta, kad krikščionys niekada jėga nesipriešino ir jokie pagonys nebūtų stoję į kovą su krikščionimis savo pačių noru. Graikų intelektualų kūriniai ir šių intelektualų prašymai nebuvo ženklai, rodę naują baimę; jei grįžtume atgal į II a. trečią dešimtmetį, matytume, kad provincijos vadovai Azijoje jau kreipėsi su peticija į imperatorių Hadrianą, prašydami šį imtis griežtesnių veiksmų prieš krikščionis.[27] Mintis apie persekiojimą veikiau gimė iš patirtos sėkmės. Minėta pergalė suteikė naują galią romėniškiems tvarkos ir dievo dovanotos šlovės idealams. 295 m. gegužės mėnesį Damasko mieste paskelbtame edikte Diokleciаnas pabrėžė „mūsų laikų tvarką", praeityje išaugusią – „dievų palankumo dėka" – romėnų galią bei teisės, moralės ir religijos vienovę, kurios privalu laikytis su „amžinu pagarbumu". Diokleciano ediktas palietė ir vieną socialinę problemą, t. y. leistinus „giminystės ir artimumo" laipsnius; mat savo nesenų kelionių į Artimuosius Rytus metu jam teko susidurti su pavojingu ir moraliai papiktinančiu dalyku, – kelių iš savo eilinių pavaldinių kraujomaišiškomis santuokomis.[28]

Krikščionims ši kalba nežadėjo nieko gera, o praėjus ketveriems metams, t. y. 299-ais, ji atsispindėjo pranašingų ženklų įvardijimuose, tuose ženklų stebėtojų nuotaikos veidrodžiuose. Aukojimo metu pranašautojai, kurie apie ateitį spręsdavo iš aukojamų gyvulių vidurių, kaltę priskirdavo žmonėms iš imperatoriaus aplinkos, tiems, kurie ženklino save kryžiaus ženklu. Nors ir buvo įsakyta kariuomenę apvalyti nuo krikščionių, tačiau įrašai iš šio periodo mums ir toliau pasakoja apie vieną ar kitą daug keliavusį krikščionį pareigūną bei vietas, kur vienas ar du neseni įvykiai parodė kitų krikščionių nenorą tarnauti kariuomenės gretose.

Nauji datavimai, nustatyti remiantis papirusų tekstais, leidžia beveik neabejoti faktu, kad minėtą kariuomenės apvalymą nuo krikščionių vėliau, praėjus trejiems metams, palydėjo grėsmingo ir įsakmaus tono ediktas.[29] Tai tikriausiai įvyko 302 m. kovą: iš Aleksandrijos miesto imperatorius rašė, įvardydamas „didžiausią nusikaltimą" – apleisti „tai, kas buvo nuspręsta ir įtvirtinta senovės

žmonių". Ediktas atsiliepė ir į užklausimus Afrikos valdytojo, kuriam teko susidurti su nauja problema, t. y. manichėjais; šis valdytojas buvo ištyręs minėtą sektą ir nusimanė apie jos knygas bei jos dvigubą struktūrą. Ar su manichėjais reikėtų elgtis kaip su krikščionimis, ar ne? Imperatorius manė, kad jie yra netgi daug blogiau: „manichėjai reiškia pasipriešinimą tam, kas kadaise mums buvo suteikta dievų", bet taip pat jie esą „nuodingi" įsibrovėliai iš priešo žemės, t. y. Persijos. Jie turėjo būti baudžiami mirties bausme. Būtent manichėjai, kaip buvo siūloma manyti, ir galėję išprovokuoti imperatorius veikti prieš Bažnyčią. Tačiau šiuo metu įvykių seka atrodo kiek kitaip. Nuo 299 m. vis labiau buvo judama įžanginio apsivalymo nuo krikščionių link, o paskui manichėjai Afrikoje atkreipė į save valdytojo dėmesį, – galimas daiktas, juos įskundė krikščionys arba galbūt patys manichėjai buvo per klaidą palaikyti ortodoksiniais krikščionimis. Taigi ne manichėjai buvo priežastis imti persekioti krikščionis; veikiau noras apsivalyti nuo krikščionių tapo priežastimi pradėti taikyti mirties bausmę manichėjams.

Šis imperatorių ediktuose vis labiau stiprėjantis moralinio ir religinio didaktizmo tonas iš Aleksandrijos slinko šiaurės link ir 302 m. vasarą apsistojo vietoje, kur galėjo tikėtis rasti tiktai dar didesnį paskatinimą. Tai buvo laikas, kai imperatoriai kreipdavosi patarimo į Apoloną Didimuose. Kas dėjosi toliau, žinome tiktai iš liudijimo, kurį paliko vienas jaunas pareigūnas, tarnavęs kariuomenėje, t. y. būsimasis imperatorius Konstantinas, – jis prisiminė, praėjus maždaug dvidešimt trejiems metams, kaip iš „neišmatuojamai gilios kavernos" nuskambėjo „dievo" balsas skųsdamasis, kad jo gebėjimą skelbti orakulus sutrikdė tai, kas dėjosi „kaip tik žemės paviršiuje".[30] Šis dviprasmis komentaras buvo suprastas kaip nuoroda į krikščionis. Mums mielai magėtų šį tą daugiau sužinoti apie šį kulminacinį tašką orakulo istorijoje: koks klausimas buvo pateiktas, kiek šventykla buvo atkurta pranašavimo tikslui, ar jos veikla tuo metu klestėjo ir, svarbiausia, ką reiškė „Apolonas" tais ypatingais metais. Filosofai vis dar tarnavo kaip dievo pranašai, o vienas iš tokių filosofų netrukus nukentėjo dėl savo teiginių, paskelbtų Didimuose; galbūt jis buvo tas pats vyras, kuris dievo vardu kalbėjo imperatoriams. Turint omenyje graikų intelektualų triukšmingus pareiškimus, nėra nieko keista, kad jų virpesius pagavo ir Apolonas. Galbūt jo pranašas buvo tas, kuris pietavo Nikomedijoje; galbūt šis pranašas buvo skaitęs Porfirijo knygas. Tradiciniu būdu pranašo atsakymas buvo įrašytas čia pat vietoje, nors išlikęs akmuo yra pernelyg fragmentiškas liudijimas, kad garantuotų kokį nors interpretacijos tikrumą. Dievai pritarė imperatorių vis stiprėjančiam polinkiui. 303 m. vasario 23 d., t. y. senovinio romėnų festivalio dieną, Nikomedijoje buvo paskelbtas pirmasis imperatorių ediktas, įsakęs persekiojimą. Bažnyčios turėjo būti sugriautos, Šventojo Rašto knygos turėjo būti sudegintos, o visos apeigos buvo uždraustos. Krikščionys neteko savo vertingų privilegijų, laidavusių aukštą padėtį, ir buvo pašalinti iš visų juridinių teismų; tereikėjo tik kelių valandų ir krikščionių statinys, iškilęs Nikomedijoje, buvo sulygintas su žeme.

V

Toliau vykęs „Didysis persekiojimas", žvelgiant į jį iš laiko perspektyvos, pavirto į ištisinį kankinystės procesą, kuris baigėsi tiktai po dešimt metų, Konstantino ir jo bendražygių pergalėmis. Dabar ne laikas su menkiausiomis detalėmis imti nagrinėti visus šio proceso vingius ar susieti juos su pokyčiais sąjungoje keturių „koalicinių imperatorių", kurių darna buvo suardyta laikotarpiu tarp 306-ųjų ir 312-ųjų metų. Persekiojimas praūžė įvairiems žiaurumo protrūkiams keičiant vienas kitą. Pačioje pradžioje dėl gaisro, kuris kilo imperatoriaus rūmuose Nikomedijoje, buvo neteisingai apkaltinti krikščionys, ir tai atvedė į virtinę kankinysčių tų krikščionių, kurie tarnavo imperatoriškajai šeimynai. Pirmieji aštuoneri persekiojimo mėnesiai buvo sunkūs, jie atvedė prie edikto, įsakiusio suimti Bažnyčios vadovus. Paskui, lapkričio mėnesį, jie buvo paleisti; 304 m. pavasarį paskelbtas kitas ediktas, kuris visiems gyventojams Rytuose įsakė aukoti dievams. Bet ir šį kartą šis reikalavimas vykdytas nevisuotinai, nes nebuvo tikslių gyventojų registrų. Nėra jokių patikimų liudijimų, jog šis ediktas kada nors būtų buvęs pritaikytas už Afrikos ribų, vakarinėje imperijos dalyje, neskaitant kelių valdytojų, kurie galbūt šį ediktą vykdė savo pačių nuožiūra. Šis šaltinių tylėjimas kiek sumažina persekiojimo laipsnį. Veikiau buvo taip, kad Vakarų krikščionys buvo paprašyti atsisakyti savo Šventraščio knygų ir neteko savo susitikinėjimo vietų. Tačiau niekur jie nebuvo kankinami sistemingai: „krikščioniškoji tradicija vadinamąjį ,Didįjį persekiojimą' gerokai išpūtė, taip, kad tam netgi Gibbonas iki galo nepritarė."[1]

Daug daugiau žinių turime iš rytinės imperijos dalies, apie jos konkrečius valdytojus ir kankinius, mat Euzebijus yra parašęs vieną nedidelį traktatą apie juos, ypač apie tuos, gyvenusius Palestinoje, kuriuos jis pats pažinojo asmeniškai. Be to, rytinė imperijos dalis buvo pajungta ciesoriaus Maksimino valdžiai, t. y. valdovui, kuris padarė viską, kas buvo jo galioje, kad priverstų vykdyti persekiojimą. Nuo 305 m. gegužės iki 308-ųjų vasaros, nuo 308-ųjų rudens iki 311-ųjų m. balandžio ir galiausiai nuo 311-ųjų gruodžio iki 312-ųjų žiemos jo valdomose provincijose persekiojimas buvo pats nuožmiausias. Maksiminas buvo tas vienintelis valdovas, kuris išrado naujų ir grėsmingų kovos būdų prieš įtariamuosius krikščionis. 308 m. rudenį buvo įsakyta, kad turgaus aikštėse parduodami dievų atvaizdai būtų apšlakstyti gėrimo lašais iš libacijos ritualo ar krauju iš pagoniškų aukojimų. Krikščionys buvo kontroliuojami prie miesto vartų ir netgi viešose pirtyse. Paskutiniu persekiojimo etapu nuorašai skandalingųjų „Piloto darbų" buvo išplatinti tam, kad sukurstytų neapykantą Kristui; prostitutės buvo kankinamos, kad pripažintų krikščionis ištvirkavus, o vyskupai buvo nukreipti į naują, žvalinantį gyvenimo būdą, t. y. turėjo tarnauti imperatoriaus kupranugarių prižiūrėtojais ar imperatoriaus arklius prižiūrinčiais arklininkais. Maksiminas, be to, sumanė suorganizuoti pagonišką kultą, į kiekvieną provinciją paskyręs aukštus žynius, kurie, kaip įprastą šventumo rūbą, turėjo nešioti baltus drabužius ir prižiūrėti kasdienį dievų garbinimą.[2]

Maksiminas pažadėjo atleisti nuo mokesčių tuos miestus, kurie pareikš savo norą persekioti mieste gyvenusius krikščionis.

Mes negalime nustatyti, kiek per šiuos procesus žuvo krikščionių, tačiau persekiojimo poveikis visada buvo didesnis nei skaičiai tų, kuriems buvo įvykdyta mirties bausmė, ar tų, kurie buvo pasmerkti dirbti kasyklose. Čia būta ir išskirtinio heroizmo atvejų, tačiau taip pat privalome atsižvelgti ir į tuos, kurie sudarė didžiąją daugumą, į imperatorių pagoniškųjų pavaldinių nuotaiką, į išlikusiųjų gyvų krikščionių ketinimus bei į reakcijas dviejų ypatingų grupių: krikščionių perfekcionistų ir krikščionių autorių – tais metais, kai persekiojimas buvo vykdomas.

Panašiai kaip Valerianas 257/8 m. kiti imperatoriai persekiojimą primetė iš viršaus, dėl jų pačių aplinkoje kilusių priežasčių. Keliuose mūsų turimuose autentiškuose šaltiniuose neaptinkame tokių atvejų, kad imperatoriams pavaldūs miestai būtų įsitraukę į skubrią raganų medžioklę bei savo kaimynų krikščionių gaudymus. Viename Šiaurės Afrikos mieste magistratas buvo pasirengęs supirkti bet kokias senas knygas iš vyskupo, berods, tai buvo Šventojo Rašto knygos.[3] Kitur matome miesto vadovus, vertusius griežtai laikytis tvarkos, tačiau tai dariusius be jokio ypatingo užsidegimo. Visos valdžios noriai leidosi papirkinėjamos, o kai kurie pagonys sutikdavo atlikti aukojimus dievams krikščionių vardu. Čia būta daug nuolaidžiavimo ir spekuliavimo, – tokie buvo pirminiai imperatoriaus edikto padariniai. Nors Euzebijus ir išaukštino garsius heroizmo atvejus, kai kankiniai patys prisišaukė savąją mirtį savo pačių provokuojamais veiksmais, didžioji dalis krikščionių reagavo mažiau dramatiškai. Iš Didžiojo persekiojimo metų ir toliau gausėja liudijimų apie atkritimą nuo tikėjimo, ypač tarp dvasininkų ir vyskupų.[4] Visus taškus ant i čia sudėliojo taisyklės dėl atkritusiųjų nuo tikėjimo atgailos ir leidimo jiems sugrįžti į Bažnyčią, kurias 306 m. išleido Petras, Aleksandrijos vyskupas.

Petro kanoninio laiško akivaizdoje ankstyvoji Kiprijono rigoristinė fazė atrodo tik kaip tolimas ekscentriškumas.[5] Trijų ar keturių atgailos metų dabar pakako, kad net ir didžiausi atkritėliai nuo tikėjimo pelnytų sutaikinimą, jei tik jie turėjo sąžinę; sutaikinimas jau nebeturėjo būti atidėtas iki mirties. Provokuojantys kankiniai buvo ramiai ir atsargiai perspėti, o apgaulė laikyta tinkamu poelgiu: „prieš tuos, kurie davė pinigus tam, kad neganda jų nepaliestų, negali būti pareikštas joks kaltinimas." Ankstyvosios Bažnyčios istorijoje galėjo būti ir keli dar populiaresni potvarkiai. Minėtas vyskupas buvo tikras, jog ne visi krikščionys elgėsi begėdiškai: kunigai, kurie atkrito nuo tikėjimo, neturėjo būti baudžiami pernelyg griežtai, „baiminantis, kad jie gali tyčia pagreitinti savąją mirtį, griebęsi prieš save smurto". Kiti krikščionys sutiko, kad verčiau apdegtų jų rankos, negu jie į laužo liepsnas įmestų smilkalų aukai. Be to, Petras buvo dar ir tikras realistas: jis teigė, jog krikščionys, kurie už pinigus nusipirko savo saugumą, patyrė nuosavybės nuostolį, tad jiems turėjo būti visiškai atleista; o tie, kurie siuntė vergus ar pagonis, kad už juos atliktų aukojimą dievams, ir kurie klastojo dokumentus, – tai buvo jų ypatinga gudrybė, jie

taip pat nebuvo laikomi baustinais. Skaitydami papiruso laišką, galime matyti, kaip vienas krikščionis, gyvenęs Egipte, įstengė išgyventi krizės metus, pasinaudojęs savo paties šeimyna.[6] Pirmasis ediktas nurodė, jog visi besibylinėjantieji privalą paaukoti auką dievams, prieš pasisakydami teisme, tačiau minėtas krikščionis, vardu Kopris, rašo savo seseriai pasakodamas, kaip jis paprašęs jų brolį, tikriausiai pagonį, nueiti ir paaukoti dievams auką jo vardu, prieš jam užsiimant bylinėjimusi dėl jų šeimos turto.

Pagonių reakcijos taip pat buvo skirtingos. Iš paskutiniosios persekiojimo fazės turime išlikusias pagonių peticijas, parašytas tada, kai Maksiminas 311/312 m. ragino imtis persekiojimo Rytuose. Viename vietiniame nuoraše galime perskaityti oficialų Likijos ir Pamfilijos provincijolų skundą, kuriame šie smerkė „bjaurius bedievių pomėgius" ir pabrėžė savąjį „dievų garbinimą jūsų amžinosios didybės vardan". Atsakydamas Maksiminas pažadėjo suteikti viską, ko tiktai tie žmonės paprašys, šiuo atveju, galimas daiktas, miesto gyventojus atleisti nuo asmens mokesčio. Tyro mieste pasklidusiuose jo iškalbingo atsakymo nuorašuose buvo apeliuojama į natūralią pasaulio tvarką, dievų rūpinimąsi banguojančiais javų laukais ir jų pasitenkinimą baudžiant nedorąjį „bedievį" už šio paklydimą. Šie atsakymai buvo tame pat mieste dailiai išraižyti įrašu bei išplatinti po visas provincijas, kurios tiktai jų teiravosi.[7]

Tačiau krikščionys įtarė, kad šias peticijas parašyti įkalbėjo patsai Maksiminas. Kai jo pažadas suteikti privilegijas tapo žinomas, miesto vadovai iš tikrųjų galėjo suskubti siųsti jam laiškus: pas jį atvyko pasiuntiniai iš Nikomedijos, pagal nuo seno gerbiamą paprotį, su savo dievų statulomis, kurių „buvimas" turėjo pagelbėti spręsti jų reikalą.[8] Šie tekstai ir šios pasiuntinystės rėmėsi rūpesčiu kelių išsilavinusių pagonių, galbūt fanatikų, besirūpinusių dievais, kuriuos jie garbino kaip žyniai ir filosofai. Apskritai miestuose kaip visumoje turėtume pripažinti buvus prieštaringų nuostatų įvairovę: kai kurių atstovų iš išsilavinusiųjų sluoksnio entuziazmo, kitų abejingumo ir daugumos iš minios nesusigaudymo. Čia nebuvo taip, kad pagonių kultas nyko ir kad persekiojimas buvo bevaisė pastanga jį „atgaivinti". Pagoniški kultai ir dievai vis dar plačiai laikyti savaime suprantamu dalyku, o pasikeitė veikiau šių dievų garbintojų požiūris į krikščionis. Būtent šių garbintojų požiūris ir buvo tai, ką imperatoriai mėgino atgaivinti, nors ne visada sėkmingai. Apie 300 m. krikščionių aplink būta jau daugybę metų. Tuo metu jau buvo aišku, kad vaizdingesni pasakojimai apie krikščionių blogumą ir jų nusikalstamą elgesį esą melas, o nesenų krizių metais kai kurie jų bažnyčios nariai išties pasirodė esą labiausiai linkę padėti bei kupini užuojautos. Žmonės nebūtinai turėjo būti apleidę savo dievus ar atsivertę į krikščionybę, kad imtų manyti kitaip apie šiuos prieš krikščionis vykdytus žiaurumus. Tiek, kiek tie žmonės galėjo matyti, jiems tapo aišku, kad krikščionių vadovai buvo nepavojingi, išsilavinę žmonės. Tiktai tada, kai dievai imdavo rodyti pyktį, sukeldami badą ar žemės drebėjimą, tada pagonys galėjo griebtis veiksmų prieš „bedievius", buvusius tarp jų. Paskutiniu persekiojimo etapu atmosferą iš tiesų pablogino sunkus badmetis, kilęs Rytuose, tačiau ir

šiuo atveju kai kuriuose miestuose krikščionys, greta kitko, padarė gerą įspūdį, rūpindamiesi šio bado aukomis, – ir pagonimis, ir krikščionimis.[9] Dabar buvo žymiai sunkiau kokiam nors miestui manyti, kad kiekvienas iš tų žmonių turėtų būti nužudytas, jeigu tik negarbino dievų.

Pagonių reakcijų skalę puikiai atspindi trys kankinystės aprašymai, tarsi prierašai visam tam, ką mes jau matėme pasakojimuose apie kankinių sekėjus ir „geriausius bičiulius". Ankyroje, kaip pasakojama, tai įvyko festivalio dieną, kai septynios krikščionės mergelės, tikriausiai montanistės, buvo išrengtos nuogai ir vežime vežamos per miestą; jos turėjo būti nuskandintos netoliese buvusiame ežere, – tai scena, primenanti apeiginį pagonių deivės statulos nuplovimą.[10] Paskui, kaip pasakojama, drąsiaširdis krikščionis Teodotas, besiglaudęs vieno savo draugo dirbtuvėje, iškeliavo susigrąžinti tų mergelių kūnų, ketindamas jų relikvijas pridėti prie tų, kurias jau anksčiau buvo išgelbėjęs iš upės ir saugiai jas priglaudęs vietoje, kurią buvo parinkęs koplyčiai. Šiuo mėginimu Teodotas pats savo noru išsidavė, buvo teisiamas ir jam įvykdyta mirties bausmė. Paskui, kaip pasakojama, jo paties kūnas ištrūko iš pagonių sargybinių: mat šie apgirto, prisigėrę vyno iš pro šalį važiavusio vežimo, kurį vadeliojo krikščionis kunigas iš kaimynystėje buvusio Malo miesto. Kol sargybiniai užsnūdę knarkė, Teodoto palaikai šiuo vyno vežimaičiu saugiai nukeliavo į vietą, jo paties skirtą koplyčiai; nuo to laiko jo palaikai ir gulėjo toje vietoje, apie tai žinojo šios istorijos pasakotojas Nilas, kuris tvirtina buvęs artimas Teodoto bičiulis, įvykius matęs savo akimis ir juos ištyręs, bei lydėjęs kankinį į jo paskutinio įkalinimo vietą.

Ši nuotaikinga ir smulkiai papasakota istorija įvyko 311/312 m., t. y. Maksimino įsakyto paskutiniojo persekiojimo metais, o jos veikiančiuosius asmenis ir vietos geografiją neseniai patvirtino naujų įrašų atradimai. Vis dėlto visai neaišku yra tai, ar Nilas pasakojo tiesą, ar veikiau istoriją, šlovinančią kankinio Teodoto koplyčią. Tikriausiai Nilas rašė maždaug apie 360 m., gali būti, pagoniško imperatoriaus Juliano valdymo metais, kai krikščionys vėl ėmė baimintis persekiojimo; šis padavimas apie Teodoto relikvijų kilmę yra pernelyg dailus, kad juo būtų galima lengvai patikėti. Vis dėlto nuostabu yra tai, kad ši istorija taip tinkamai įvertino pagonių reakcijų pobūdį, Teodoto kūną saugojusių sargybinių nekompetentingumą, smalsumą į festivalį susirinkusios minios, kuri išvydo septynias nuogai išrengtas mergeles, ant ratų išvežamas iš miesto, bei Teodoto valdytojo pasipiktinimą, susidūrus su kankiniu, kuris prisišaukė mirtį pats save įdavęs.

Dviejų kitų istorijų veiksmas vyksta Edesoje, toje tikroje gerų krikščioniškų beletristikos kūrinių kalvėje, bet net ir tokiu atveju tos istorijos yra vertos didelio dėmesio.[11] Šios istorijos pasakoja apie dviejų paprastų krikščionių kankinystes, o kiek vėliau – apie trečiąjį, diakoną Habibą. Ankstyvesniajai iš minėtų dviejų istorijų yra būdingas santykinis santūrumas, teisinis tikslumas ir vidinis įsitikinimas, kad tos istorijos – geriausias kankinių atminimas; datos, kuriomis prasideda ši istorija, kelia ginčų, tačiau jos galėjo būti ir vėliau įterptos ko-

kios nors kitos rankos. Šmoną ir Guriją, kaip kad pasakoja ši istorija, valdytojas nuteisė dėl to, kad šie skelbė krikščionybę kaimuose už Edesos miesto ribų. Šie du krikščionys atrėmė kiekvieną valdytojo kaltinimą bei grasinimą, o po kelių įkalinimo dienų „tamsioje skylėje" jie buvo išvesti ir išmėginti, kankinant juos fakelų ugnimi. Kaip ir dera, jie buvo pasmerkti mirti. Visa problema buvo ta, kaip ir kada juos nužudyti: baiminantis, kad neimtų protestuoti miestelio liaudis ir nekiltų neramumų, pačiais apygaidžiais jie irgi buvo išgabenti vežimu, idant būtų nužudyti už miesto sienų. Kai kareiviai grįžo nuo kalvos, buvusios už Edesos, minios žmonių, kaip pasakojama, juos pasitiko klausdamos: „Kur išvedėte nuodėmklausius?" Išsiaiškinę tiesą, žmonės metėsi ieškoti jų kūnų, „rinkdami kiekvieną dulkelę, ant kurios buvo užtiškęs jų kraujo lašas."

Panaši yra ir Habibo istorija: kai jis savo noru ėjo įduoti savęs mirčiai, pagonių kareivis iš sargybos jam paliepė dingti ir tuojau pat pasislėpti saugioje vietoje. Kai Habibui galiausiai pavyko pelnyti mirties nuosprendį, „netgi dalis žydų ir pagonių kartu su krikščionimis dalyvavo įvyniojant jo kūną į drobulę ir laidojant".[12] Panašiai kaip minėtieji nuodėmklausiai, taip ir Habibas aktyviai veikė už Edesos miesto ribų, – jis buvo visų mėgstamas, o savąją mirtį sukurstė pats, iš dalies dėl to, kad jo šeimyna buvo paimta įkaitais.

Abiejose šiose istorijose pažymima, kad jas papasakojęs vienas liudytojas, Teofilis, kuris pirmąją istoriją užrašęs, praėjus tiktai „penkioms dienoms" po įvykių, o antrąją irgi remdamasis tuo, ką pats pastebėjęs, bei tais dalykais, kuriuos pats ištyręs. Kankinių pavyzdys, jis tvirtino, jį patį įkvėpė tapti krikščioniu: „gali būti, kad dulkės nuo kankinių kojų, kurias pasigavau bėgdamas paskui juos, kai jie ėjo į vietą, kur turėjo būti vainikuoti, pelnė man atleidimą už tai, kad buvau atsižadėjęs Kristaus."[13] Nors Teofilis visaip stengiasi pabrėžti, kad remiasi kankinių teismų užrašais, kuriuos vedė ir paskelbė notarai bei pareigūnai, vis dėlto jo pateiktame pasakojime dialogai, įvykę tarp krikščionių ir jų suėmėjų, yra pernelyg įmantrūs, kad jais būtų galima visiškai patikėti. Kaip Teodoto, taip ir minėtų trijų kankinių relikvijos vėliau buvo perkeltos į vieną šventovę, buvusią prie Edesos miesto; galutinė jų istorijos versija ir jos paskelbimas gali būti susiję su šio memorialo egzistavimui. Vis dėlto šių kankinių istorijos veiksmo vieta ir laikas išties yra įtikimi ir, kaip istorijos apie Teodotą pasakojimas, taip pasakojimai apie juos turi tikslų vietos koloritą.[14] Galimas daiktas, kad Teofilis iš tiesų paliudijo įvykius, kuriuos vėliau išpuošė dialogais.[15] Nors sunku užtikrintai teigti, tačiau atrodo, kad vienas ir tas pats dalykas pasimato abiejuose tekstuose: net jeigu šios istorijos ir yra beletristikos kūriniai, jos jau nebevaizduoja pagonių, garsiais šūksniais reikalaujančių krikščionių kraujo. Edesos miesto liaudis buvo tokia kupina užuojautos aukoms, kad pastarosios turėjo būti nužudytos slaptai, o po to jų kūnai didžiulėms minioms tapo dalyku, kuriuo reikėjo pasirūpinti. Šių istorijų tonas visiškai kitoks nei pasakojimų apie Liono kankinių dienas ar Polikarpo mirtį Smirnoje. Didžiąją miesto liaudies dalį labiau piktino kareivių ir pareigūnų elgesys, nei krikščionys.

Pagonių požiūriu, persekiojimo istorija baigiasi kaip nesėkmės istorija;[16] o jos pozityviausias padarinys slypi kitur, t. y. krikščionių Bažnyčios istorijoje. Persekiojimas ne tiktai sukūrė ilgalaikį kankinių ir užtarėjų kultą; jis dargi suskaldė bažnyčias į schizmas, nes „tikrieji", jokių kompromisų nepripažįstantys tikėjimo broliai atsisakė tarnauti vadovams iš „netikros", į kompromisus linkusios eiti daugumos. Be to, persekiojimas gerokai plačiau paskleidė tikinčiuosius. Tiksliau, istorijos apie įvykius, įvykusius Ankyroje ir Edesoje, atskleidžia persekiojimo padarinį, kai krikščionys pasklido už miesto ribų į saugesnes ir ramesnes kaimo miestelių aplinkas. Būtent atsižvelgdami į šį kontekstą, galime geriausiai suprasti vieną šiais persekiojimo metais atsiradusią naujovę. Kai krikščionys rytinėje imperijos dalyje gyveno baimindamiesi tardymo ir teismų savuosiuose miestuose, iš to meto mus pasiekia žinios apie Egipte atsiradusius pirmuosius krikščionis eremitus, kurie pasitraukė į dykumą tam, kad gyventų tobulą atsiskyrėlio gyvenimą. Apie 320 m. aplink šiuos atsiskyrėlius pradėjo burtis pirmosios vienuolių bendruomenės, – tai buvo vietos, kurios sparčiai išaugo, už savo sienų glausdamos kelis tūkstančius sielų. Šis impulsas prasidėjo anksčiau negu rytinė imperijos dalis perėjo į krikščionių valdžią.[17]

Vėlesnių istorikų ir biografų nuomone, lemiamą žingsnį į atsiskyrėlišką gyvenimą žengė Antanas, šis bemokslis koptų krikščionis, kuris 305 m. nutarė palikti savo slapstymosi vietą ir išeiti į dykumą, ragindamas ir kitus sekti jo pavyzdžiu. 313 m. jis pasitraukė dar toliau. Apie 320-uosius metus vienuolių bendruomenės formavosi ir aplink Pachomiją, šį krikščionį egiptietį, kuris prievarta buvo priverstas eiti į romėnų kariuomenę, o į krikščionybę atsivertė tada, kai pamatė krikščionių rūpestingumą bei geraširdiškumą nelaimės metais.[18] Jau kiek anksčiau vienas naujas žodis – *monachos* (vienuolis) – ima figūruoti pagoniškame papiruse kaip žodis, įvardijantis gyvenimo faktą. 324 m. birželį vienas žemdirbys, vardu Izidorius, rašo valdytojo pareigūnui, skundėsi dėl incidento, kai jam buvo pagrasinta smurtu po to, kai viena atsiskyrusi nuo bandos karvė nuėdė jo laukų žolę.[19] Šios karvės šeimininkai, kalbėjo Izidorius, būtų jį užmušę, jeigu jo nebūtų išgelbėję „diakonas Antoninas ir vienuolis Izaokas", keliavę į Karanio kaimą. „Izaokas vienuolis" čia yra minimas kaip garbi figūra, apie kurią pagonims nereikalingas joks papildomas aiškinimas.

Pirmoji Antano pasitraukimo vieta buvo netoli to kaimo, kur buvo sutiktas Izaokas, pats Antanas nebuvo atsiskyręs nuo kitų bažnyčios žmonių. Izaokas galbūt buvo vienas iš jo sekėjų, vykęs aplankyti netoliese įsikūrusios bendruomenės, lydimas vieno „diakono", galbūt, diakono, tarnavusio vienuolių grupėje. Kiti papirusai, parašyti apie IV a. penktą dešimtmetį, iš tiesų atskleidžia buvus ir nuosaikesnius krikščionis perfekcionistus, t. y. *apotaktikoi*, žmones, kurie „nusišalino", tačiau ir toliau liko gyventi kaimuose ir miesteliuose, valdė nuosavybę ir palaikė ryšius su Bažnyčios pareigūnais. Potraukis pasitraukti netrukus įgavo ir kitokias formas, tačiau atsiskyrėliškas Antano gyvenimo stilius vis dar tebebuvo tų formų raidos orientyras.

Celibatinis gyvenimas nebuvo visiškai naujas: siriškai kalbančiuose regio-

nuose krikščionys jau buvo žinomi kaip klajojantys „sandoros sūnūs". Tuo tarpu mes jau matėme, kokiu būdu gyvenimo skaistybėje idealas kėlė socialines ir praktines problemas šiam idealui atsidavusioms moterims. Geriausia šio idealo buvo siekti, gyvenant grupėmis su bendru namų ūkiu, išlaikymą gaunant iš turtingesnių narių; vienas fiktyvus dialogas, kurį IV a. pradžioje parašė Metodijus, Likijos vyskupas, kaip tik ir turi omenyje tokią aplinką, – kaip namų bendruomenė gyvenančių mergelių grupę.[20] Perfekcionizmas, apie tai mes taip pat jau kalbėjome, tapo nuolatine tema krikščionių patyrimui, o ir Egipte jis nebuvo praradęs savo primygtinumo. Be to, didžiojo persekiojimo metais, čia pasirodė pirmieji mokymai eretiškojo Arijaus, kurio teologija – tai ne tik teologija, virtusi abstrakčia Kristaus prigimties samprata. Ši teologija dargi teigė žmogaus gebėjimą savo jėgomis pasiekti išganymą ir tobulėti: „iš tiesų, mes galime tapti Dievo sūnumis, panašiais į Kristų", taip Arijas, kaip pasakojama, mokė; „yra parašyta: ‚aš tapau tėvu ir pašaukiau sūnus būti."[21]

Šis mokymas jo klausytojams priminė, kokių galimybių turi jie patys, tačiau neragino jų šį mokymą realizuoti kokia nors maksimalizmo etika. Šiuo požiūriu kur kas svarbesnis yra manichėjų pavyzdys.[22] Jų išrinktieji gyveno tokį pat asketišką ir celibatinį gyvenimą, kaip ir koks nors krikščionis vienuolis, o maždaug apie 300 metus manichėjų gyvenimo būdas jau tapo plačiai pripažinta gyvenimo forma krikščioniškuose Egipto centruose. Kaip žinoma, ryšiai tarp perfekcionistų *monachoi* ir manichėjų turėjo būti gana įprastas dalykas IV a. pradžios Egipte. Ankstyvųjų vienuolijų tėvai įvedė maisto testą, kad atmestų simpatizuojančiuosius manichėjams, gerai žinodami, jog šie laikosi draudimo valgyti mėsą. Neseniai surastame kodekse pasakojama, kad Manio tėvas tarnavo žydiškoje krikščioniškoje baptistų sektoje kaip „namų mokytojas", – tai titulas, kurį taip pat buvo įsivedę ir manichėjai. Pastebėtina tai, kad tą patį terminą „namų mokytojas" vartojo ir ankstyviausios krikščionių vienuolių grupės savo bendruomenės gyvenime. Vis dėlto vienuolystės impulsą tiesiogiai kildinti iš konkurencijos su kokia nors nekenčiama erezija būtų visiškai neįtikima. Daugių daugiausia erezija buvo veiksnys, provokavęs dar didesnę pastangą varžytis.

Kur kas tiesiogiau vienuolystę skatino pačiame krikščionių gyvenime buvusios įtampos. Pirmųjų krikščionių atsiskyrėlių atsiradimo laikai nebuvo statiško socialinio ir ekonominio gyvenimo laikai.[23] Tuo metu, kai Antanas pasitraukė į dykumą, egiptiečių kaimai išgyveno dvi ypatingas permainas: jie tapo labiau tiesiogiai pajungti toli esančių valstybės pareigūnų valdžiai ir tuose kaimuose keitėsi jų žemėvaldos modelis. IVa. pradžioje iš vietos nuosavybės registrų išnyksta gyvenančių kitur žemvaldžių vardai bei valstybei priklausančios žemės, ką buvo galima rasti ankstesniame amžiuje, – didesnė žemės dalis, regis, perėjo į vietos savininkų rankas. Ši paspartėjusi „privatizacija" padarė kaimus savarankiškesnius, drauge atverdama kelią smulkaus žemvaldžio ambicijoms ir apsukrumui. Pirmieji vienuoliai, apie kurių socialinę kilmę turime išlikusių žinių, nebuvo vargšai ir beturčiai; veikiau jų pasitraukimas į vienumą

buvo susijęs su padidėjusiomis įtampomis sekuliariame kaimo gyvenime. Vis dėlto žvelgiant krikščionių akimis, postūmis pasitraukti atrodė žymiai betarpiškesnis: tai buvo ne įtampos pasaulietiškoje visuomenėje, bet įtampos tarp pačių krikščionių. Pirmieji krikščionys eremitai pasitraukė į dykumą tam, kad pabėgtų nuo savo pačių tikėjimo brolių krikščionių.

Bet kuris krikščionių susirinkimų, įvykusių IV a. pradžioje, medžiagos skaitytojas gali puikiai suprasti šią reakciją: maksimalizmo gyvenimas jau nebegalėjo būti realizuojamas terpėje, kurią sudarė paprasta krikščionių Bažnyčia. III a. pabaigoje milžiniškas skirtumas tarp kelių perfekcionistų ir nuodėmingosios daugumos tikrai nebuvo sumažėjęs. Paskui pačiu šiurkščiausiu būdu Didysis persekiojimas šį skirtumą tik padidino. Kai krikščionys atkrisdavo nuo tikėjimo ar duodavo papirkas bei pasakodavo patogius melus, kaipgi galėjo koks nors perfekcionistas ir toliau likti jų draugijoje? Šie konfliktai suskaldė bažnyčias į schizmas, – dar kitą erzinantį dalyką tiems, kurie siekė tobulo gyvenimo. Persekiojimas pagausino įtampas tarp „brolių" krikščionių, bet jis taip pat parodė išeitį iš šios dilemos.

Decijaus edikto paskelbimo metais mes pirmą kartą išgirstame apie krikščionis, kurie pabėgo nuo neramumų, pasitraukdami į Egipto bei Artimųjų Rytų kalnus ir dykumas. Daugybė šių krikščionių tenai buvo nužudyta plėšikaujančių saracėnų, tačiau Antano pirmasis „mokytojas", kaip pasakojama, buvęs senyvo amžiaus eremitas, likęs gyvas iš tų metų. Yra aiškiai paliudyta, jog vykstant Didžiajam persekiojimui kalnai ir kaimo vietovės tapo prieglobsčio vietomis ir taip buvo visur – Viduržemio jūros regione, Šiaurės Afrikoje ir Graikijoje, tai matome ir jau minėtose istorijose, kur veiksmas vyksta Ankyroje ir Edesoje.[24] Egipte dykuma buvo artima ir įprasta pasitraukimo vieta. Išeidami į ją, krikščionys perfekcionistai išvengė teismų ir kaimo gyvenimo kompromisų; kai, pasibaigus persekiojimui, krikščionių gyvenimą ėmė skaldyti kaltinimai vienas kitam, perfekcionistai galėjo išvengti taip pat ir šio nemalonaus dalyko. Tapę migrantais, jie įsiliejo į nepaliaujamą žmonių cirkuliaciją, buvusių egiptiečių gyvenime: smulkūs žemės savininkai, kurie keliavo iš vienos srities į kitą dėl jų giminių paliktojo turto; klajūnai ar valkatos, siekiantys išvengti mokesčių. Šioje aplinkoje besitraukiančius krikščionis buvo tiesiog sunku pastebėti.

Šios permainos vėliau darys įtaką visai būsimai krikščionybės istorijai, o persekiojimas daugiau nei vienu būdu padėjo šias permainas sukelti. Pirmieji dykumos tėvai negali būti tapatinami su tuo jų sekėjų tipu, kurį jie vėliau pritraukė: vargšai, pabėgėliai ir vergai, kuriems dykumos tėvai suteikdavo prieglobstį ir dėl to būdavo kaltinami. Pirmųjų „šventųjų vyrų" tikslas buvo tapti tobulais, gyventi gyvenimą „angelų būvyje", kaip kad evangelijos, regis, tokį gyvenimą apibrėžia. Įvykiai klostėsi taip, kad paremtų šį atsiskyrėlių tikslą: praėjo keleri metai ir krikščioniška tapusioje imperijoje jau nebebuvo siekiama kankinystės kaip aukščiausio laimėjimo, o vyskupo gyvenimas kaip niekada tapo pilnas dar didesnės įtampos tarp nemalonių administracinių darbų ir at-

siskaitomybės Dievui. Pagrindiniu keliu į tobulumą tapo vienuolinis gyvenimas. Tuo pat metu, toli gražu nebūdama tobula, krikščionių dauguma kaip visad jautė didžiulį poreikį užtarėjų bei tų, kurie laimintų ir teiktų atleidimą.[25] Pasibaigus persekiojimui išnyko nuodėmklausiai, ankstesnieji Šv. Dvasios nešėjai, kurie galėjo krikščionis palaiminti ir dovanoti jiems nuodėmių atleidimą. Užuot jų ieškoję, dabar krikščionys kreipdavosi į naujuosius perfekcionistus, dykumos herojus, kurie tame nuolatiniame būsimo Paskutiniojo teismo šešėlyje galėjo laiminti ir prakeikti bei sukalbėti maldavimus. Ne kiekvienas šventasis vyras siekė šią funkciją atlikti, o ir ne šios funkcijos poreikis tapo šių žmonių atsiradimo priežastimi. Bet kai persekiojimas pasibaigė, krikščioniškame pasaulyje kankinio ir netgi nuodėmklausio įgaliojimai perėjo šiems naujiems perfekcionistams.

Vienoje iškalbingoje koptiškoje legendoje pasakojama apie du krikščionis, kurie Didžiojo persekiojimo metais pasitraukė iš savojo kaimo ir sutiko vieną eremitą, dykumoje statantį bažnyčią.[26] Po to, kai padėjo jam užbaigti statyti šią bažnyčią, tie du krikščionys nutarė sugrįžti į kaimą ir atsivesti savo vietos vyskupą, kad šis pašventintų pastatą. Tačiau jie gerokai pavėlavo: kelyje atgal į kaimą sutiko savo vyskupą, bėgantį nuo sunkumų. Tiems, kurie davė papirkas ar apdairiai paspruko, Didysis persekiojimas ėmė atrodyti tiktai tiek grėsmingas, kiek kelio reikėjo nueiti iki artimiausios kalvos šlaito ar pinigų taupyklės. Ši perspektyva galiausiai mums gali padėti geriau suprasti kitus du krikščionis, kurie persekiojimo metus praleido kiek kitaip, t. y. autorius, kurių darbais kaip tik ir remiasi mums įmanomas šio laikotarpio pažinimas.

Be Laktancijaus lotyniškųjų ir Euzebijaus graikiškųjų raštų teturėtume tiktai menką supratimą apie įvykius, kurie kulminaciją pasiekė Konstantino laikais. Be jų raštų nebūtų buvę įmanoma parašyti ir šios knygos paskutiniųjų skyrių. Savo raštais Laktancijus ir Euzebijus užsitarnavo tokius garbingus titulus kaip krikščioniškasis Ciceronas bei Bažnyčios istorijos Tėvas. Šiuos du autorius imti nagrinėti nuodugniau – vadinasi, pripažinti jų ypatingus talentus: Laktancijaus atveju – stiprų moralinį jausmą, o Euzebijaus atveju – rūpinimąsi tiksliomis, neretai ypač taikliomis detalėmis ir bibline egzegeze. Jie buvo autoriai, turėję daugiau nei vidutinišką retorikos dovaną; abu buvo produktyvūs rašytojai, sugebėję leistis į aštrią polemiką. Filosofija buvo pagrindinis būdas, kuriuo jie interpretavo savąjį tikėjimą, tačiau, kai situacija reikalavo, jie galėjo iškreipti įvykių eigą tam, kad ši atitiktų jų argumentą. Valandėlę pabuvoti jų draugijoje reiškia įžengti į tą viliojamą literatūrinį pasaulį, kur ne visa, kas parašyta, turėtų būti priimama už gryną pinigą. Kaip ir jų pagrindiniai kūriniai, kuriuos jiems patiems teko peržiūrėti, šie autoriai įrodė esą pajėgūs keistis kartu su savo laikų atmosfera.

Vyresnis iš jųdviejų, Laktancijus paliko savo gimtąją Šiaurės Afriką tam, kad mokytų lotyniškosios retorikos Nikomedijoje, pagonio Diokleciano imperatoriškuosiuose rūmuose. Mes nežinome, ar Laktancijus nuo gimimo buvo krikščionis, ar atsivertė į krikščionybę tada, kai persikėlė į kitą vietą, tačiau maž-

daug apie 302 m. jo krikščioniškos simpatijos nekelia jokios abejonės. Paskui, būdamas penkiasdešimties, jis pasitraukė iš imperatoriškųjų rūmų, kai jo tikėjimo broliai krikščionys buvo pradėti persekioti. Kaip pavyzdį iškėlęs paties Kristaus „pasitraukimą" į Getsemanės sodą, taip pasielgęs ir Laktancijus išvengė suėmimo bei toliau tęsė savo literatūrinius darbus. Po jo trumpų traktatų apie Kūrimą sekė kur kas ambicingesnis veikalas, septynios *Divine Institutes* knygos, kurių tikslas buvo paaiškinti krikščionybės santykį su filosofinių mokyklų mokymu. Šiame veikale krikščionišką doktriną Laktancijus išdėstė „paprastam skaitytojui" su vidutiniu intelektu, panašiai kaip Ciceronas kadaise kad buvo išdėstęs išsilavinusių žmonių „priedermes" arba „pareigas".[27] Tuo metu, kai Laktancijus rašė, Rytuose vis dar buvo daromas spaudimas persekioti krikščionis; o Vakaruose krikščionys neteko savo susitikinėjimo vietų. Laktancijui, kuris tada jau buvo perkopęs savo gyvenimo vidurį, laikas atrodė pribrendęs žadėtajai pasaulio pabaigai. Laktancijus leidosi į svarstymus apie artėjančius jubiliejinius metus, apie Šventųjų valdžią žemėje ir ėmė aiškinti užuominas apie pasaulio pabaigą, kurias pranašė Sibilė buvo pateikusi savo „senovinėse" eilėse. Jo įrodymo, kaip vėliau matysime, laukė neįsivaizduojama ateitis. Laktancijaus akimis, istorija judėjo pagal gerai išpranašautą modelį. Nors tai ir būtų baisinga ateities perspektyva, tačiau pasaulio pabaiga – neišvengiamai artėjantis dalykas: „tai gąsdina protą, tačiau vis tiek nepaliausiu kartoti – tikrai tai įvyks."[28]

Kai Laktancijus dirbo prie savo septynių ilgų knygų apie krikščionybės pagrindus, tuo metu antrasis autorius, maždaug penkiolika metų už jį jaunesnis, įrodė esąs ne mažiau kūrybingas, vieną po kito rašydamas darbus rytinėje imperijos dalyje.[29] Euzebijus, Cezarėjos vyskupas, tame mieste gimė apie 260 m. Būdamas jaunas, jis rašė krikščionišką chronografiją ir maždaug 303 m. (o gal ir anksčiau) paskelbė pirmąjį savo *Chronicon* leidimą. Šiame veikale Euzebijus laisvai sekė jau paskelbtomis krikščionių pirmtakų knygomis bei nurodė reliatyvias šventosios ir sekuliariosios istorijos datas, pradėdamas ikikrikščioniškojo tėvo Abraomo gimimu.[30] Persekiojimas Euzebijų užklupo Pamfilijaus rate, mokytojo, kuriuo jis gėrėjosi ir kuris buvo Origeno mokinys, Cezarėjoje išsaugojęs beveik visą savo mokytojo puikiąją biblioteką. Pamfilijaus draugijoje Euzebijus išgarsėjo kaip sklandžiai rašąs autorius. Didžiojo persekiojimo metais jis ėmėsi dešimties knygų „Bendrų elementarių įvadų į krikščionių tikėjimą", kurių keturios knygos aptarė biblines pranašytes apie Kristaus atėjimą.[31] Šis kūrinys buvo sumanytas norint priblokšti žydus ir eretikus, – jame vieną po kitos Euzebijus apžvelgė ištraukas iš Senojo Testamento, kur Dievas arba Jo angelai pasirodė žmogui ar bendravo su žmogumi; Dievas, Euzebijus tvirtino, negalįs pasirodyti asmeniškai, todėl privalu nurodyti į Jo Žodį, kuris vėliau apsireiškė Kristuje. Minėti Euzebijaus „Įvadai" tikriausiai baigėsi aptarimu ištraukų, kurios kalbėjo apie Kristaus pirmąjį atėjimą į žemę ir žvilgsnį kreipė į būsimąją Kristaus „epifaniją" pasaulio pabaigoje. Kas dėl tebevykstančios „epifanijos", Euzebijaus veikalas buvo didžiai ortodoksiškas.

Tuo pačiu laikotarpiu Euzebijus atsiliepė į tą tūžmingąjį kritiką Porfiriją bei šio puolamąjį darbą „Prieš krikščionis". Be to, apsiginti buvo būtina ir nuo puolimo iš kitur. Persekiojimo metais nuodėmklausiai Egipte pradėjo kritikuoti Origeno, kuriuo Euzebijus žavėjosi, mokymą; dėl to šis ir Pamfilijus sudarė veikalą „Origeno apgynimas", iš mokytojo knygų ir laiškų, kuriuos jie išsaugojo iš jo bibliotekos. Kai veikalo pirmasis pavidalas buvo parengtas, pats Pamfilijus buvo teisiamas Cezarėjoje ir mirė kankinio mirtimi. Prie jų drauge parengto „Apgynimo" Euzebijus pridėjo dar vieną knygą, o paskui sudarė dar ir „Pamfilijaus gyvenimą". Kai 311 m. persekiojimas trumpam liovėsi, Euzebijus ėmėsi savo kito sumanymo, – serijos rašinių apie mirtis kankinių, kuriuos jis asmeniškai pažinojo Palestinoje. Šis darbas mus pasiekė įvairiais pataisytais leidimais, kurių datų neįmanoma patikimai nustatyti, tačiau teisinga daryti prielaidą, jog 311 m. pabaigoje pirmoji versija jau buvo sudaryta, o gal net ir išleista.[32] Panašiai kaip ankstesnių kankinių „geriausi bičiuliai", taip ir Euzebijus panaudojo savo literatūrinį talentą tam, kad pagarbintų krikščionis, kuriuos gerai pažinojo prieš jų mirtį. Vėlesnėje persekiojimo fazėje žymusis pagonis Hieroklas paskelbė kūrinį, kuriame išaukštino pagonį Apolonijų priešingai nei Kristų. Šiuo atveju Euzebijus vėlgi skubėjo atremti puolimą ir netrukus paskelbė veikalą „Prieš Hieroklą".

Natūralus klausimas, į kurį vėliau kai kurie krikščionys pateikė išankstinį atsakymą, yra klausimas apie tai, ką pats Euzebijus darė šiuo laikotarpiu, kad išvengė suėmimo. Per visus persekiojimo metus pasirodė maždaug trisdešimt ar daugiau tomų, pasirašytų jo vardu, – produkcija, kuriai rastis padėjo jo gebėjimas diktuoti puikiai parengtiems raštininkams. Kaip Laktancijus, Euzebijus vengė ekscesiškų herojiškų poelgių, – galbūt kaip kiti rytinės imperijos dalies vyskupai jis buvo atkritęs nuo tikėjimo. Tačiau išgyventi persekiojimų laikai ir jam paliko gyvą neišvengiamai artėjančios pasaulio pabaigos nuojautą. Minėtame jo darbe „Bendri elementarūs įvadai" justi tvirtas įsitikinimas, kad dabar patiriami persekiojimai atitinka senovines pranašystes ir kad Kristus netrukus sugrįšiąs, kad savo priešus patiestų sau po kojomis. Paskiausia Euzebijaus knyga vienu požiūriu buvo smarkiai apokaliptinė, žvelgianti tolyn į neišvengiamai artėjančią pasaulio pabaigą ir į tą metą, kai įvyks toji vienintelė pažadėtoji „teofanija", kurios žmonija laukia nuo to laiko, kai Kristus ją lankė paskutinį kartą.

Puikios ironijos dėka, ir Euzebijų, ir Laktancijų, šiuos du senstančius rašto vyrus, netrukus aplenkė patys įvykiai. Pasaulio pabaiga neatėjo, veikiau prasidėjo nauja, krikščioniškoji ateitis. 312 m. rudenį sudėtingi metai, kai imperatoriaus valdžia buvo padalinta keliems partneriams, baigėsi Konstantino pergalėmis, – šio pretendento į sostą, kuris savo sėkmingą klotį Vakaruose priskyrė krikščionių Dievo globai. Istorija vystėsi pernelyg greitai, kad šie du krikščionys autoriai spėtų su ja savo darbais. Idant neatsiliktų nuo jos, savąsias knygas jiems buvo būtina peržiūrėti: *Chronicon, Divine Institutes* ir „Palestinos kankiniai" vienas po kito pasirodė jų „antrieji leidimai", kurie vis dar tebėra svarbūs, kad ir kokie išmoningi būtų jų kritikai.

Šioje nenumatytai pasikeitusioje atmosferoje Euzebijus paskelbė savąjį „Bažnyčios istorijos" veikalą, t. y. veikalą, kuriuo visi šiuolaikiniai ankstyvosios Bažnyčios tyrinėjimai privalo remtis. Taip nutiko dėl gausybės faktais patvirtintų teiginių, rūpestingo dokumentų citavimo ir suvokimo, kad „ekleziastinė istorija" yra atskira istorijos šaka. Vis dėlto ir ankstesniais dešimtmečiais Euzebijus tokiu didžiuliu tempu ir tiek daug rašė, jog turėtume būti atsargūs ir nepervertinti šio jo sumanymo masto. Nėra jokio patikimo liudijimo, kad šio veikalo leidimas septyniomis knygomis būtų egzistavęs palyginti anksti, III a. paskutiniame dešimtmetyje, kai Euzebijus dar buvo jaunas. Apie tokį leidimą ir pačiuose rankraščiuose nėra jokio patvirtinančio fakto, o šeštosios knygos struktūroje bei turinyje randame lemiamą liudijimą apie tai, kad ši svarbiausia „Istorijos" dalis sumanyta ir parašyta tiktai po 309/310 m.[33] Rašydamas šį veikalą, Euzebijus po ranka turėjo kelias jau paruoštas pagalbines priemones. Kaip pats pripažino, *Chronicon* pravertė suteikiant „Istorijai" jos chronologinius rėmus bei nurodant krikščionių vyskupų seką. Ketvirtoji „Istorijos" knyga laisvai sekė jau paskelbtais rašiniais apie kankinystes, greta kelių kitų riktų, neteisingai nurodant Pionijo mirties datą. Šeštoji knyga rėmėsi jau egzistavusiu „Origeno apgynimu"; šeštoji knyga kaip septintoji knyga, pateikia laisvas citatas iš vyskupo Dionisijo raštų. Savo pirmuoju pavidalu aštuntoji knyga paprasčiausiai radosi prie „Palestinos kankinių" versijos pridėjus įžangą bei išvadų dalį, – pastarąjį veikalą apie kankinius Euzebijus jau buvo parengęs, bet šis veikalas galbūt dar necirkuliavo. Devintoji knyga taip pat smarkiai rėmėsi dokumentų citatomis. Šio tipo istorija nebuvo koks nors daug pastangų reikalavęs darbas žmogui, kuris jau buvo parašęs pagrindinius savo vadovus, „apybraižas" ir „rinkinius" bei penkiolika knygų prieš Porfiriją. Be to, tai buvo darbas autoriaus, kuris diktavo įgudusiems raštininkams. Darsyk priminsiu, tiksli „Istorijos" pirmojo leidimo apimtis niekada nebus tiksliai žinoma, tačiau iš dviejų rimtai įmanomų galimybių tikėtinesnė būtų toji, jog pirmąjį leidimą sudarė devynios knygos ir šis leidimas buvo baigtas 313 m. pabaigoje. Smulkiau detalizuoti galbūt nėra labai svarbu. Ir vienu, ir kitu požiūriu „Bažnyčios istorija" radosi kaip Konstantino atsivertimo padarinys, – Konstantino atsivertimo faktas krikščionims autoriams pateikė tiek daug dalykų, kuriuos jie turėjo staiga suprasti. Savo „Istorijoje" Euzebijus pasakojo apie daugybę dalykų: apie vyskupus ir kankinius, apie krikščionių santykius su žydais ir erezijų atsiradimą. Tačiau kai šioje „Istorijoje" Euzebijus priėjo savo paties, suaugusio žmogaus, gyvenamą laiką, jis skubiai peršoko prie Bažnyčių taikos metų, pradėjęs nuo III a. aštunto dešimtmečio vidurio ir baigęs persekiojimu, – tiksliau, prie tų metų, anot Gibbono, kai „gera klotis atpalaidavo disciplinos nervą". Pasakodamas apie paskutinįjį persekiojimą, Euzebijus kažkaip neaiškiai užsiminė apie tai, jog šis persekiojimas buvo siųstas Dievo, idant nubaustų krikščionis dėl jų nuodėmių. Nepateikdamas jokių detalių, veikiau bendromis frazėmis Euzebijus garsino, kokį pritarimą ir kokią raidą tikėjimas buvo pasiekęs prieš 300 m., – mes galime nesunkiai numanyti, kad autoriui buvo sunku būti tikslesniam.[34]

Konstantino atsivertimas pakeitė paties Euzebijaus požiūrio tašką. Jam nebeliko gyvo neišvengiamai artėjančios Pasaulio pabaigos jausmo ir radosi naujas jausmas, kad istorija rutuliojasi nepaprastai greitai ir kad koks nors krikščionis privalo ją aprašyti ir paaiškinti, kodėl jo Bažnyčia šiuo metu būtent tokioje padėtyje, kokioje kad yra. Pats „drąsiausias autokrato poelgis" paskatino kelti šiuos neatidėliotinus klausimus apie Bažnyčios praeitį ir Jos tapatumą; stovėdamas ties šia nauja pradžia, Euzebijus ėmėsi aprašyti istoriją, remdamasis kitų paliktais dokumentais bei savo paties jau egzistuojančiais darbais. Mes negalime tiksliai sužinoti, kaip ilgai Euzebijus dirbo, rašydamas šią istoriją – galbūt pusmetį, o gal žymiai mažiau, tačiau klaidingai imame vertinti šį veikalą ir tą pasiekimą, koks jis buvo, kai jį atsiejame nuo jo autoriaus laikų.

12 SKYRIUS

KONSTANTINAS IR BAŽNYČIA

I

MUMS, kaip ir jo amžininkams, Konstantino atsivertimas atrodo vis dar visiškai netikėtas įvykis. Vyskupo Dionisijo laiškas, išaukštinantis Glalieną, gandai apie krikščionių simpatijas karaliui Abgarui iš Edesos ir imperatoriui Pilypui, imperatoriaus motinos susidomėjimas Origeno mokymu – visi šie įvykiai padarė šį tą, ruošdami kelią paties imperatoriaus atsivertimui. Tačiau šie įvykiai mažai ką tepaaiškina. Pasakojama, jog, prasidėjus Didžiajam persekiojimui, Dioklecianas kreipėsi į savo žmoną ir dukteris, prašydamas jas paaukoti auką dievams: galbūt taip trokšdamas ne tiek jas patikrinti, ar nesančios krikščionės, kiek iškelti pavyzdžiu, – kaip iškiliausias moteris pagonių visuomenėje.[1] Nors kartais ir galime matyti Konstantiną besielgiantį kaip tikrą Diokleciano įpėdinį, tačiau taip jis elgėsi spręsdamas sekuliarius dalykus, o jo religinė politika išlieka vienu iš didžiausių istorijos netikėtumų, „permaininga krize, kuri pakreipė visą žmonijos istorijos eigą."[2] Konstantino religinei politikai buvo lemta tapti pavyzdžiu, kuriuo sekti Viduramžių Europoje bus skatinama tokia daugybė krikščionių valdovų. Konstantino tikėjimo pavyzdys įkvėpė jo atminimą pagerbti kūriniais, pradedant Piero didžiuoju freskų ciklu, nutapytu *Areco* (*Arezzo*) miesto Šv. Pranciškaus bažnyčioje ir baigiant spektakliu, kuriuo 1659 m. buvo pasveikintas penkiasdešimtas Šventasis romėnų imperatorius: jėzuitų kolegija Vienoje pastatė barokinę operą *Pietas Victrix*, pasakojusią apie Konstantino krikščioniškąją viziją ir jo pergales, – šią operą žiūrėjo trys tūkstančiai svečių.

Konstantino atsivertimas įvyko, mažiausiai krikščionių vienybei palankiu metu. Pačioje Romoje Bažnyčia buvo be vyskupo ir jau kelerius metus čia vyko disputai, kurių metu pripažinta galimybė persekiojimo metu krikščionims atkristi nuo tikėjimo. 303 m. Romos krikščionių išsirinktas vadovas, kaip pasakojama, „perdavė" Šventraščio knygas valdžios pareigūnams ir iki 311 m. vyskupo problema čia dar nebuvo išspręsta. Afrikoje nuo savo nepatikimų tikėjimo brolių atsiskyrė „tikroji", kompromisų nepripažįstanti krikščionių „donatistų" Bažnyčia. Egipte rigoristines nuostatas skelbę Meletijo sekėjai pradėjo organizuoti savo pačių Bažnyčią. Šie skilimai atskleidė krikščionių netoleranciją pačiu blogiausiu pavidalu: antai kalėjime Aleksandrijos vyskupas kameras padalijo „apsiaustu, antklode ir marškiniais" bei pranešė per diakoną, jog Meletijo šalininkai turį pasilikti savo perdangos pusėje. Kartaginoje, kaip pasakojama, viena krikščionių grupė už kalėjimo sienų pastatė ginkluotus protestuotojus, idant šie sukliudytų tiekti maistą ir gėrimą kitai grupei, buvusiai

kalėjime.[3] Šios didžiosios schizmos, atsiradusios persekiojimo metu, vargino krikščionis per visą jų kitos kartos istoriją, o Rytuose prie šių schizmų netrukus prisidėjo dar ir atvira erezija. Ji atsirado Aleksandrijoje, kur šio miesto daugelio bažnyčių kunigai, kaip buvo įprasta, skaitė ir detaliai aiškino Šventraščio knygas dukart per savaitę vykusiuose susirinkimuose; tačiau vienas iš kunigų, Arijus, ėmė kelti lengvai neišaiškinamą klausimą apie Kristaus prigimtį tokiu kampu, kuris, kaip pasirodė, iškreiptai aiškino Kristaus santykį su Dievu. Tai buvo gilus susiskaldymas, kurio Konstantinas nesukūrė, bet paveldėjo. Šio susiskaldymo pradžia siekė III a. šeštą ir septintą dešimtmečius, kai persekiojimo metu nuo tikėjimo atkritę krikščionys pirmą kartą išprovokavo schizmą ir dėl klausimo apie Kristaus statusą kilo erezija Sirijoje bei buvo teologiškai pasmerktas Aleksandrijos vyskupas Dionisijas.[4]

Niekada Bažnyčia nebuvo taip lemtingai susiskaldžiusi: mes galime pajausti simpatijas tiems perfekcionistams, gyvenusiems Egipte, kurie nuo savo tikėjimo brolių krikščionių ėmė trauktis į dykumą tam, kad joje siektų savųjų idealų. Vis dėlto 324 m. rudenį imperija buvo suvienyta, valdant vienam ir tam pačiam krikščioniškam imperatoriui. Monumentali statymo ir beneficijų programa tapo ženklu naujo Bažnyčios iškilumo Romoje ir provincijose. Šį pokytį simbolizavo krikščionių pradėtas plėtoti architektūros menas. Rytuose tatai jie įgyvendino, ėmę statyti naują imperijos sostinę – paties Konstantino įkurtą Konstantinopolį. Ankstesni imperatoriai Domicianas ir Aurelianas palankumą rodė kuriam nors vienam pagonių dievui ir iš daugybės kitų dievų pasirinktą dievą pagerbė kultu Romoje ar savo gimtinėje. Konstantinas krikščionišką garbinimą taip pat iškėlė kaip savo paties asmeninę religiją, o ne kaip oficialią romėnų valstybės religiją. Savajam dievui jis irgi statė šventyklas Romoje ir vietose, susijusiose su šios religijos istorija. Šiai religijai Konstantino rodyta globa vis dėlto virto plačiai siekiančia politika, kurią po visas provincijas skelbė įstatymai, reskriptai ir laiškai bei kurios laikytis buvo skatinama įstatymais įtvirtintomis privilegijomis, ginklais, ko netaikė joks kitas imperatorius.

Kokia buvo paties Konstantino šeimos religija, mums nėra visiškai aišku. Jo motina Elena, kaip yra rašęs Euzebijus, tapo krikščione, sekdama savo sūnaus pavyzdžiu; kadangi Euzebijus troško išaukštinti Konstantiną, nežinome, ar šis jo tvirtinimas yra teisingas, ar taip teigta, norint savo herojui suteikti kaip galima didesnę nuo niekieno nepriklausomą šlovę.[5] Konstantino tėvas Konstantijus, kaip pasakojama, garbino Aukščiausiąjį dievą ir mirė neabejotinai būdamas pagoniu, nepaisant vėlesnių Konstantino užuominų buvus priešingai. Vis dėlto esama užuominos ir apie kai ką kitką. Konstantijus išsiskyrė su Elena ir vedė antrą žmoną, Teodorą, su kuria turėjo šešis vaikus, iš kurių vienas vaikas buvo Anastazija. Šis jos vardas akivaizdžiai turėjo žydiškų ar krikščioniškų asociacijų, kurios reiškė „prisikėlimas". Jeigu šį vardą ji gavo gimusi, maždaug apie 300 m., tai mums labai magėtų sužinoti, ar šį vardo parinkimą inicijavo jos motina. Vis dėlto tikėtinas ir kitas atvejis. Šį vardą galėjo pasirinkti pati Anastazija, 312 m. priėmusi krikštą, kai ir kiti šeimos nariai tapo krikš-

čionimis; jeigu taip, tai šis vardas neįrodo, kad Konstantinas jau turėjo įseserę krikščionę, prieš pats atsiversdamas į krikščionybę.[6]

Savo jaunystės metais Konstantinas pažino krikščionybę kaip stiprią demonišką galią, kuri, kaip manė pranašautojai ir Apolono žyniai, prislėgė jų dievus. Kai vyko įvykiai, atvedę į Didįjį persekiojimą, Konstantinas buvo stovykloje, ten ir išgirdo, jog krikščionybė esanti pasibjaurėtina „bedievybė". Maždaug 293–305 m. Konstantinas lydėjo imperatoriaus pareigūnus jų kelionėse ir žygiuose iš Romos į rytinį pasienį. Nikomedijoje jis gyveno intelektualų – tikrų krikščionybės priešų – draugijoje, o kai 305 m. vasarą iškeliavo į Britaniją, nėra jokio liudijimo ir mažai tikėtina, jog čia jam būtų buvęs detaliai išdėstytas krikščionių tikėjimas. Vakarų link Konstantinas patraukė kaip asmuo iš grupės nusivylusiųjų imperatorių koalicinio valdymo dinastiniais pertvarkymais, tačiau 306 m. liepą Jorke mirė jo tėvas Konstantijus ir Konstantinas pasiskelbė esąs jo įpėdinis. Vienas iš pirmųjų jo veiksmų buvo sugrąžinti krikščionims jų turėtą nuosavybę, kurios šie neteko, įsigaliojus pirmajam ediktui, įsakiusiam persekiojimą.[7] Laktancijaus pranešimas apie šį veiksmą tikriausiai yra patikimas, tačiau šiame pranešime nieko neužsimenama apie paties Konstantino krikščioniškus įsitikinimus, – pagonio Galieno įtaka čia buvo tokia didelė. Mūsų žiniomis, po ketverių metų, t. y. 310 m., Konstantinas buvo vis dar pagonis. Konstantinui būnant Triere, vienas panegirikos autorius lotynu kalba jam priminė tą kultą, kurį praėjusiais metais jis atlikęs vienoje galų Apolono šventykloje. Panegirikos autorius tai įvardijo kaip pagirtiną „epifaniją": „tu matei, esu tuo tikras, Apoloną", laikydamas karūnas, kurios simbolizavo be galo ilgą viešpatavimą. Kartodamas „esu tuo tikras", panegirikos autorius tęsė: Apolono figūroje imperatorius pamatė bruožus, panašius į save patį, jauną ir spindintį, bruožus Vaikelio, kurio būsimą Aukso amžių išpranašavo poetas Vergilijus. Šioji „epifanija" buvo ne kas kita, kaip ekstravagantiškas oratoriaus išradimas, jo „įsitikinimas", kaip jis tiksliai tatai įvardijo, o šiuo išradimu siekta įsiteikti imperatoriui, į kurį paskui jis kreipėsi, pačia materialiausia kalba prašydamas pagalbos vietos šventyklai.[8] 310 m. imperatorių prilyginti Apolonui reiškė paglostyti jo savimeilę.

Dar kita panegirika vaizduoja Konstantiną 311 m. įžengiantį į Autuną – tai puiki scena, kaip pagonys sveikindavo savo imperatorių pastarojo tradicinio atvykimo proga. „Mes išstatėme atvaizdus visų dievų", prisiminė oratorius ir pasitikome tave, grodami „instrumentais tyrai suderintą muziką."[9] 312 m. vis dėlto imperatoriaus požiūris pasikeitė. Liudijimai apie šį pokytį ir toliau yra užginčijami, abejojant pačiu tų liudijimų pobūdžiu. Tai nėra tiesioginiai liudijimai tų, kurie įvykį būtų matę savo akimis, bet veikiau pranešimai vėlesnių beneficiantų, globojamų imperatoriaus, kurie rašė nuo įvykio būdami nutolę per įvairius laiko ir vietos atstumus. Nepaisant to, dėl šių pranešimų pagrindinių momentų nėra ginčijamasi, nors asmeninės detalės niekada nebus su visišku tikrumu žinomos. Galimas daiktas, kad lemtingiausias ryšys yra tas, apie kurį mažai žinome – tai toji data, kai Konstantino imperatoriškuose rūmuose

užsimezgė ypatinga pažintis.[11] 313 m. pradžioje matome imperatorių, dabar jau krikščionį, siunčiantį pinigus Kartaginos vyskupui ir įsakantį tuos pinigus skirti asmenims, išvardytiems tame sąraše, „kuris pasiųstas per Osijų". Šis Osijus jau buvo įsitvirtinęs imperatoriaus šalininkų pusėje ir visai gali būti, kad lydėjo imperatorių jo žygyje į Italiją. Kadangi Osijus buvo Kordobos (pietų Ispanija) vyskupas, tai mums labai norėtųsi sužinoti, kaip ir kada jis pelnė imperatoriaus palankumą. Ar į imperatoriaus, o gal Elenos, draugiją Osijus įtrauktas tada, kai tik buvo paskelbtas siūlymas (306 m.) grąžinti krikščionims jų turėtą nuosavybę? Šio žmogaus įtaka visam tam, kas vyko paskui, galėjo būti esminė.

Mirus tėvui, 306 m. Konstantinas buvo paskelbtas nariu imperatoriškos kolegijos, t. y. valdžios organo, sudaryto iš dviejų vyresniųjų ir dviejų jaunesniųjų „tetrarchų". Pripažinti jį šiuo nariu vyresniems jo kolegoms nebuvo lengva. Kai 306–311 m. imperatoriai įsivėlė į keletą sudėtingų puolimų ir kontrsąjungų, Konstantinas tuo metu laiką leido vakarinėje imperijos dalyje. Apie 310 m. jis paskelbė apie savo „kilmę" iš ankstesnės imperatorių dinastijos; o 311/312 m. sulaužė trapią koalicinio valdymo sutartį ir leidosi per Alpes, veržsaid į Italiją. Tuo metu Konstantinas buvo keturiasdešimties metų, o savąjį puolimą nukreipė prieš Maksencijų, kurio valdžia buvo sutelkta Romoje.

Šis Konstantino įsiveržimas nebuvo religinis karas. Ir jis, ir Maksencijus toleravo krikščionis savo valdomose teritorijose, o iškilus karo grėsmei, jiems ėmė rodyti netgi didesnį palankumą. Nepaisant to, abu šie varžovai buvo pagonys, o ir pagoniški dievai dar gan akivaizdžiai reiškėsi visoje imperijoje. Senosios „epifanijos" anaiptol nebuvo mirusios. Rytuose 311 m. imperatorius Maksiminas rašė, kaip žmonės, gyvenę miestuose, atvyko pas jį prašydami atnaujinti krikščionių persekiojimą, atsinešdami su savimi savo dievų atvaizdus. Vakaruose 311 m. „visi dievų atvaizdai" buvo ištraukti iš savo vietų Autune, kai žmonės ėjo sveikinti Konstantino ir jo pagoniško „atvykimo". Tąkart, kaip ir daugybę kartų anksčiau, antgamtinė tikrovė dalyvavo pagonių miestų pasiuntinystėse ir diplomatiniuose reikaluose.[11] Romą uzurpavęs Maksencijus, kaip pasakojama, griebėsi pranašingų ženklų, sibilių pranašysčių ir kitos plačios pranašavimo skalės bei pagoniško aukojimo.[12] Šiam įsiveržėliui buvo būtina dieviška globa, t. y. kad koks nors dievas „laikytų savąją ranką" ištiesęs virš jo tuo įprastu būdu, kurį jau matėme veikiantį daugybę kartų.

Tolesni įvykiai begalę kartų svarstyti, tačiau ne tuščiai, o su nemenku istoriniu laimėjimu per praėjusius penkiasdešimt metų. Pati ankstyviausia mūsų turima užuomina yra padaryta viename tekste panegirikos, kuri 313 m. rudenį buvo suvaidinta Konstantino akivaizdoje, jam būnant Triere. Panegirikos sakytojas buvo pagonis, apdairiai elgęsis priešais mišrią publiką. Jis aukštino Konstantino narsą veržiantis į Italiją, sakydamas: „kai beveik visi tavo bendražygiai ir karvedžiai ne tik kad tyliai murmėjo, bet ir atvirai rodė baimę [...], tu jautei, jog išmušė valanda, nepaisant žmonių patarimo, nepaisant žynių pranašingų perspėjimų."[13] Ar tai, ką apie praėjusių metų žygį bylojo pagoniškie-

ji pranašingi ženklai, iš tiesų buvo nepalankūs dalykai? Panegirikos sakytojas plėtodamas mintį tęsė: „Būk tikras, Konstantinai, tu turi kažkokį slėpiningą ryšį su ta dieviškąja sąmone, kuri rūpestį mumis patiki mažesniems dievams ir kuri malonėjo tau vienam save apreikšti [...]". Kadangi tai, ką kalbėjo pranašingi ženklai, buvo neaišku, Konstantinas, anot minėto panegirikos sakytojo, leidosi vadovaujamas Aukščiausios dievybės. Ši pastaba galbūt yra šis tas daugiau nei pagonio oratoriaus išradinga gražbylystė, suformuluota tuo būdu, kurį taip dažnai imituodavo orakulai. Bet ar tikrai senieji dievai atsisakė padėti šiam uzurpatoriui jo žygyje?

Ne kiekvienas karvedys, kuris ignoravo pranašingus ženklus, buvo peikiamas dėl šio jų nepaisymo: pranašingi ženklai galėjo būti neteisingai perskaityti, o įvykiai galėjo įrodyti karvedį pasielgus teisingai. Tačiau tokiam poelgiui buvo reikalingas žmogus, tokio pat rango, kaip Aleksandras Didysis, idant įstengtų parodyti šią narsą. Jeigu 312 m. pasirodę pranašingi ženklai buvo neaiškūs, galime puikiai suprasti, kodėl Konstantinas manė, jog jam stinga dieviškosios pagalbos. Prieš stodamas į mūšį, kaip pasakojama, jis išvydo viziją, apie kurią mums leidžia žinoti du autoritetingi krikščionių šaltiniai – Laktancijus ir Euzebijus. Iš pradžių Euzebijus savo „Bažnyčios istorijoje" nieko tikslaus negalėjo pasakyti apie formą ir kilmę dieviškosios pagalbos, kuri lydėjo Konstantiną.[14] Euzebijus rašė rytinėje imperijos dalyje, 313 m. ar anksčiau, ir kol kas negalėjo pasigirti jokiu ryšiu su imperatoriaus rūmais. Tuo tarpu Laktancijus, būsimas Konstantino sūnaus auklėtojas, pateikė daugiau detalių. Ne daugiau kaip ketveri metai po įvykio Laktancijus rašė apie tai, kad Konstantinas „mūšio išvakarėse" išvydęs sapną ir kad tas sapnas jam paliepęs užrašyti „dangiškąjį Dievo ženklą" ant savo kareivių skydų. Laktancijaus pateiktas šio ženklo aprašymas buvo pakeistas ir atmestas kaip „beveik nesuprantamas"[15], tačiau tai, kad toks ženklas buvo gautas, galime patvirtinti, remdamiesi liudijimu, kurį randame krikščioniškuose papirusuose. Evangelijų kopijose, perrašytose maždaug 200 m., keli jų papirusai žodį „kryžius" (*stauros*) vaizduoja simboliu, kuris statmeną kryžių † sujungia su kilpele jo viršuje.[16] Kaip tik šis ženklas Laktancijaus pateiktą aprašymą padaro suprantamą, mat, pastarojo nuomone, tas ženklas reiškęs Kristų. Su visišku tikrumu negalime pasakyti, kur Laktancijus rašė ar kokiu būdu sužinojo šias detales. Tačiau jo pateiktas pasakojimas yra ankstyviausias iš visų, kurie išliko, ir net jeigu šis pasakojimas buvo užrašytas rytinėje imperijos dalyje, toks viešas simbolis, kaip įrašas skyde, čia jau galėjo būti tapęs bendrai žinomu dalyku.

Praėjus mažiausiai trylikai metų po minėto įvykio, pasakojimas apie jį įgavo aiškesnius kontūrus. Įvykio detalės, kaip pasakojama, sužinotos iš paties Konstantino, kuris jas vaizdžiai nupasakojo „duodamas priesaiką", – girdint Euzebijui, šiam krikščionių vyskupui, kuris galiausiai tapo autoriumi kūrinio apie imperatoriaus gyvenimą.[17] Kad ir kaip nepasitikėtume paties Euzebijaus kūriniu kaip beletristika, vis dėlto minėtas autoritetingas šaltinis šiame kūrinyje yra itin drąsiai pabrėžtas, kad tą kūrinį būtų galima laikyti asmeniniu vys-

kupo pramanu. Dažniausiai manoma, jog Konstantinas įvykio detales atskleidė Euzebijui vieno privataus pokalbio metu, tačiau turbūt paprasčiau manyti, kad tos detalės buvo pateiktos kaip dalis viešos kalbos, pasakytos Euzebijui dalyvaujant, – galimas daiktas, kalbos, pasakytos didžiajame Nikėjos susirinkime, kuris įvyko 325 metais. Jeigu taip, tas detales išgirdo ir kiti krikščionys, o ir imperatoriaus duota priesaika regisi labiau tinkamoje vietoje. Tokiu atveju bendri tų detalių kontūrai mums atskleidžia tą būdą, kuriuo pats Konstantinas prisiminė įvykį.

Euzebijus rašė jau po Konstantino mirties, galimas daiktas, praėjus dvylikai metų po šio iškilmingai pareikšto liudijimo ir mažiausiai dvidešimt penkeriems metams po Konstantino regėtos vizijos. Tokiu atveju kai kurias detales jis galėjo sulieti į viena. Iš pradžių Konstantinas išgyvenęs poreikį galingos dangiškos pagalbos, kaip atvirai kad teigė Euzebijus, o jo Romoje buvęs priešininkas Maksencijus, kaip manoma, griebėsi pagoniškų burtų ir aukojimų. Pasakodamas šią savo istoriją, Konstantinas apmąstė ir tai, jog visi senųjų dievų sekėjai priėjo apgailėtiną galą, o jo tėvas Konstantijus mirė natūralia mirtimi. Konstantinas gerai žinojo, kad Konstantijus garbino „vieną Aukščiausiąjį dievą", kuris jam bylojęs daugybe „apsireiškimų ir ženklų", reiškusių šio dievo pagalbą, tačiau Konstantijus nežinojo, kas buvo šis dievas. Todėl jis meldėsi, prašydamas atskleisti, kas esąs, ir laiminti jį „savo ištiesta ranka".

Šios užuominos apie Konstantijaus pamaldumą nebuvo Euzebijaus išgalvotas dalykas. Mes žinome, kad ir pats Konstantinas mėgo jas viešai skelbti, mat jas yra paminėjęs atvirame laiške, kurį išsiuntinėjo provincijolams į rytinę imperijos dalį po savo galutinės pergalės, pasiektos 324 m. rudenį. „Mano tėvas", tvirtino Konstantinas, „buvo vienintelis imperatorius, kuris pastoviai praktikavo žmogiškumo priedermes ir su pasigėrėtinu pamaldumu visuose savo veiksmuose šaukėsi Dievo Tėvo palaimos [...]". Kiek mums yra žinoma, šis tvirtinimas nesąs teisingas: Konstantijus buvo prisimenamas ir aukštinamas kaip pagonis, o savo valdomoje teritorijoje leido persekioti krikščionis. Tačiau tiesa gali būti ta, kad Konstantijus išpažino kažkokį Aukščiausiąjį dievą taip, kaip šį dievą išpažino pagonių orakulai, kuriuos taip dažnai girdėjome minint.[18] Pasilikdamas pagoniu, Konstantijus galėjo garbinti kažkokį Aukščiausiąjį dievą, „gimusį iš savęs, kurio negalima lengvai suprasti, neturintį motinos, nepalenkiamą", panašų į dievą, apie kurį Oinoanda rašė įrašuose ant savo sienų. Jeigu tikrai taip buvo, tai mūsų svarstomos temos patraukliai susibėga draugėn. Šiuo atveju privalome kalbėti apie padarinius to „aiškinimo apie dievus ir deives", kurį III a. pabaigoje Klaro šventykla skleidė po visą imperiją. Kiek mums žinoma, nors Klare įrašai ir nebebuvo daromi, tačiau pati šventykla tebeveikė ir jos teologinių orakulų vis dar buvo noriai ieškoma. Ant monetų, kurios buvo išleistos Konstantijaus laikais, greta kitų dievybių pastebimai naudotas ir Saulės atvaizdas; be to, įrodymą apie savąjį pamaldumą Konstantijus paliko ir kariuomenėje. Netrukus po jo įžengimo į sostą vienas legionas buvo pavadintas *solenses*, „Saulės žmonėmis", kitam duotas pavadinimas „Marso žmo-

nės". Šiuos titulus galėjo inicijuoti patys imperatoriai: tiksliau, šiuos titulus galėjo sumanyti Galerijus, save skelbęs Marso numylėtiniu, ir Konstantijus, šis ypatingas Saulės globojamas asmuo.[19] Iš kur atsirado įsitikinimas šios dievybės palankumu? Yra patvirtinta, kad Saulės dievo kultai buvo atliekami visoje Konstantijaus gimtosios Dakijos Ripensis provincijos teritorijoje, tačiau šiuo atveju turėtume žvelgti ir žymiai plačiau – į Apoloną, šį didįjį soliarinį dievą. Kai 310 m. Triere oratorius meiliai garbstė Konstantino regėtą „viziją" apie „tavąjį" Apoloną, gali būti, jog jis palietė šeimai patį brangiausią dalyką.

Panašiai kaip minėtasis Teofilis ar Oinoanda, taip Konstantinas, anot Euzebijaus pasakojimo, stebėdamasis klausė: „Kas yra Dievas?". Euzebijus aiškiai netvirtina, jog šitai išgirdęs iš paties imperatoriaus, šiam duodant priesaiką, tad, deja, gali būti, kad šią mintį Euzebijus tiesiog išvedė iš vėliau Konstantino viešai pasakytų dalykų. Apie 324/5 m. Konstantinas mėgo pabrėžti savo tėvo pamaldumą; bet kad anksčiau, prieš dvylika metų, šis rūpestis būtų užvaldęs jo sąmonę, negalėtume tvirtai teigti.

Kai Konstantinas surengė savo žygį į pietus, praktinis domėjimasis dievais, be abejo, buvo žymiai primygtinesnis dalykas. Kaip tokiai daugybei kariautojų, aprašytų Homero poemose bei vėlesnių autorių, taip ir šiam imperatoriui kelią parodė vizija. Euzebijaus akivaizdoje, po trylikos ar daugiau metų, Konstantinas iškilmingai patvirtino, jog jis ir „visi kareiviai" vidurdienio danguje išvydę „kryžiaus ženklą", kuriame buvo įrašyti žodžiai „su šituo nugalėsi". Konstantinas nuėjo miegoti stebėdamasis, ką šis danguje regėtas ženklas galėtų reikšti. Tą naktį sapnuose jį aplankė Kristaus figūra, – Kristus laikė tą patį simbolį ir paliepė Konstantinui, anot Euzebijaus pasakojimo, „šio simbolio panašumą naudoti kautynėse su priešu." Pabudęs auštant apie šį sapne regėtą stebuklą Konstantinas papasakojo savo bičiuliams ir, anot Euzebijaus, pradėjo modeliuoti garsųjį kryžiaus tipą, su „chi–rho" raidėmis pačiame jo viršuje. Pats Euzebijus matė šį trofėjų, padarytą iš aukso ir brangakmenių, prie kurio buvo prisegta vėliava su Konstantino ir jo vaikų paveikslais. Ypatinga garbė pamatyti šį simbolį Euzebijui teko praėjus daugybei laiko nuo jo sukonstravimo, – vaikų portretai buvo pridėti gerokai vėliau.

Nors ir skirtingais būdais, tačiau ir Laktancijaus, ir Euzebijaus pateikti aprašymai kalba apie to paties įvykio padarinius. Abu šiuos autorius reikėtų susieti draugėn, užuot priešpriešinus vieną kitam, o jų pasakojimo bendras tiesos pagrindas kiekvienu atveju gali būti atskirtas nuo klaidos. Lyginant su tuo, ką pats imperatorius pasakė, duodamas priesaiką, akivaizdu yra tai, kad Laktancijus vizijos laiką neteisingai nurodo kaip naktį prieš mūšį, tačiau jo apibūdinimas ženklo, buvusio ant skydo, atitinka Euzebijaus pateiktą „kryžiaus ženklo" aprašymą.[20] Euzebijus šiek tiek supainiojo detales, minėtą viziją susiejęs su imperatoriaus išpopuliarintu kryžiaus tipu, garsiuoju *labarum* su „chi–rho" ženklu. Šis kryžiaus tipas Euzebijų ypač domino, nes jis troško pabrėžti, jog ir jis pats šį kryžių matė privačiuose imperatoriaus kambariuose. Ar negalėjo būti taip, kad Euzebijus du atminties vaizdus suliejo į vieną? Duodamas

priesaiką, Konstantinas iškilmingai pareiškė, kad jis pamatęs kryžių danguje; kiek vėliau Euzebijui jis išdėstė savo „asmeninį vaizdą" šio kryžiaus tipo, o vyskupas šį simbolį sujungė su vizija. Konstantino atvejis nebuvo išskirtinis, kai 312 m. rudenį, žvelgdamas į saulę, jis išvydo įprastą kryžiaus ženklą; šiuolaikiniai saulės stebėtojai taip pat ne kartą pasakojo matę kryžiaus formos halus.[21] Vis dėlto minėtas „chi–rho" ženklas buvo žymiai sudėtingesnis ir tuo metu tai nebuvo įprastas, viešai naudojamas simbolis; nepaisant daugybės polemikų ir tyrinėjimų, kol kas nėra surastas joks „chi–rho" ženklas, kuris būtų buvęs vartotas krikščioniškame kontekste ir kurį su visišku tikrumu būtų galima datuoti metais prieš Konstantino viziją.[22] Veikiau yra taip, kad minėtas ženklas turi visai kitokią, nekrikščionišką konotaciją, kuri, beje, mus veda prie papirusų. Būtent šį ženklą naudojo perrašinėtojai ar skaitytojai, pagoniškuose papirusuose žymėdami „gerą" arba „naudingą" fragmentą, – „chi–rho" čia reiškė graikų *chreston*.[23] Ar šia patogia santrumpa imperatoriaus patarėjai jam pasiūlė žymėti ir „Kristų" („Chrestos")? Kaip kiti simboliai, kuriuos Konstantinas naudojo metais po atsivertimo, taip ir šis turėjo dvi prasmes: vieną pagonišką, o kitą krikščionišką. Apie „chi–rho" simbolį neturime jokių duomenų iki 315 metų pavasario, kada šis simbolis jau yra pavaizduotas ant vieno sidabrinio medaliono – kaip emblema imperatoriaus šalme.[24] Aiškinant šio simbolio pavadinimą *labarum*, ir toliau pateikiamos šio žodžio derivacijos iš keltų ar europiečių kalbų, tačiau nė viena iš jų nepadeda geriau suprasti dalyko. Kadangi joks šio žodžio kilmės įtikinantis aiškinimas kol kas nėra pateiktas, tai ir šis žodis nieko negali pasakyti apie paties simbolio atsiradimo laiką ar vietą.[25] Po savo pergalės Konstantinas paliepė nukaldinti jo paties didžiulę statulą ir ją pastatyti bazilikoje, kurią jo priešininkas buvo bestatąs Romoje. Savo rankoje ši Konstantino statula laikė, Euzebijaus pastebėjimu, „išganymo ženklą", neabejotinai kryžių.[26] Tuo metu Konstantinas jau nebesiekė įamžinti „chi–rho" simbolio, tad Laktancijus, regis, buvo teisus, šį simbolį susiejęs su ankstyvąja Konstantino vizija. 312 m. ant kareivių skydų buvo nupiešta žodžio, įvardijusio kryžių, krikščioniška santrumpa, o šis kryžiaus tipas, labiausiai tikėtina, irgi buvo paprastas kryžius, ne ką tesiskyręs nuo tų „medinių kryžių", kuriuos patys krikščionys autoriai yra aprašę kaip karines emblemas, III šimtmetyje naudotas pagonių kariuomenėje.

Nė vienas iš šių faktų nesumenkina paties imperatoriaus iškilmingai pareikšto liudijimo apie tai, kad viziją jis išties regėjęs. Akivaizdu, kad savąjį atsivertimą Konstantinas priskyrė tam tikros rūšies epifanijai, kurios bendri bruožai buvo įprasti to meto religingumui. Tačiau ypač įdomu tai, kad Konstantinas jau ėmė matyti simbolį ten, kur koks nors pagonis tikriausiai būtų pamatęs pačią dievybę, paveiktas jos atvaizdo mene. Juk žmogus mato danguje tik tai, ką yra įpratęs pastebėti arba prisiminti, – tad neabejotina, kad savojoje interpretacijoje Konstantinas jau vadovavosi pamokymais, kuriuos buvo gavęs iš krikščionių. Ir visai nekeista, kad nieko negirdime apie Konstantino viziją tol, kol Euzebijus neparašė veikalo apie jo gyvenimą, net jeigu vizija, kaip manoma, ir

buvo regėta visos kariuomenės akivaizdoje.[27] Eilinių kareivių požiūris nepateko į šio periodo istoriją, bet net jeigu juos ir turėtume, jiems dar stigtų to krikščioniško minties atspalvio, kuris imperatoriui leido pastebėti gilesnę tiesą to, ką jie visi pamatė. Tą naktį imperatoriaus susapnuotas sapnas irgi buvo įpavidalintas kalba, paveikta krikščionių duoto patarimo. Galimas daiktas, kad panašiai kaip Artemidoro pažinoti pagonys, Konstantinas susapnavo įprastą dievybės tipą: nepaprasto grožio jauną vyrą, apsirengusį spindinčiais drabužiais. Ką nors tiksliau Konstantinas vargiai galėjo pasakyti, nes nebuvo jokio meninio atvaizdo, kuris būtų paveikęs jo sapną, o ir niekas nežinojo, kaip atrodė pats Kristus. Konstantinas tikriausiai būtinai panoro pasišnekėti su krikščionimis, idant šie patvirtintų jo susapnuoto nepažįstamojo tapatybę. Kaip „epifanija" danguje, taip ir šis sapnas yra visiškai tikėtini dalykai, turint omenyje visa tai, ką jau žinome apie šio imperatoriaus neblėstantį religingumą, ypač pasireiškusį mūšiuose bei įtampos metais. Įdomiausias dalykas yra ne tiek tai, kad vizija įvyko, kiek tas būdas, kuriuo ji buvo išsiaiškinta: krikščioniškoji interpretacija jau buvo įdiegta į imperatoriaus sąmonę ir jeigu Osijus, Ispanijos vyskupas, tuo metu jau buvo imperatoriaus aplinkoje, tada turime pripažinti įtaką padarius šį žmogų, kuriam vėliau teko vadovauti tokiai daugybei imperatoriaus reikalų su Bažnyčia.

Po to, kai išvydo dvi vizijas, Konstantinas ėmė veikti įprastu būdu, atitikusiu tuos aiškinimus, kuriuos kiti jau buvo įkvėpę į jo sąmonę. Savo regėtam simboliui jis suteikė materialią formą, tokią kaip altoriai, votyviniai reljefai ir šventyklos, kurias pagonys sukonstravo „remdamiesi sapnu". Galimas daiktas, kad Konstantinas davė įsakymą padaryti naują vėliavą ir iškelti ją kaip kryžių, – visų manymu, pagal tą modelį, kurį buvo regėjęs vizijoje miego metu. Jis paliepė kareiviams ant savo skydų nusipiešti „kryžiaus simbolį", kurį buvo išvydęs – kaip ir tokia daugybė vizijų regėtojų prieš tai – apgaulingai tviskančiame danguje. Rinktis šiuos objektus buvo įprastas dalykas. Pagonių kariuomenėse ant vėliavų buvo priimta vaizduoti pagonių dievų atvaizdus; šie atvaizdai taip pat dažnai būdavo vaizduojami ir ant skydų, ką galime spręsti iš skydų kareivių, kurie iškalti Trajano Kolonoje ir paženklinti žaibo strėlėmis, – Dzeuso simboliu. Kaip pats Konstantinas suvokė šį pasirinkimą? Ankstesniais, t. y. 302 m. jis lankėsi Didimuose tuo metu, kai Apolonas pasiskundė, jog krikščionys tapo kliūtimi jo „normaliai tarnystei". Kaip tik šiuos asmeninius atsiminimus apie krikščionių Dievo galią Konstantinas ir turėjo. Galbūt iš pradžių jis suvokė šią galią taip, kaip jo tėvas suvokė Saulės dievą, t. y. kaip Aukščiausią dievybę, greta kurios kitos dievybės, anot orakulų, buvo „angelai, iš dalies". Čia būta ir kitų patrauklių aspektų. Konstantino naujasis globėjas Kristus pasirodė esąs jaunas ir dailus, kokiu panegirikos autorius kad neseniai pavaizdavo patį Konstantiną, – beje, Konstantino portretas ant jo pergalės arkos Romoje tikriausiai turėjo atrodyti stulbinamai jaunatviškas.[28] Kareivių stovykloje buvę krikščionys galėjo jį patikinti, jog Kristaus globojamas asmuo esąs iškilęs virš žemiško likimo, o Kristaus galia pranokstanti astrologų meną.[29] Tad niekas

negali įrodyti, kad Konstantinui neskirta valdyti ar kad jo valdymas trumpalaikis, – Kristus sugriovė patį „tuščios" astrologijos pagrindą. Jeigu pagonių pranašingieji ženklai iš tiesų skelbė nepalankią klotį, kuo geresniu juos buvo galima pakeisti, jeigu ne šia nauja Kristaus pagalba? Pilietiniai karai bei uzurpacijos visada padidindavo to meto žmonių domėjimąsi pranašystėmis ir horoskopais. 69 m., kai keturi imperatoriai varžėsi dėl valdžios, buvo stebimos jų žvaigždės, tyrinėjami pranašingi ženklai, visa tai jų biografijose prisiminta kaip itin reikšmingas dalykas.

Geriausias dievo įrodymas yra jo parodyta globa ir jau kurį laiką Konstantinas mėgavosi dosniu atlygiu. Jo žygis per Italiją buvo labai veržlus. Tik prieš penkerius metus kita kariuomenė puolė Maksencijų Romoje, tačiau patyrė visišką nesėkmę, susidūrusi su masyviomis miesto sienomis.[30] O 312 m., pranokdami visus lūkesčius, Maksencijus ir jo kariuomenės būriai išėjo iš miesto, siūlydami stoti į lemiamą mūšį. Galimas dalykas, pačioje Romoje būta nesutarimo, tačiau Konstantinas, savo kariuomenę išrikiavęs už Romos sienų, į šį netikėtą šansą galėjo pažiūrėti kaip į Dievo ranką. Mūšis žaibiškai išsisprendė jo naudai. Praėjus devyneriems metams, 321 m. rudenį, dar vienas panegirikos autorius, neabejotinai pagonis, itin sumaniai leidosi dėstyti apie lydinčius dangaus angelus. Konstantino akivaizdoje jis kalbėjo: „Esu įsitikinęs", kad „tavo tėvą" Konstantijų lydėjo ištisa armija pagalbininkų, „atsiųstų iš paties dangaus". Šis taktiškas žodis „įsitikinimas", pavartotas kalbant apie Konstantijų, buvo panegirikos autoriaus būdas pamaloninti imperatorių Konstantiną; be to, tai rodo, kad ryšys tarp Konstantino tėvo Konstantijaus ir jo naujojo Dievo jau buvo tapęs viešai žinomu dalyku. Dangiškajai kareivijai apibūdinti kalbėtojas pasitelkė visa, kas buvo geriausia jo retorikos lobyne. „Kokia išvaizda, koks kūno stiprumas, kokios stambios rankos ir kojos, koks valios smarkumas, ar tai, kaip sakoma, jų bruožai?" Šios dangiškos kareivijos skydai žibėjo dangiška šviesa, kurios pakako bet kokiam priešininkui išgąsdinti, o jos pasirodymą kalbėtojas susiejo su senąja pagoniškų „epifanijų", įvykusių karo metu, tradicija. Kadaise, bylojo panegirikos sakytojas, Romos kariuomenei, stojusiai į kovą su lotynais, į pagalbą atėjo dvi baltai apsirengusios figūros, kurios po pergalės pranyko, įrodžiusios, jog tai buvo pusdieviai Kastoras ir Poliuksas. Šią garsią 338 m. pr. Kr. istoriją puoselėjo Livis, autorius, kuris, beje, jau turėjo skaitytojų krikščionių. Šia istorija panegirikos autorius meistriškai pasinaudojo.[31] Anot jo, Konstantinas susilaukė didesnio aukštybių palaikymo ir tai tik patvirtino senos pagoniškos istorijos tiesą. Bet jeigu Konstantinui padėjo ištisa dangaus kareivija, tai ar tikrai Romai kadaise padėjo tik pusdievių pora? Konstantinui į pagalbą atėjusi dangiškoji kareivija, be to, patvirtino jo paties didybę ir tyrą savikontrolę, – taigi čia vėl pasiremta mintim, jog „epifanijos" pobūdis priklausė nuo moralinio dorumo asmens, kuris ją patyrė. Taip vienu mostu oratorius pagerbė pagonišką tradiciją ir sykiu paglostė širdį imperatoriui, kuris tą tradiciją pranoko. Panegirikos sakytojas užsiminė ir apie imperatoriaus „aukštesnę" religiją, tačiau atvirai jos neįvardijo.

Tad kodėl turėtume tikėti tradicija pasakojimo apie Konstantino viziją, tačiau atmesti pasakojimus apie jo Apolono regėjimus ir šią dangišką kareiviją – tai, ką 310 ir 321 m. minėjo panegirikų sakytojai? Šiuo atveju patys liudijimai yra aiškiai skirtingi. Panegirikų sakytojai buvo viešai pasirodydavę atlikėjai, t. y. pagonys, kalbėję priešais daugiau pagonišką publiką. Jie žerdavo tradiciškai įprastus komplimentus, pažymimus frazėmis „esu įsitikinęs" ar „taip pasakojama", tačiau neskelbė jokios žinios apie imperatoriaus asmeninius įsitikinimus. Euzebijus irgi išaukštino imperatorių po šio mirties parašytame veikale „Apie Konstantino gyvenimą", tačiau Konstantino regėtą viziją jis minėjo, remdamasis paties imperatoriaus iškilmingu pareiškimu, patvirtintu duodant priesaiką. Joks kitas įvykis, papasakotas „Gyvenime", nebuvo paremtas tokiu autoritetingu šaltiniu, ir nors šis Euzebijaus kūrinys tapo plačiai žinomas, tačiau jis nebuvo kalba ar pagiriamasis žodis, pasakytas kokia nors proga.

Ar tai, kad šios pagoniškos temos ir toliau maišėsi kalbose, skirtose išaukštinti Konstantiną, leidžia manyti, kad šis imperatorius nepatyrė tikro „atsivertimo" į vienintelį krikščionišką tikėjimą? Ar Kristų jis pasirinko tik kaip dar vieną dievą tarp daugybės senesnių dievybių? Mes puikiausiai galime stebėdamiesi klausti ir apie tai, kada „atsivertimui" buvo duotas postūmis. Pirmiausia Konstantinas pamatė religinį ženklą, o paskui išvydo dievą, kuris laikė šį ženklą; į šį regėjimą Konstantinas atsiliepė taip, kaip daugybę kartų buvo atsiliepę pagonys, o netrukus po to jis patyrė, kad šis dievas turi ypatingą galią. Bet kodėl jis turėtų atmesti visus kitus dievus? Gali būti, kad Konstantinas, kaip viena proga buvo puikiai pasakyta, žengė pirmuosius žingsnius į krikščionybę taip, kaip vyras žengia į santuoką, iš pradžių aiškiai nesuvokdamas, kad šis žingsnis pareikalaus iš jo palikti savo ankstesnius, abejotinos vertės draugus.[32]

Šios teorijos apie Konstantino kompromisą ar apie ne iki galo įvykusį jo atsivertimą turi labai ilgą istoriją. Tačiau jos pabrėžia tiktai vieną imperatoriškųjų rūmų viešo gyvenimo pusę, t. y. čia išleistas monetas ir pasakytas panegirikas, bet nepakankamai atsižvelgia į tą centrinį liudijimą, kurį pateikia paties Konstantino laiškai, ediktai ir veiksmai, radęsi kaip tik tą žiemą po jo laimėtos pergalės.[33] Savaime suprantama, kiekvienas tame atsivertime galėjo įžvelgti dviprasmybę bei neaiškumą; tokį požiūrį galime pastebėti keliose vietose: Romos Senate; santykiuose su Rytais; pirminėje Afrikoje gyvenusių krikščionių nuostatoje; ir, praėjus aštuoneriems metams, tarp kareivių, tarnavusių paties Konstantino aplinkoje. Šios žmonių grupės įvykius stebėjo iš šalies, tad ir suvokė juos kitaip nei pats Konstantinas.

Laimėjus pergalę Romoje, pagoniškasis Senatas čia susidūrė su nelengva problema. Iš Senato žmonių buvo tikimasi, jog šie priims sprendimą įamžinti Konstantino sėkmę, tačiau jų vieši pareiškimai rodo, kad jie vargiai įstengė perprasti jo išskirtinį tikėjimą. Kaip kiti pergalę pasiekę imperatoriai, taip ir Konstantinas buvo pagerbtas jam pastatyta arka, tačiau tai, ką subtiliai skelbė joje padarytas įrašas bei reljefe pavaizduotos scenos, buvo ne kas kita, o neutrali teologija. Įrašas viešai bylojo apie Konstantino pergalę, „paskatintą dievybės",

tačiau tiksliai nenurodė, kuri dievybė jam padėjusi išvaryti „tironą ir jo grupuotę“ bei „išgelbėti Respubliką“. 315/16 m. arkoje darant dedikaciją, pavaizduoti kareiviai iš artimiausios Konstantino sargybos, tačiau niekaip nepaminėtas naujasis ženklas, buvęs ant jų skydų. Arkoje tie kareiviai pavaizduoti su įprastais pagoniškais pagalbininkais iš dangaus.[34]

Šis įdomus nutylėjimas nereiškia krikščioniškos tradicijos sumenkinimo. Tuo metu, kai arką buvo ruošiamasi statyti, Laktancijus jau rašė apie „dangiškąjį ženklą“, tad šio ženklo nebuvimą arkoje geriau traktuoti kaip atspindį to, ką galvojo pagonys mecenatai bei pagoniška Romos visuomenė. Gretutinės scenos, vaizdavusios Konstantino išvykimą iš Milano ir jo atvykimą į Romą, taip pat buvo apdairiai neutralios.[35] Menininkai čia sekė nesena tradicija meno, kurį propagavo pagoniškoji Tetrarchija. Praeityje pagoniškojo triumfo herojai buvo glaudžiai tapatinami su dievu Jupiteriu. Tuo tarpu dabar arkoje menininkai pavaizdavo imperatorių sėdintį, o ne stovintį, savo kovos vežime. Jupiteris jau nebebuvo rodomas, o imperatoriaus išvykimo ir atvykimo scenos buvo susietos su dangaus šviesulių vaizdinija. Ilga Konstantino išvykimo scena plyti apačioje išraiškaus medaliono, vaizduojančio žemyn važiuojantį vežimą ir besileidžiantį mėnulį, o Konstantino „atėjimo“ scenoje jo figūra pavaizduota apačioje panašaus medaliono su patekančia saule. Yra žinoma, kad po savo pergalės Konstantinas neužkopė į Romos Kapitolijų, kad čia atliktų įprastus aukojimus Jupiteriui, – tad šis „neutralusis“ menas nebūtinai reiškė taktišką vengimą minėti jo naująją religiją. Pagonių Tetrarchijos jungtinis valdymas jau buvo susijęs su šiomis kosminėmis temomis ir šis meno stilius, matyt, buvo madingas. Žaismingai išreikštą šį stilių randame vienoje panegirikoje, 291 m. liepą iškilmingai pasakytoje vieno pagonių imperatoriaus akivaizdoje.[36] Kai du pagonys valdovai pagal susitarimą susitiko Milane, pasakojo panegirikos sakytojas, „kiekvienas, išskyrus tavo artimiausius bendražygius, *galbūt*, buvo tikras, kaip tavo didenybė to buvo vertas, jog du Visatos šviesuliai tau paskolinę savuosius Nakties ir Dienos vežimus.“ Paskui oratorius atmetė šią mintį: „Verčiau išmeskime iš galvos šias kvailas pasakas, verčiau kalbėkime tiesą.“ Menininkai, kūrę arką, buvo mažiau realistiški, o minėtas stilius 312 m. buvo po ranka imperatoriaus triumfui išreikšti.

Trumpai tariant, niekas nebylojo apie imperatoriaus krikščioniškumą tose scenose, kurios buvo pavaizduotos ant pergalės arkos Romoje: Konstantino sargybiniai čia pavaizduoti su pagoniška simbolika, o ne su savo naujuoju krikščionybės ženklu. Rytinėje imperijos dalyje panašiai stigo viešo krikščionybės akcentavimo ir čia taip pat apdairiai puoselėtas neapibrėžtas, neutralusis pagrindas. Konstantino vyresnysis partneris valdant imperiją tuo metu buvo Licinijus, su kuriuo jis susitiko Milane 313 m. pradžioje. Kai buvo būtina, Licinijus toleravo krikščionis, tačiau jis nei simpatizavo krikščionims, nei rimtai rūpinosi jų nuosavybės likimu. Grįžęs į Rytus, jis susikovė su savo jaunesniu kolega, entuziastinguoju pagoniu Maksiminu. Prieš stodamas į mūšį, savo kareiviams Licinijus nurodė vieną neutralią maldą, kuria šie turėjo kreiptis į

Aukščiausiąjį dievą, vengiant tiesiogiai minėti Kristų ar pagonybę. Laktancijus tvirtino, jog šią maldą Licinijui padiktavęs angelas, kurį šis regėjęs sapne, bet labiau tikėtinas spėjimas būtų tas, kad Licinijaus ir Konstantino susitikimo metu pastarasis pritarė šiai maldai kaip tinkamai naudoti, toliau siekiant pergalių prieš nekrikščionis valdovus.[37] Ši malda atitiko abiejų imperatorių troškimus, krikščionio Konstantino ir pagonio Licinijaus, ir ji deramai suveikė. Pasiekus pergalę, 313 m. birželį rytinės imperijos dalies valdytojams Licinijus išsiuntinėjo garsųjį laišką, kuris buvo paskelbtas paties ir Konstantino vardu. Šį laišką žinome lotynu kalba bei iš jo graikiško vertimo, kur minimas imperatorių troškimas numaldyti „kad ir kokia būtų dievybė" ar „veikiančioji galia" danguje. Tačiau šis tekstas buvo Licinijaus versija, paremta vienu laišku, išsiųstu į Rytus praėjusią žiemą. Taigi tas tekstas nieko nesako apie tai, kokius žodžius pats Konstantinas rinkosi vartoti.[38]

Kitos arčiau namų buvusios grupės vargiai numanė, kuo reikėtų laikyti Konstantiną; dar kiti, beje, ir toliau jį laikė tuo, kuo patys norėjo. Kai krikščionys donatistai iš Šiaurės Afrikos kreipėsi į Konstantiną viena iš savo ankstyviausių peticijų, pasiųsta, beveik neabejotinai, 313 m. balandžio mėnesį, jie užsiminė tik apie tai, kad jo tėvas buvęs „teisingas" ir atsisakė persekioti Bažnyčią.[39] Neatrodo, kad šie krikščionys būtų užsiminę apie paties Konstantino krikščioniškumą, – gal dėl to, kad buvo netikri dėl jo tikėjimo, gal dėl to, kad Konstantinas jau buvo surašęs „sąrašą" jų oponentų katalikų, kuriems paskyrė privilegijas, ir donatistai baiminosi jo ortodoksijos. Vėliau matome, kaip Azijoje mažytis Termesus miestelis laikėsi atvirai pagoniško požiūrio: vienu įrašu jis pašlovino Konstantiną kaip „(naująją) Saulę", tikriausiai vėlyvaisiais imperatoriaus valdymo metais.[40] O svarbiausia, turime gyvą dialogą, kur Konstantinas kalbasi su grupe senų prityrusių kareivių, – šis dialogas išliko užrašytas teisės kodeksuose su data – 320 m. kovas.[41] Kai Konstantinas įžengė į savo karinę būstinę, vyresnieji kariuomenės vadai jį pasveikino aiškiai pagonišku šūksniu: „Konstantinai, kad nemirtingieji dievai tave saugotų mums." Ir visai nebūtina skubėti keisti datą ar vietą šio atsitikimo, kuris buvo užrašytas vienoje mažai žinomoje bendruomenėje netoli Serdikos, Trakijoje. Ši scena, labiau nei bet kuri kita, mums aiškiai primena, kad 320 m. didžioji Konstantino kariuomenės dalis bei aukštoji vadovybė buvo vis dar pagonys, sveikinę imperatorių jiems įprastu pagonišku būdu.

Paties Konstantino pozicija tuo tarpu tampa aiški iš jo viešų laiškų ir veiksmų vakarinėje imperijos dalyje. Čia jam nereikėjo eiti į jokį kompromisą su Licinijumi. Konstantinas čia paliko gausybę krikščioniškų Dievo pašlovinimų, ir daugelis šių pašlovinimų radosi iš tų tradicinių modelių, kuriais imperatoriai reikšdavo palankumą kokiam nors kultui ar privilegijuotai grupei. Šio tęstinumo kaip tik ir buvo galima tikėtis, bet tai nereiškia, kad Konstantinas vis dar suvokė Kristų kaip dar vieną dievą tarp daugybės kitų dievų: kaip geriau jis galėjo išreikšti savo palankumą krikščionims, jei ne suteikdamas jiems ir jų kultui tas dovanas, kurias anksčiau tokia daugybė asmenų vylėsi gauti iš impera-

torių? Didieji praeities karvedžiai pagerbdavo savo pergalės dievus, įkurdami kultus ir šventyklas Romoje, ir, panašiai kaip jie, visai netrukus Konstantinas krikščionių Dievui suteikė tą didingą materialų pagrindą, kurio šio Dievo kultas vis dar stokojo. Romoje šiam Dievui buvo paskirtos aukos – dviem ypač gražioms šventovėms: Šv. Jono Laterane, iš paties Konstantino lėšų, ir rūmams bažnyčiai, t. y. Sesorijų bazilikai (vėliau pavadintai Šv. Jeruzalės Kryžiaus bažnyčia), iš Elenos, Konstantino motinos, kuri tuo metu jau buvo krikščionė. Mes turime sąrašą šioms bažnyčioms skirtų aukų, – sugestyvu čia yra tai, jog visi joms priklausę turtai buvo tose srityse, kurias valdė Konstantinas savo 312 m. pasiektos pergalės dėka. Nieko iš to, kas buvo įgyta Rytuose 324 m., toms bažnyčioms nebuvo skirta, tad labai tikėtina, kad jas statyti buvo paliepta anksčiau, dar prieš šią datą.[42] Nieko tikslesnio negalime pasakyti, tačiau galime pastebėti tai, kad apie 315 m. buvo plačiai žinoma, jog Konstantino garbei jau pastatyta didžiulė statula, laikanti „ilgą kryžiaus pavidalo ietį". Šis milžiniškas paminklas, „dešimt kartų didesnis už patį gyvą asmenį", iškiliai stovėjo bazilikoje, kurią Maksencijus statė Romoje sekuliariam naudojimui, tačiau dabar ji buvo dedikuota Konstantinui. Per dvidešimt penkerių metų laikotarpį tarp jo pergalės ir mirties Konstantinas įsakė pastatyti daugybę milžiniškų bažnyčių, nuo Romos iki Šventosios Žemės. Visos šios bažnyčios didžia dalimi pastatytos už paties imperatoriaus lėšas.[43] Šis krikščionių viešumo proveržis pranoko bet kurią kitą programą, brangiame akmenyje realizuotą kokio nors senovės valdovo.

Šias didžiules dovanas lydėjo vieši Konstantino laiškai, kurių kalba greitai pažengė toliau paprasčiausios tolerancijos. Tuoj pat po pasiektos pergalės į Afriką bei Rytus išsiųsti jo laiškai skelbė tai, kad krikščionims grąžinama jų turėta nuosavybė. 313 m. pavasarį Konstantinas vėl parašė pagonių valdytojui į Šiaurės Afriką, įsakydamas dvasininkus iš pripažintos Katalikų Bažnyčios atleisti nuo pilietinės tarnybos, t. y. to, ką bet kuris pagonis vadino „gimtojo miesto meile".[44] Ši privilegija buvo tai, ką pagonių visuomenėje stengėsi gauti ir išsaugoti ne viena žmonių grupė: atletai, „rinktiniai sofistai" ir kiti; tačiau šis naujasis krikščionių išskyrimas iš kitų rėmėsi kitokiu suvokimu: anot Konstantino, krikščionių maldos artimai siejosi su valstybės saugumo palaikymu.[45] Itin iškalbinga yra tai, jog šią mintį jis pabrėžė laiške, rašytame vienam pagoniui valdytojui. Pagonių įstatymų leidimo tendencija imperijos laikais buvo ta, jog siekta apriboti šios rūšies imunitetą, taikytą vienai religinei grupei, būtent Egipto žyniams, kurie šiuo išskirtinumu mėgavosi helenizmo laikotarpiu. Dabar šią privilegiją imperatorius suteikė žymiai platesniam ratui kunigijos, pasklidusios po visą jo valdomą teritoriją. Užtikrinti valstybės saugumą siekė kiekvienas romėnų imperatorius – religinių ritualų atlikimas tradiciškai reiškė „taikos danguje" palaikymą; tačiau Konstantino atveju šis rūpestis reiškė kai ką kitką – senojo krikščionių įsitikinimo įgyvendinimą. Kaip Origenas yra sakęs: „Jei krikščionys išties šalinasi pilietinės tarnybos įsipareigojimų, tai taip yra ne dėl to, kad jie vengtų viešos tarnystės. Jie saugo save dieviškesnei ir

būtinai tarnystei Dievo Bažnyčioje, visų išganymui."[46] Būtent ši krikščionių nuostata, o ne koks nors pagoniškas „paprotys", buvo tai, kas neabejotinai suformavo Konstantino požiūrį.

Šis Konstantino parodytas didis palankumo gestas tapo atvira paskata reikšti klaidingą pretenziją: apie 320 m. jis jau turėjo išleisti įstatymą prieš tuos turtingus pagonis, kurie pademonstravo stebinantį išradingumą, ėmę reikalauti lengvatos kaip tariami krikščionių kunigai.[47] Minėtą lengvatą lydėjo ir kiti, pozityvūs įstatymai, kurių visas veikimo mastas bei jų paskelbimo datos didžia dalimi mums lieka neprieinamos. Mes žinome tik tai, jog 321 m. Konstantinas išleido potvarkį dėl teisėtos galimybės savo palikimus skirti Bažnyčiai. Jau ir anksčiau imperatoriai pripažino savo senų prityrusių kareivių teises skirti palikimą tam, kam šie norėjo, tačiau įstatymas, lietęs Bažnyčią, skelbė ypatingą požiūrį: šis įstatymas pabrėžė teisėtą galimybę žmogui, esančiam prie mirties, savo turtą paskirti kuriai nors bažnyčiai, – tai buvo ypač jautri tema, nes ji lietė dvasininkus ir jų išimtinį dalyvavimą mirties akimirką.[48] Šiame krikščioniškame kontekste nuoroda į kokį nors pagonišką „paprotį" vėlgi mažai tepadėtų.

Masė išleistų socialinių ir moralinių įstatymų mums leidžia kelti klausimus apie tai, kokia kiekvienu atskiru įstatymo išleidimo atveju buvo krikščioniška motyvacija.[49] Krikščioniškus interesus akivaizdžiai rodo įstatymas, uždraudęs nukryžiavimą ir gladiatorių pasirodymus, taip pat įstatymas, kuris sekmadienį pavertė švente, ir įstatymas, kuris panaikino senuosius santuokos įstatymus, numačiusius bausmes nevedusiems ir netekėjusioms, bevaikėms poroms ir našlėms, kurios antrą kartą neištekėjo. Įstatymas, kuriuo Konstantinas uždraudė įdeginti įspaudą ant vergų veidų, neabejotinai rėmėsi jo tikėjimu ypatinguoju Dievu. Kiti įstatymai, deja, yra mažiau aiškūs, o jais nurodytos bausmės – pabrėžtinai žiaurios. Dėl šių įstatymų ištakų ir toliau vyksta ginčas, bet jo metu svarstoma, kokios būtų ypatingos krikščioniškos įtakos kiekvienam konkrečiam įstatymui, o ne apie bendrą krikščionišką atmosferą. Keli kiti išleisti įstatymai, lietę grynai sekuliarias problemas, nesusiaurina platesnės Konstantino laikais išleistų įstatymų skalės, mat tie įstatymai galėjo būti parengti kokio nors pagonio, tarnavusio jo aplinkoje. Problema veikiau yra ta, kaip nubrėžti ribas, kur įstatymų leidėjas krikščionis jau ima mąstyti kaip nebe krikščionis, – tie, kurie prisimena ankstyvuosius Bažnyčios susirinkimus, nesiryš pateikti greito atsakymo.

Krikščionys, savo ruožtu, skubėjo daryti spaudimą dėl savųjų reikalų. 313 m. balandį su peticijomis jie kreipėsi į imperatorių, prašydami jį įsikišti į disputą, kilusį Afrikoje tarp krikščionių donatistų ir katalikų, bei paremti vieną ar kitą pusę. Konstantino patarėjai puikiai nusimanė apie šį skilimą. 312/313 m. žiemą Konstantino laiškai, siųsti į Afriką, jau tiksliai nurodė, kad tik katalikų dvasininkams krikščionys skirtų savo beneficijas ir paminėjo tinkamų dvasininkų „sąrašą", buvusį Osijaus žinioje.[50] Iš Kiprijono korespondencijos galime spręsti, kokie buvo glaudūs santykiai tarp pietų Ispanijos bažnyčių ir Kartaginos; Osijus, Ispanijos miesto Kordobos vyskupas, palaikė ryšį su

įvairiomis grupėmis, įsivėlusiomis į disputą Afrikoje. Kai kurie iš pirmųjų donatistų, kurie su peticijomis kreipėsi į Konstantiną, regis, nebuvo tikri dėl jo tikėjimo, tačiau imperatoriaus laiškai geriausiai rodo pernelyg aiškią jo nuomonę apie donatistus.

Iš pradžių minėtą disputą Konstantinas mėgino visais įmanomais būdais pavesti parinktoms grupėms vyskupų, kad šie jį išspręstų tarpusavyje. Ir jis pats buvo pakviestas, tie krikščionys mėgino jį įtraukti į tą ginčą tiktai dar giliau. Nuo Romos iki Triero ir Milano donatistai, kreipdamiesi su peticijomis, persekiojo imperatorių tol, kol po dvejų metų jis ištyrė reikalą pats ir paskelbė katalikų vyskupą esant nekaltą. Vis dėlto šis jo sprendimas nebaigė Afrikos viduje vis dar vykusio disputo. Konstantinas pagrasino atvykti į šią provinciją; o jo paskelbti potvarkiai tikriausiai atvedė į 317 metų maištus, kurių metu krikščionys, gyvenę Afrikos miestuose, žudė vieni kitus. 321 m. parašyti jo laiškai pakeitė įvykių eigą, vėl ėmė raginti laikytis tolerancijos ir santarvės bei patarė katalikams savo kentėjimus pavesti Dievui, kuris ir atkeršysiąs. Šis palankus sprendimas atvėrė kelią donatistų suklestėjimui.[51]

Savo viešuose pareiškimuose, padarytuose nuo 313 m., Konstantinas pabrėžė, kaip jis pats, „Dievo tarnas", esąs atsakingas už jo valdžioje esančių krikščionių santarvę.[52] Pagonys imperatoriai pagal tradiciją irgi rūpinosi „taika tarp dievų", tačiau jiems niekad nerūpėjo palaikyti tikėjimo vienybės tarp jiems pavaldžių pagonių. Konstantino kalba mažiau priklausė nuo tradicinio imperatoriaus vaidmens ir daugiau – nuo krikščionių požiūrių į jų bendruomenių vadovus, t. y. vyskupus, kuriuos Dievas laikė atsakingais už jiems patikėtą kaimenę. Dievo žaibų strėlės dabar pakrypo į naują taikinį: ne į nusidėjėlius, vagis ir prarastos nuosavybės „suradėjus", bet į patį imperatorių, kuris rašydamas užsiminė ir apie savo tikrąją baimę, esą į jo asmenį atsigręšianti Dievo rūstybė, jeigu jam nepavyksią pasiekti santarvės krikščionių Bažnyčioje.

Šie Konstantino laiškai, ediktai ir pareiškimai turėjo nuosekliai krikščionišką toną, kuris gerokai nusvėrė tą apdairų neutralumą, kuris kai kada buvo būdingas šio imperatoriaus viešai raiškai, ar tą ir toliau vykusį pagonių skyrimą į imperatoriškąją tarnybą. Jau 314 m. Konstantinas rašė apie „mūsų" Dievo „gerumą" vyskupams, kuriuos sušaukė į susirinkimą Arlyje.[53] Šią tiesą jis iliustravo savo paties istorija. Iš pradžių, jis rašė, jame pačiame būta daug to, „kam stigo teisingumo", nes jis niekada netikėjęs, jog koks nors dievas galįs įžvelgti žmogaus širdies paslaptis, – ši Šventojo Rašto mintis kėlusi problemas jo vertėjams į lotynų kalbą.[54] Konstantinas davė suprasti, kad jis patyręs Dievą kaip naują, moraliai tiriantį žvilgsnį ir tai jį giliai sukrėtę. Todėl jis ir tapęs Dievo „tarnu". Ši „tarnystė" kelianti tam tikrų įsipareigojimų: kaip imperatorius, jis esąs didžiai susirūpinęs dėl darnaus krikščionių sugyvenimo, nes baiminasi, jog nesantaika galinti užrūstinti Dievą. Tai, be to, tikėjimą šiuo Dievu diskredituotų pagonių akyse, nes ilgainiui, anot Konstantino, visi pamatytų jų tikėjimo kelių kvailybę. Beje, ir asmeniniai Konstantino pareiškimai nerodo jokio požymio apie nepakankamą jo įsipareigojimą ar apie neteisingą krikščionybės suprati-

mą, kuris būtų didesnis nei daugybės kitų to meto pripažintų krikščionių savojo tikėjimo supratimas. Pranešimuose apie jo atsivertimą ir nėra minima jokia tiksli Šventojo Rašto vieta, tačiau šiuo požiūriu, mūsų žiniomis, tie pranešimai nėra vieninteliai.[55] Tereikia mesti žvilgsnį į III a. pradžią, tiksliau, į Minucijaus literatūrinio dialogo filosofinį toną bei šiame dialoge daromą prielaidą apie tai, jog pakanka argumentų apie Dievo apvaizdą, norint atversti į tikėjimą kokį nors išsilavinusį kilmingą pagonį, be kokio nors biblinio mokymo. Juk ir produktyvusis krikščionis apologetas Arnobijus, panašiai kaip Konstantinas, kaip pasakojama, amžiaus gale atsivertė į tikėjimą ne kitaip, o vieną naktį susapnavęs sapną. Patyręs savo pirmąjį „atsivertimą", paskui savojo tikėjimo tiesą Konstantinas pažino gavęs galingiausią įrodymą: savo paties sėkmingą klotį. Galime įsivaizduoti, jog žygio per Italiją metu ir paskui, matant šio žygio rezultatus, galėjo būti reikšmingai panaudotas senasis krikščionių argumentas, t. y. Origeno ar Dionisijo argumentas, kad krikščionys meldėsi už romėnų imperatoriaus valdžios tęstinumą ir stabilumą.[56] Origenas pareiškė: „jei romėnai kada nors būtų sutartinai meldęsi, būtų pajėgę atremti žymiai daugiau juos persekiojusių armijų, nei kad jų sunaikino Mozė savo maldos galia."

Po 312 m. Konstantinas gyveno ir valdė vis dar supamas atkakliai pagoniškos daugumos. Jo kareiviai beveik visi buvo pagonys, tokia pat buvo ir jo valdančioji klasė bei tie patarėjai, kuriuos jis paveldėjo. Jie rengė jo išleistus įstatymus, rūpinosi jo viešais pasisakymais, dalyvavo tada, kai jam buvo sakomos panegirikos. Kartais, tačiau ne visada, Konstantinas primygtinai reikalaudavo, kad būtų paisoma jo pasirinkimo;[57] kartais koks nors krikščionis patarėjas imdavo reikalauti, kad būtų paisoma jo nuomonės; metas vis dėlto nebuvo tinkamas sukontroliuoti viską, tad mišrus įstatymų bei viešų pareiškimų tonas iš tiesų nieko nesako apie paties Konstantino įsitikinimą. Abejonės dėl šio įsitikinimo gilumo kyla arba iš nenoro tokį imperatorių pripažinti kaip krikščionį, arba iš ypatingo požiūrio kampo, iš kurio kad Rytuose žvelgė graikiškai kalbantys pagonys. Nuo 311 metų galime matyti Konstantiną mėginantį įteisinti savo paties imperatoriškus protėvius: krikščionybė tapo jo šeimos religija, kuri puikiai derėjo su jo dinastiniais siekiais. Ši religija neužkirto kelio žmogžudystėms ir skandalams tarp pačių artimiausių Konstantino giminaičių, mat šis pirmasis krikščionis imperatorius nesugebėjo persiimti krikščionišku švelnumu ir jį patirti savo aplinkoje. Tačiau Konstantinas reikalavo laikytis krikščioniško pagarbumo ir šį jo reikalavimą aiškiai pagrindžia jo milžiniškos donacijos, jo atvirai išreikštas rūpinimasis krikščionių vienybe, jo bodėjimasis schizma ir erezija bei jo atsisakymas daryti spaudimą pagonių daugumai naudojant jėgą. Greta šių retų savybių Konstantino šeimos tragiškos dramos buvo ne kas kita, kaip neišvengiamas likimas imperatoriaus, neapsaugoto nuo jo paties namiškių įtarinėjimo ir melagingo liudijimo.

Pagonių graikų požiūrius kur kas lengviau paaiškinti jų išankstiniu prietaringumu. Iki 324 m. Rytai gyveno valdomi pagonio Licinijaus; žvelgdami iš tolo, šie graikiškai kalbantys pagonys lengvai galėjo neteisingai išsiaiškin-

ti Vakarų imperatoriaus įsitikinimų galią. Norėdami susilpninti Konstantino krikščioniškumą, vėlesni pagonių istorijos rašytojai nukėlė jo atsivertimo datą.[58] Kai kurie kiti jo atsivertimą siejo su godumu: esą norėdamas apmokėti už Konstantinopolį, Konstantinas tapo krikščionimi ir išplėšė pagonių šventyklas. Dar kiti jo atsivertimą aiškino kaltės jausmu: esą Konstantinas, anot jų, priėmė Kristų po žmogžudysčių, įvykusių jo paties šeimynoje 326 metais. Viena atkakli pagonių grupė, veikusi Harano mieste, Konstantino atsivertimą susiejo su liga: esą Konstantinas buvo raupsuotasis ir tapo krikščioniu tada, kai sužinojo, jog šie nepašalina raupsuotųjų iš savo tarpo. Idant paneigtume šį Rytų požiūrį, baigdami privalome pažvelgti kitur, į vienintelį labiausiai jaudinantį dokumentą, kuris priskiriamas paties Konstantino asmeniui. Tas dokumentas pagaliau ir patvirtina datą bei kontekstą: tinkamai perskaitytas, jis mums neleidžia šių pagoniškų požiūrių aiškinti kaip atleistino nesupratimo. Šis dokumentas visam laikui išsprendžia klausimą apie tai, kam imperatorius buvo atsidavęs, kai 324 metais pradėjo vadovauti suvienytai krikščioniškai imperijai. Suteikdamas viešiems Konstantino pareiškimams aiškų atspalvį, tas dokumentas drauge suvienija ir visas šios knygos temas.

II

NETRUKUS po Konstantino mirties Euzebijus paskelbė savo veikalą „Apie Konstantino gyvenimą". Tai nebuvo biografija ar paprastas istorijos veikalas. Tai buvo stilizuotas, išaukštinantis kūrinys, tad ir jame pateikiamas bendras pastabas apie imperatorių ir jo elgesio įpročius reikėtų skaityti mintyse turint šį autoriaus tikslą. Vis dėlto šis veikalas parašytas cituojant taip pat ir dokumentinius šaltinius, o po to, kai ištrauka iš vieno tokio dokumento buvo atrasta viename tų laikų papiruse, tos dokumentų citatos ypač vertinamos.[1] Žinoma, vienas dokumentas neįrodo, kad ši tiesa apie jį galioja ir visų kitų Euzebijaus cituojamų dokumentų atžvilgiu, tačiau tikėtina yra tai, jog Euzebijus pakankamai tiksliai citavo rašytinį Konstantino liudijimą. Tad ir minėtas Euzebijaus veikalas mums parodo Konstantiną per jo paties viešus pasisakymus; šios veikalo vietos turi tikresnę vertę nei tie įterptiniai skyriai, kuriuose Euzebijus išsako savus apibendrinimus.

Artėdamas prie „Gyvenimo" pasakojimo pabaigos, Euzebijus pažymėjo, jog imperatorius savo kalbas rašęs lotyniškai, bet specialūs vertėjai jas išvertę į graikų kalbą. Euzebijus manė, jog dėl šio savo polinkio imperatorius pelnysiąs didžią veikalo skaitytojų pagarbą ir, kad taip įvyktų, Euzebijus pareiškė vieną imperatoriaus kalbos pavyzdį pridedąs „Gyvenimo" pabaigoje, t. y. kalbą, kurią Konstantinas paskyrė „Šventųjų susirinkimui".[2] Mūsų turimuose „Gyvenimo" rankraščiuose ilga „Prakalba į šventuosius" yra kaip tik toje vietoje, kur Euzebijus ir žadėjo ją įdėti. Geriausiai išsilaikiusiuose rankraščiuose ji apibūdinama kaip „Gyvenimo" „penktoji knyga" ir, jeigu toji „Prakalba"

autentiška, ji yra ilgiausias mūsų turimas kokio nors imperatoriaus pranešimas, išlikęs iš laikotarpio tarp Marko Aurelijaus apmąstymų „Sau pačiam" ir Juliano laiškų.

Kai žymus šiuolaikinis Konstantino gyvenimo istorikas N. H. Baynesas savo tyrinėjimus apie šio imperatoriaus krikščioniškumą išdėstė išsamiu ir tęstiniu kursu, jis apgailestaudamas pareiškė kritiškai vertinąs „Prakalbą". Esą pastaroji, jis manąs, buvo perrašyta kitų žmonių rankomis: todėl „krikščioniškos apologetikos tyrinėtojas privalo nuosekliai nagrinėti „Prakalbą", tačiau Konstantino asmeninių įsitikinimų tyrinėtojas privalo atsiriboti nuo jos."[3] Šio sprendimo dalis vis dėlto galima sukeisti vietomis.

Turime du sąrašus Euzebijaus darbų, parašytų tuo laikotarpiu, kurį įrėmina minėto Euzebijaus veikalo parašymo ir mus pasiekusio ankstyviausio „Prakalbos" rankraščio datos, – vienas sąrašas sudarytas Sokrato V a. ketvirtame dešimtmetyje, o kitas – Fotijo IX a. viduryje.[4] Nei Sokratas, nei Fotijas „Prakalbos" neįtraukė į savo sąrašą ir net jei šis jų nutylėjimas ir kelia įtarimą, jis byloja, kad „Prakalba" esanti autentiškas kūrinys. Sokratas ir Fotijas nepaminėjo „Prakalbos" Euzebijaus raštų sąraše, nes tikriausiai manė, kad ji parašyta Konstantino.

Konstantino „Kalbų" tekstai išliko vėliausiai net iki VI a. vidurio, mat Jonas Lidietis tuo metu jomis rėmėsi ir gerai išmanė jų turinį.[5] Tų „Kalbų" būdinguosius bruožus trumpai apžvelgia ir Euzebijus viename garsiame „Gyvenimo" skyriuje.[6] Euzebijaus požiūriu, imperatorius nebuvo prastai išsilavinęs veiksmo žmogus, paprasčiausias kareivis, kilęs nuo Dunojaus, į ką buvo linkę sutelkti dėmesį pasauliečiai istorikai. Konstantinas, be to, buvo nenuilstantis viešas kalbėtojas, bemiegėmis naktimis studijavęs teologiją ir nepraleisdavęs nė vienos progos pasvarstyti drauge su savo pavaldiniais ir „užtikrinti racionalų paklusnumą savo autoritetui." Kartais jis tikriausiai sušaukdavęs susirinkimą, į kurį suplūsdavo minios žmonių, „tikėdamosi išgirsti imperatorių, pasirodantį filosofo vaidmenyje." Jo valdymo laikai buvo ilgų krikščioniškų vigilijų ir vis ilgesnių kalbų metas. Euzebijus prisiminė, kaip jis pats Konstantino akivaizdoje savąją kalbą apie Šventąjį kapą vis tęsė ir tęsė, ir „po kiek laiko, mat kalba buvo ganėtinai ilga, aš pats norėjau ją baigti, tačiau šito jis nebūtų leidęs [...]". Konstantinas ištvėrė visą kalbą, sakė Euzebijus, atidžiai išklausydamas kiekvieną teologinę mintį. Sakydamas savo paties kalbas, imperatorius išlaikydavo pagarbų toną, kada tik paliesdavo kokią nors šventą temą. Atsižvelgiant į prideramą dėstymo tempą, Konstantino „Prakalba į šventuosius" tikriausiai truko apie porą valandų, tačiau tokia jos trukmė nėra joks įrodymas, kad ši kalba po jos pirmo atlikimo buvo peržiūrėta. Paties Euzebijaus kalba, pasakyta Konstantino valdymo trisdešimties metų proga, minėtą „Prakalbą" pralenkia pusantro karto. Kai tikėjimo žodis ir teologija buvo skelbiami Konstantino rūmuose, čia nesilaikyta įprastų laiko apribojimų.

Kada tik pasitaikydavo proga, taip mums pasakoja Euzebijus, Konstantinas mėgdavo leistis į jam įprastų temų svarstymus. Iš pradžios jis tikriausiai sukri-

tikuotų pagonybės kvailystę, o paskui skelbtų vienintelio Dievo valdžią. Tada pereitų prie Dievo Apvaizdos, kalbėdamas apie tai „bendrai ir konkrečiai", ir leistųsi aiškinti, kodėl yra būtinas išganymas, teikiamas Dievo. Konstantinas tikriausiai plačiau apsistotų ties dieviškuoju teismu ir žadintų savo klausytojų sąžinę, jiems primindamas, kuo už godumą būsią atlyginta kitame pasaulyje. Konstantino klausytojai „jo žodžius sutikdavę garsiais plojimais, tačiau nepasotinamas jų gobšumas vertė juos praktiškai tuos žodžius ignoruoti".

Kaip tik šios temos sudaro „Prakalbos į šventuosius" pagrindą, tačiau jos nėra svarstomos tiksliai šia tvarka ar tiksliai šiuo būdu, – lengvos variacijos šį tą byloja, paneigdamos mintį apie tai, jog „Prakalba" esanti vėlesnė klastotė. Jei Euzebijus ar kas nors kitas po jo būtų geidęs padirbti ar pagražinti „Konstantino" kalbą, tai jis, galimas daiktas, būtų sekęs modeliu, kuris, kaip manyta, yra tipingas šio imperatoriaus kalbų modelis. Mūsų turima „Prakalba", kad ją būtų galima laikyti Konstantino kalba, pakankamai tiksliai atitinka šį modelį, tačiau ne taip tiksliai, kad būtų gryna šio modelio imitacija.

„Prakalbos" autorystę užtikrintai galima priskirti Konstantinui: Euzebijus, mūsų turimi rankraščiai ir jos turinys, kaip netrukus matysime, tatai patvirtina. Tačiau ar „Prakalba" tikrai vėliau buvo pataisyta ir išplėsta kitų rankų, t. y. jos vertėjų į graikų kalbą arba imperatoriaus rūmų pareigūnų prieš ją išleidžiant, ar kokio nors asmens, kuris ją panaudojo kaip dalį „krikščioniškosios apologetikos istorijos"? Ypač didelį susidomėjimą mokslininkams kėlė jos vertimai. Po vertimo į graikų kalbą, XIX a. pabaigos didieji vokiečių filologai manė, vis dar galį atsekti pirmines lotyniškas konstrukcijas, prasikišančias pro šią prozą.[7] Plėtojant šį sumanymą, „Prakalba" buvo kruopščiai išversta atgal į lotynų kalbą, – šiai vertimo versijai, deja, nepavyko rasti leidėjo ar išlikti per Antrąjį pasaulinį karą. Šiuo atveju galime pasakyti bent jau šį tą tiksliau. Šie didieji mokslininkai buvo linkę neatsižvelgti į tuos graikų retorinės prozos pokyčius, kurie įvyko tarp Atėnų klasikos epochos ir IV a. pr. Kr. Taigi nė vienas iš šių mokslininkų nurodytų lotynizmų neatsilaiko prieš griežtą tiriamą žvilgsnį, tiesą sakant, neturėtume manyti, kad tokie lotynizmai tapo regimi, jei tik pažvelgtume plačiau į kitus dokumentus, kuriuos Euzebijus citavo kaip „vertimus iš lotynų kalbos". Šie vertimai nėra tokie pažodiniai, kad būtų išsaugoję lotynišką sintaksę.[8]

Tad ar nebuvo taip, kad mūsų turima „Prakalba" po jos pasakymo buvo smarkiai išplėsta, verčiant į graikų kalbą? Euzebijus jau žinojo graikiškąjį „Prakalbos" vertimą, tačiau šis vertimas nebuvo jo atliktas darbas. Šį sudėtingą vertimo klausimą geriausia atidėti, kol nustatysime pirmo „Prakalbos" atlikimo vietą ir laiką. Jeigu tikrai yra taip, kaip netrukus matysime, kad „Prakalbą" imperatorius pasakė graikų publikai, tai pirmą kartą klausantis viešai šios „Prakalbos" jau galėjo skambėti visos tos formuluotės, kurias aptinkame mūsų turimame graikiškame tekste. Tik tuo atveju, jeigu „Prakalba" buvo pasakyta lotyniškai publikai, graikiška versija neišvengiamai kelia klausimų apie galimą „Prakalbos" perdirbimą jau po jos pasakymo. Dėl to ir toliau galima abejo-

ti. Mūsų žiniomis, į Nikėjos Susirinkimą Konstantinas kreipėsi lotynų kalba, o šį jo kreipimąsi vertėjai išvertė į graikų kalbą. Tačiau Konstantinas mokėjo ir graikų kalbą, o vienas jo „Prakalbos" skirsnis kaip tik ir paremtas jo graikų kalbos mokėjimu. Šiame skirsnyje Konstantinas cituoja Vergilijaus poeziją graikų kalba ir komentuoja jos frazes, kurios galėjo egzistuoti tik pirmesniame graikiškame vertime.[9] Mėginimai paneigti šį dalyką buvo nesėkmingi: tad arba visas šis skirsnis buvo įterptas į „Prakalbą" vėliau, arba imperatorius naudojosi graikišku tekstu ir jo graikiškomis interpretacijomis, sudarydamas savąją „Prakalbą". Pastarasis atvejis tikriausiai ir yra teisingas atsakymas, nes skirsnis apie Vergilijų glaudžiai susijęs su „Prakalboje" pateikiamu argumentu. Prieš šį skirsnį eina viena ilga citata graikiškų eilių, paimtų iš Sibilės pranašystės, ir ši citata prasminga čia tiktai tuo atveju, jei pati kalba buvo pasakyta graikiškai. Tad užuot šiuos centrinius „Prakalbos" skirsnius atmetę, ko gero, turėtume suabejoti Euzebijaus tvirtinimu: jeigu jis turėjo tiktai graikišką „Prakalbos" egzempliorių, iš kur galėjo žinoti, kad kažkada buvo jos lotyniškas originalas? Kitų dokumentų atvejais, kad jie yra vertimai, buvo įvardyta įžanginėje jų antraštėje, tačiau mūsų turimi „Prakalbos" tekstai tokio rakto neturi.[10] Du iš jos ilgesniųjų skirsnių byloja prieš atskirą lotynišką originalą, išplėstą ir užrašytą po to, kai „Prakalba" buvo pasakyta. Galbūt ši „Prakalba" nuo pradžios iki pabaigos sukurta graikiškai ir ar tai nėra įrodymas, pasakantis šį tą daugiau apie kalbą, kuria kalbėjo pats imperatorius, nei kad Euzebijus apie tai manė? Arba bent jau vertėjai į graikų kalbą darbavosi drauge su imperatoriumi, prieš „Prakalbą" paskelbiant viešai.

Šie klausimai – tai patrauklios filologinės pratybos, tačiau jie neturėtų užgožti platesnio mūsų aptariamos temos lauko. Nuo „Prakalbos" pasakymo iki jos išleidimo ji nebuvo nei peržiūrėta nei kiek nors tikslinta. Mes galime šitai aiškiai tvirtinti, nes pačioje kalboje slypi kelios labai netiesioginės nuorodos į tam tikrus momentus iš paties kalbėtojo praeities, nuorodos į jo klausytojus ir į kalbėjimo situaciją bei laiką. Sudėtos visos drauge šios pastabos mums leidžia nustatyti kalbos pasakymo vietą ir progą, o joms susieti reikalingas tam tikras faktinis pagrindas, kurio fragmentai mums paaiškėjo vėlgi tiktai per pastaruosius aštuonerius metus. Jeigu kalba prieš jos išleidimą būtų buvusi atidžiai peržiūrėta, tai tos miglotos nuorodos būtų buvusios išsamiau paaiškintos, idant taptų suprantamos platesniam skaitytojų ratui. Tačiau jos liko nepaliestos ir tikrai nebuvo įterptos kokio nors vėlesnio klastotojo.

Prabilęs apie Dievo kerštą, kalbos autorius nusprendė jį pagrįsti faktais, kuriuos pamatė savo kelionių metu: Memfis, jis kalbėjo, plytėjo apleistas, o Babilonas tuo metu tebuvo griuvėsiai. Kaip Pionijui būtų patikę šie pastebėjimai. Dabar tai įtikinamai plytėjo prieš Konstantino akis jo ankstyvosios karjeros metais. Būdamas jaunuolis jis tarnavo tribūnu kariuomenėje ir 297/8 m. galėjo lydėti Galerijų šio garsiojo žygio į Ktesifontą metu.[11] Jei tikrai taip buvo, tai Babilono griuvėsiai plytėjo čia pat prie kelio, kuriuo traukė Konstantinas. Šiuo metu mums yra žinoma, kad 302 m. pavasarį imperatorius Diokleciamas buvo

Egipte. Jam grįžtant namo, Konstantinas keliavo kartu, ir tikriausiai tuo metu jį pirmą kartą išvydo Euzebijus. Tikėtina, kad Konstantinas lankėsi ir Egipte, – Memfio likimas buvo akivaizdus bet kuriam keliauninkui į šį kraštą.

Šias nuorodas, beje, paliko pats Konstantinas, jos nėra kokio nors vėlesnio autoriaus įsivaizduotas dalykas. O kaip su kalbos pasakymo situacija? Kalbos įžanginė dalis tatai aiškiai datuoja Didžiuoju penktadieniu. Čia rašoma: „visa pranokstantis Prisikėlimo pažadas, kelias, vedantis į amžinąjį gyvenimą, trumpai sakant, Kristaus Kančios diena išaušo." Kalbos klausytojai buvo didžiai mokyti krikščionys bei pasauliečiai, „mylimiausi vadovai ir jūs, mano bičiuliai, kurie čia esate susirinkę, jūs, palaiminta minių minia, garbinantys Tą, kuris yra Autorius kiekvieno garbinimo." Į šią auditoriją kalbėtojas kreipiasi dviem skirtingomis frazėmis, kurios, daugelyje rankraščių supainiotos, privedė prie netvarkos pačiame tekste.[12] Pirmąja fraze kreipiamasi į „viršiausiąjį, apdovanotą šventąja skaistybe", o antrąja – į „auklėtoją trapios ir nepatyrusios jaunystės, auklėtoją, kuriai tiesa rūpi, kuriai gerumas rūpi, iš kurios amžinojo šaltinio teka išganymo versmė." Pirmoji frazė nurodo į asmenį, t. y. į celibate gyvenusį krikščionį, kuris vadovavo Bažnyčiai; antroji frazė tikriausiai nurodo į pačią Bažnyčią. Kalbos įžanga kreipiasi į krikščionių susirinkimą, kuriam pirmininkavo vyskupas ir kurį sudarė pasauliečiai bei didžiai mokyti krikščionys. Ši situacija puikiai atitinka įžangos antraštę: esą tai kalba, skirta „šventųjų susirinkimui". Šventaisiais čia vadinami krikščionys, „susirinkę" į pamaldas bažnyčioje arba galbūt į sinodą ar pasitarimą.[13]

Jei įžanginė kalbos dalis mums leidžia pažinti jos pasakymo kontekstą, tai pabaiga nurodo kalbos pasakymo datą ir vietą. Po puikaus svarstymo apie Dievo Apvaizdą ir išganymą bei gausių įrodymų apie abu šiuos dalykus Konstantinas perėjo prie asmeninės temos: Apvaizdos globos, kurią patyręs pats. Diokleciano kariuomenė, jis pastebėjęs, turėjo paklusti „valdžiai niekam tikusio asmens, kuris užgrobė romėnų imperiją jėga, tačiau ištisi šios kariuomenės būriai buvo sunaikinti daugybėje įvairiausių mūšių, kol Dievo Apvaizda vadavo didįjį miestą."[14] Šiuo atveju argi begali būti „koks nors akivaizdesnis įrodymas apie Dievo teismą. Patsai pasaulis pritaria, dangaus šviesuliai, judėdami savo keliu, šviečia ryškiau ir gryniau, džiūgaudami, aš manau, dėl to, kad nubaustas neteisusis." Trijuose iš mūsų turimų rankraščių ši kalbos puošmena palaikyta kiek perdėta ir praleista. O „kaip gi su tais maldavimais į Dievą, kuriuos Jam siuntė prispaustieji, – kalbėjo Konstantinas, – bei tie, kurie ilgėjosi savosios laisvės? Argi šitai nėra įtikinami įrodymai apie Dievo Apvaizdą ir Jo meilingą rūpinimąsi žmonija?" Prabilęs apie šiuos „įrodymus", Konstantinas dar kartą išsakė savo požiūrį į save: „Kai žmonės aukština mano tarnystę kaip to, kuris valdo imperiją Dievo įkvėpimu, argi tada jie nepatvirtina, jog Dievas yra manojo šaunumo priežastis?"

Konstantinas čia kalba taip, tarytum šie „įtikinami įrodymai" būtų labai neseni, – kad tokia užuomina yra daroma, patvirtina tai, kaip jis vartoja veiksmažodžių laikus. Esamojo laiko dalyviai nurodo į „išlaisvinimą" ir ne-

senas „prispaustųjų dejones", o priešiškos kariuomenės sunaikinimas – „buvo sunaikinta" – įvardytas atliktiniu laiku, kuris tikriausiai išlaiko savo reikšmę. Graikų kalba šis laikas sukuria mintį apie staigų, neseniai patirtą triumfą, nors kituose kontekstuose, reikia pripažinti, kalbėtojas šiuos laikus vartojo žymiai laisviau. O kas tada buvo tasai „niekam tikęs užgrobėjas", kurio įsakymų turėjusi klausyti Diokleciano kariuomenė? Yra tiktai dvi galimybės: tai buvo Maksencijus arba Licinijus. Maksencijus, dažnai mėgstamas minėti asmuo, šiuo atveju netinka. Prieš Maksencijui patiriant pralaimėjimą 312 m., keli buvę Diokleciano kareiviai, tarnavę Rytuose, galėjo perbėgti pas Maksencijaus būrius į Italiją, tačiau pastarojo armija negalėjo būti apibūdinta kaip Diokleciano, netgi pasitelkus retorinę laisvę. Maksencijus nebuvo „sunaikintas daugybėje įvairiausių mūšių": jo kareiviai pralaimėjo dvi apgultis ir vieną paprastą sausumos mūšį. Tačiau Licinijus pralaimėjo didžiulį jūros mūšį ir jo kareiviai buvo dukart sutriuškinti sausumoje. Licinijaus kariuomenė išties galėjo būti sujungta su Diokleciano, – šitai sakant be itin didelio retorinio perlenkimo.[15] Kaip netrukus matysime, Licinijus puikiai atitinka užuominą apie „išlaisvinimą" bei „didįjį ir brangiausiąjį miestą". Jis taip pat dera prie nutylėjimo, esančio kalboje. Kalbėdamas Konstantinas plačiau neapsistojo ties likimu „niekam tikusio užgrobėjo", ir jeigu šis žmogus buvo Maksencijus, būtų labai keista, kad jis buvo nutylėtas: mat po savojo pralaimėjimo Maksencijus, kaip pasakojama, su visais šarvais įšuoliavo į Tiberio upę ir nusiskandino. Tokia jo mirtis atvėrė platų lauką krikščioniškai retorikai, o Licinijaus mirtis mažiau traukė dėmesį. Po savo pralaimėjimo per savo žmoną, Konstantino seserį, jis kreipėsi į šį imperatorių su malonės prašymu. Viešai Konstantinas pareiškė pažadąs, jog Licinijaus bus pasigailėta, tačiau 325 m. viduryje Licinijus buvo pasmaugtas.

Tad, minėtasis „užgrobėjas" buvo ne kas kitas, o Licinijus, ir kalba aiškiai skelbė apie jo „sunaikinimą", o ne apie jo laikiną pralaimėjimą. Virtinė „įvairiausių mūšių" atvedė Licinijų prie žlugimo, įvykio, užfiksuoto 324 m. rudenį. Tad kalba buvo pasakyta artimiausią Didįjį Penktadienį, t. y. 325 m. balandžio antrą savaitę. Tuo metu Licinijus arba dar buvo gyvas, arba jo nesena mirtis buvo pernelyg jaudinanti tema, kad būtų minima kalboje.

Pagaliau kurgi vyko šis kalboje minimas krikščionių susirinkimas ir kur buvo tasai „didysis miestas", kurio „išlaisvinimas" buvo toks nesenas įvykis? Kaip kandidatai apsvarstyti skersai ir išilgai buvę miestai, tačiau 325 m. data riboja jų pasirinkimą. Šis „miestas" yra prilyginamas Romai; turint omenyje 325 m. balandžio mėnesį, šis miestas galėjo būti tiktai rytinėje imperijos dalyje, kur Konstantinas gyveno, švęsdamas pergalę.[16] Ir šįkart kaip tiktai turime pakankamai detalių, kad rastume atsakymą.

Prie Dievo gerumo ženklų, kalbėjo Konstantinas, jis priskiriąs ir savo laimingą klotį bei daugybę pergalių. Šį Dievo gerumo faktą taip pat rodo ir patvirtina tasai „didysis miestas", tęsė Konstantinas, ir to miesto žmonės, net jeigu jie ir buvo trumpam suklaidinti ir išsirinko savęs nevertą vadovą. Jų išsirinktas asmuo buvo „tuojau pat paimtas į nelaisvę", – bet Konstantinas ne-

norėjęs apie jį smulkiau svarstyti, šią pamaldžią kalbą sakydamas tokiai šventai draugijai. Veikiau, tęsdamas kalbėjo, jis privaląs minėti Bažnyčios ištikimą pamaldumą, parodytą persekiojimo metais, kurį „tironai" įsakė vykdyti prieš „visas bendruomenes". Krikščionys kankiniai nieko nepabūgo ir kankinimai nieko neatbaidė nuo tikėjimo. Tad kaipgi tada, kalbėjo Konstantinas, kreipdamasis į viso šito pikto sumanymo autorių, tu kada nors galėjai pagalvoti, kad persekiojimas duosiąs ką nors gero? Galbūt tau atrodė, kad dievai pyksta, arba galbūt šito reikalavo jūsų protėvių papročiai. Galbūt tu galvojai, kad kokia nors ypatinga galia slypi dievų atvaizduose, turinčiuose žmonių pavidalą ir padarytuose menininkų bei amatininkų?

Neabejotina, jog Konstantinas kalbėjo „didžiajame, brangiausiame mieste". O jo užuominos niekada nebuvo patikslintos prieš kalbą visuotinai paskelbiant, tačiau jos buvo tinkamai paaiškintos vienu vėlesniu komentaru. Visos šios ilgos kalbos rankraščiai buvo padalinti trumpomis antraštėmis, padedančiomis skaitytojui geriau suprasti aliuzijas, esančias tekste. Šios antraštės ne visada labai tikslios, tačiau jos iš tiesų užrašytos ranka žmogaus, kuris buvo Euzebijaus amžininkas. Sprendžiant iš panašių antraščių, esančių kituose Euzebijaus veikaluose, beveik neabejotinai tikra, kad ir minėtų antraščių autorius yra patsai Euzebijus.[17] Jos mums atskleidžia tai, kaip kažkoks amžininkas, turbūt Euzebijus, suprato kalboje esančią nuorodą. Mat kalbos skirsnyje, kur minimas „brangiausias miestas", antraštė paaiškina, jog „savo pergales ir visą kitą laimingą klotį imperatorius dėkinga širdimi priskiriąs Kristui bei smerkiąs elgesį tirono Maksimino, kurio žiaurumas, parodytas persekiojimo metu, tik sustiprinęs tikėjimo šlovę."

Į antraštę būdavo neatsižvelgiama arba ji pakeičiama, tačiau, užuot taip elgusis, veikiau reikėtų priimti ją tokią, kokia ji yra. Ši antraštė turi gilią prasmę. Kaip Cezaris ir paskui Augustas Maksiminas vadovavo pakartotiniams persekiojimams miestuose, kurie buvo jo valdžioje, ir leido žiaurumams tęstis nuo 311 iki 313 metų. 311 m. vasarą Maksiminas pasinaudojo Galerijaus mirtimi ir užkariavo Mažąją Aziją, jos piliečius patraukęs į savo pusę siūlymais pakeisti mokesčius. Persikėlęs iš savo valdymo vietos į Antiochiją, jis labai puikiai atitinka kalboje minimą „nevertąjį nugalėtoją" šio „didžiojo ir brangiausio miesto", kurio gyventojai didžia dalimi palankiai sutiko jo įžengimą. Tačiau Maksiminas buvo „tuojau nuverstas", po 313 m. patirtų dviejų pralaimėjimų. Jį nugalėjo Licinijus, ir tai įvyko netrukus po paties Konstantino atsivertimo.[18]

Kai kalbėdamas Konstantinas perėjo prie Bažnyčios narsumo, parodyto paskutinio persekiojimo metais, jo kalba tapo ne tokia tiksli. Jis sakė: „tironai" paskelbė „karą" prieš „visas pačias švenčiausias bažnyčias" ir „netrūko žmonių Romoje, kurie džiūgavo" dėl šio įvykio. Galbūt Konstantinas taip užsiminė apie Didžiojo persekiojimo pradžią 303 m.; galbūt taip prisiminė Maksimino vykdytą vėliausią persekiojimą Rytuose bei tą gandą, kuriuo vėliau jis pasinaudojo, esą žmonės Romoje slapčiomis palaikė Maksimino elgesį.[19] Šie Konstantino žodžiai buvo pernelyg neapibrėžti, kad būtų įtikinę, tačiau kai tęsdamas savo

kalbą jis kreipėsi į asmenį, kuris manė, jog persekiojimas pavyksiąs, tada jo kalba suskambėjo įtaigiau. „Ar tu manai, kad atvaizduose slypi kokia nors ypatinga galia [...]?" Šiais žodžiais užsimenama apie garsųjį poelgį Teotekno, pagonio pareigūno, tarnavusio Maksimino valdose, kuris Antiochijoje pašventino statulą Dzeusui *Philios* ir iš tos statulos „ypatingos galios" gavo orakulų, bylojusių prieš krikščionis.[20] Konstantinas, regis, pirma užsiminė apie „nevertąjį Maksiminą", kurį klaidingai rėmė „žmonės" iš „didžiojo miesto". Tada perėjo prie apibendrinto persekiojimų paveikslo, prieš darsyk sugrįždamas prie „paties bedieviškiausio" Maksimino ir ypatingos jo kelių kvailystės.

Jeigu sekdami minėta antrašte, šiuos žodžius pritaikome Maksiminui, tai tada tasai „brangiausias miestas" turėtų būti Antiochija, Maksimino, kaip Rytų valdovo, sosto vieta. Šį faktą, kaip netrukus matysime, patvirtina ir paties Konstantino žygiai, bet prie šio fakto jau dera ir kai kurios mažos detalės. Antiochija iš tiesų buvo „didysis miestas", kaip tik tuo pačiu vardu vadintas Libanijo kalbose, užrašytose IV a. devintame dešimtmetyje, o menininkų grupės IV a. viduryje Antiochiją kaip vieną iš trijų ar keturių didžiųjų imperatoriaus miestų mini greta Romos.[21] 311 m. Antiochijos gyventojai, kaip liepta paties Maksimino, kreipėsi į jį su peticijomis, prašydami toliau tęsti persekiojimus, – tai buvo puikus patarimas Konstantinui šias taktiškas užuominas padaryti akivaizdoje krikščioniškos publikos Antiochijoje. Tuo, kad kalba pasakyta Antiochijoje, beje, galime paaiškinti ir vieną paskutinę detalę, kuri kėlė daug sunkumų naujiems kalbos skaitytojams.

Per savo ilgą kreipimąsi Konstantinas kalbėjo ir apie Sibilės įtaką ir apibūdino ją kaip Apolono žynę. Jos tėvai jos atsisakė ir atidavė ją „tarnystei, kuri nevedė į nieką, kas būtų gražu ar kilnu, bet tiktai į nepadorų šėlą, kaip kad Dafnės atveju." Sakydamas kalbą, imperatorius davė suprasti, jog Apolonas aistringai geidė savųjų žynių ir jas įkvėpdavo seksualine sueitimi. Šis pasišaipymas iš pagoniškojo pranašavimo – paplitęs dalykas tarp ankstyvųjų krikščionių rašytojų, tačiau palyginimas su Dafne buvo kažkas naujo. Šis palyginimas nurodė į Dafnę asmenį, o ne į Dafnę vietovę: „Apolonas persekiojo Dafnę taip, kad jai teliko tik lauro medžiu išaugti [...]". Ši aliuzija būtų tikusi bet kurioje vietoje, tačiau niekur ji taip gerai netiko, kaip kad tiko kalbant krikščioniškai Antiochijos publikai. Šie krikščionys gerai žinojo Antiochijos priemiestyje buvusią garsiąją Dafnės šventovę, iškilusią, kaip pasakojama, įamžinant Dafnę, kuriai Apolonas rodęs dėmesį. Šioje šventovėje netgi augo tas pas lauro medis, į kurį buvo pavirtusi Dafnė.[22] Smerkdamas Apoloną ir jo siautulį, imperatorius tinkamai paminėjo vietos aukas moteriškes.

Konstantino kalba nepateikia jokių kitų nuorodų dėl jos datos, vietos ir klausytojų, bet ir šių kelių pakanka. Toji diena buvo Didysis Penktadienis, tai buvo 325 m., visai netrukus po Licinijaus žlugimo. Kalbos klausytojai buvo krikščionių „susirinkimas", keli iš šių krikščionių buvo didžiai mokyti doktrinos žinovai, o jiems visiems pirmininkavo vyskupas, „apdovanotas šventąja skaistybe". Vietovė, kur kalba pasakyta, buvo graikiškai kalbantys Rytai, o

Antiochija čia iškyla kaip tikėtiniausias „didysis miestas". Šias detales tereikia pridėti prie to, ką žinome apie Konstantino žygius, įvykusius 325 m. pradžioje. Iš kelių labai įvairių šaltinių pakankamai paaiškėja kalbą netikėta šviesa nušviečiančių dalykų.

III

324 M. RUGSĖJO 18 D. Konstantinas kirto paskutinį triuškinamą smūgį Licinijui, o lapkričio 8 d. pažymėjo ribas savo naujojo miesto, Konstantinopolio. Tarp pasiektos pergalės ir artimiausio pavasario Konstantinas išleido pluoštą viešų pareiškimų, kuriais įtvirtino ir išaiškino savo krikščionišką ketinimą.[1] Euzebijus užsimena apie šešis tokius dokumentus, pasirodžiusius vienas po kito: vienas jų – tai laiškas Dievo bažnyčioms, kurio Euzebijus necituoja; kitas – laiškas stabmeldžiams, kurį Euzebijus verčia iš lotynų į graikų kalbą ir cituoja iš kopijos, kuri buvo atsiųsta jo paties provincijos – Palestinos – žmonėms; šį laišką buvo įsakyta po visus Rytus paskelbti kaip ediktą. Du Konstantino išleisti potvarkiai, Euzebijaus manymu, uždraudė pagonišką aukojimą ir pranašavimą; kiekvienas vyskupas, be to, gavo laišką apie bažnyčių statymą ir atstatymą už paties imperatoriaus lėšas; dargi Euzebijus citavo jam priklausiusį egzempliorių, t. y. pirmą laišką, jo žodžiais, kurį pats Konstantinas buvo adresavęs jam asmeniškai. Galiausiai, vienas ilgas laiškas, Euzebijaus išverstas iš lotynų kalbos, kuris dar kartą buvo išsiųstas Rytų stabmeldžiams. „Pirmajame laiške stabmeldžiams" imperatorius daugiau kalbėjo apie specifines privilegijas krikščionims, o šiame įsidėmėtiname „Antrajame laiške" trumpai išdėstė požiūrius į savo paties tikėjimą. Šis laiškas aiškino nesenus istorijos įvykius, krikščionių teologiją bei pagonybės, kad ir kokia klaidinga būtų, leistinumą tiems, kurie vis dar negalėjo įtikėti akivaizdžia krikščionybės tiesa. Parašytas vėliau nei kiti, pastarasis laiškas tikriausiai priklauso 325 metų pradžiai.

Šis apgalvotas ėjimas į viešumą laišku – labai iškalbingas. Prie ankstesnių imperatorių pastatytų pastatų, padarytų įrašų ir paskelbtų ediktų Konstantinas pridėjo naują priemonę: niekieno nereikalautus laiškus, parašytus dėl jų pačių. Turime ir kitų viešų liudijimų apie Konstantiną, pavyzdžiui, tam tikrų tipų imperatoriškas monetas ir panegirikas, tačiau jų santykinai neutralios aliuzijos į religiją yra mažai reikšmingos palyginti su aiškiai išreikštu turiniu paties imperatoriaus „cirkuliarų", skirtų naujiems jo valdiniams – ir pagonims, ir krikščionims. Mes jau nustatėme, kad kaip tik šiuo metu, t. y. 325 m. balandžio mėnesį, buvo paskelbtas viešas krikščioniškas pareiškimas – „Prakalba į šventuosius". Racionaliai svarstydami, mes dabar matome, kad ši „Prakalba" puikiai dera su imperatoriaus veiksmais ankstesniais mėnesiais, taip pat ji gerai tinka prie tos rūšies dokumentų, kuriuos Euzebijus įsigijo ir naudojo, kai rašė savąjį „Apie Konstantino gyvenimą", – tai vieši pareiškimai, 324/5 m. išsiuntinėti po Rytus. Kitaip nei laiškai, „Prakalba" nebuvo išversta iš lotynų kalbos – nei Euzebijaus,

nei kitų imperatoriaus padėjėjų; pastarieji žinojo graikišką „Prakalbos" versiją, galbūt dėl to, kad tiktai graikiškas tekstas ir egzistavo.

Prie trijų Euzebijaus cituojamų tekstų tikriausiai turėtume pridėti ir ketvirtąjį, adresuotą toliau esančiam adresatui. Pasakojama, kad 324/5 m. žiemą Konstantinas priėmė vieną pasiuntinį iš Persijos.[2] Savajame „Apie Konstantino gyvenimą" Euzebijus tvirtina, jog jam pačiam buvo prieinamas „imperatoriaus asmeniškai rašytas laiškas" lotynų kalba ir kad jis cituojąs šio laiško graikišką vertimą tam, kad laiškas taptų geriau žinomas. Tą laišką Konstantinas adresavo Šapurai, Persijos karaliui. Mes nežinome, kokiu būdu Euzebijus gavo šio laiško lotynišką egzempliorių, kuris, matyt, plačiai necirkuliavo, tačiau šio laiško turinys puikiai dera su imperatoriaus viešais pareiškimais 324/5 m. žiemą. Šis tekstas, galimas daiktas, buvo Konstantino atsakymas į minėtą persų pasiuntinystę.

Į Persiją ir imperijos provinciją adresuotų Konstantino laiškų temos labai smarkiai panašios į tas temas, kurias randame „Prakalboje į šventuosius". Tie laiškai – tai grupė susijusių laiškų, parašytų nuo 324 m. rudens iki 325 m. pavasario, ir jie galinga bei nuoseklia šviesa nušviečia tai, koks buvo viešas imperatoriaus požiūris į savąjį triumfą. „Pirmasis laiškas Rytų provincijolams" pabrėžtinai pasakojo, kaip visi Bažnyčios persekiotojai priėjo siaubingą galą, o tie, kurie laikėsi dieviško įstatymo, klestėjo ir patiko Dievui. Pats Konstantinas esąs šios tiesos įrodymas. „Negali net pagalvoti, jog tai išpuikimas, jei tasai, kuris gavo Dievo pritarimą, šitai praneša pačiais didingiausias žodžiais [...]. Pradėjęs prie tolimo vandenyno, juosiančio Britaniją, ir tuose kraštuose, kur pagal gamtos dėsnį saulė leidžiasi žemiau horizonto, su dieviškos galios pagalba aš atsikračiau ir su visomis šaknimis išroviau kiekvieną pavidalą manyje įsigalėjusio nedorumo, [...] tikėdamas, kad žmonių giminė, apšviesta mano nešamos šviesos, galbūt prisimins, jog dera laikytis šventųjų Dievo įstatymų [...]". Šis dorybingasis kovotojas, atėjęs nuo Britanijos, skelbėsi užvaldęs pasaulį vadovaujamas Dievo.

Laiške Persijos karaliui tvirtinami panašūs dalykai.[3] „Pradėjęs nuo pačių vandenyno pakraščių", Konstantinas skelbėsi išlaisvinęs ir sustiprinęs kiekvieną tautą, kurią sutikęs. Jis ypač pabrėžė savo krikščionišką tikėjimą: „šio Dievo šaukiuosi sulenktais keliais". Konstantinas pabrėžė ir savo asmeninį „bjaurėjimąsi atnašaujamų aukų krauju" bei garbinimo apeigų laužu, praktikuojamu Persijoje. Konstantino Dievas nešė teisingumą ir taiką bei sutvirtino karalių valdžią, o pagonys valdovai priėjo apgailėtiną galą: laiške Šapurui paminėtas likimas pagonio imperatoriaus Valeriano, kuris buvo „iš šičia išvarytas it žaibo blykstė trenkusio dieviško keršto" ir tapo Persijos karaliaus belaisviu. Konstantinas pasidžiaugė naujienomis apie krikščionis, atsiradusius „iškilniausiuose Persijos rajonuose", patikėdamas juos Šapuro globai, Dievo vardu. Taip pat užsiminė apie tai, kaip pats neseniai sužinojo, kokia esanti Dievo rūstybė. Konstantinas matė, kokiomis mirtimis mirė krikščionis persekioję valdovai ir kaip krikščionys „Dievo Apvaizdos dėka" sugrįžo į taikų gyvenimą „Tie, kurie

'sunkiai dūsavo, vergaudami žiauriausiems tironams', mano padedami atgavo laimingesnį būvį". Su šiais tvirtinimais labai artimai siejasi „Prakalbos" baigiamosios dalies žodžiai ir jos gramatiniai laikai.

325 m. pradžioje parašytame „Antrajame laiške rytinėms provincijoms" ilgiau nei ankstesniame laiške apsistota prie filosofijos ir imperatoriaus asmeninio tikėjimo išpažinimo.[4] Juolab ryžtingiau čia skambėjo tie pastebėjimai, kurie aukščiausią tašką pasiekė „Prakalboje į šventuosius". Visatos dėsnis ir tvarka yra tikras dieviškojo numatymo ir intelekto įrodymas, taip pradėjo laišką Konstantinas. Didžiojo persekiojimo sumanytojai priėjo apgailėtiną galą pragare, – beje, laiške nieko neužsiminta apie Licinijaus mirtį, tą nemalonų įvykį, kuris, galimas daiktas, dar tik turėsiąs įvykti ateityje. Konstantinas sakosi esąs Dievo „tarnas", taip save apibūdina ir „Prakalboje": jo žodžiais, „vadovaujant Dievui, sumaniau ir įvykdžiau dalykus, gausius palaiminimų." Po Nupuolimo nuodėmingiems žmonėms Dievo Sūnus atnešė šviesą ir išganymą, o pasaulio tvarka, rašė Konstantinas, dabar yra aiškus įrodymas visa numatančio Dievo veikimo. Jei Dievas nepridėtų savo rankos, vėjai ir jūra, žemė ir metų laikai kovotų dėl lemtingos nesantaikos. O tai, kad jų sambūvis harmoningas, Dievo galią padaro akivaizdžią, – nors likę pagonys ir yra kvaili bei bedieviai, krikščionys privalą gyventi su jais taikiai, kaip su savo kaimynais. Pagonybė esanti atgrasi ir klaidinga, tačiau „vienas dalykas – leistis į varžybas dėl nemirtingumo savanoriškai, o visai kas kita – versti kitus taip daryti, panaudojant baimę būti nubaustam". Net jei visiškai paniekinamai kalbėjo apie pagoniškus kultus, šis pirmasis krikščionis imperatorius vis dėlto šiems kultams buvo daug tolerantiškesnis nei tie krikščionys vyskupai ir šventieji, kurie jį supo ir juo sekė.

Tad „Prakalbos" temos pirmą kartą suskambo 324 m. pabaigoje ir 325 m. pradžioje, mus pasiekusiuose Konstantino laiškuose, siųstuose į Rytus. Šiame jo viešame įvaizdyje nebuvo jokio apsimetimo, – jau 324/5 m. mažytis Orcisto miestelis, buvęs Frigijoje, kreipėsi į imperatorių prašydamas paramos; savo kreipimesi gyventojai minėjo daugybę šio miesto gyvenimo patogumų, jo pilnutėlį forumą, jo imperatoriškas statulas, vandens malūnus ir faktą, kad tai absoliučiai krikščioniška bendruomenė.[5] Apie Konstantino planus ir žygius 325 m. pavasarį turimi duomenys kur kas painesni. 325 m. vasario 23 d. Konstantinas išleido įstatymus, pavadintus „Nikomedijoje", ir šioje vietovėje tikriausiai vis dar rezidavo. O 325 m. birželio 1 d. jis jau buvo Nikėjoje, kur vyko didysis krikščionių susirinkimas. Laikotarpis tarp vasario ir birželio mėnesių veikiau buvo gan aktyvus metas Konstantinui, tai patvirtina du laimingai išlikę papirusai iš Egipto, kelios vietos monetos ir dar vienas laiškas, parašytas paties imperatoriaus ranka.[6]

Vienas papirusas 325 m. sausio 13 d. mini imperatoriaus „artėjantį vizitą" į Egiptą, o kitas gegužės 26 d. kalba apie gyvulius, kurie „buvo paskersti šiam dieviškam vizitui", vėlgi imperatoriaus vizitui. Aišku, jog buvo laukiama, kad Konstantinas aplankys savo naujas užkariautas žemes ir nuvyks toli į pietus, netgi iki paties Nilo. Viename vėlesniame laiške ir jis pats užsimena apie šį

sumanymą.[7] Pastarąjį laišką, parašytą ranka jo patikimo dvasininko Osijaus, Konstantinas siuntė eretikui Arijui ir jo oponentui į Aleksandriją. Tame laiške jis atskleidė savo ketinimus, kuriuos šis religinis ginčas, anot Konstantino, sužlugdė. „Kai neseniai apsistojau Nikomedijoje, mano planas buvo tuojau pat spausti į Rytus. Tačiau man skubant pas jus, ir kai jau buvau įveikęs didesnę kelio dalį", tikėtiniausiu Konstantino žodžių vertimu, „naujienos apie šį reikalą apvertė mano planą taip, kad nenorėjau būti priverstas matyti savo akimis tai, ko niekad nemaniau, jog kada nors man teksią svarstyti." Išvykęs iš Nikomedijos, imperatorius iš tiesų pasuko į pietus, keliaudamas per Rytus į Aleksandriją, ir jau buvo beveik pasiekęs Egiptą, kai pranešimai apie čia kilusią arijonų ereziją privertė jį grįžti atgal. Monetos, išleistos tose vietose, per kurias vedė Konstantino kelias, atskleidžia, kaip toli jis buvo nužygiavęs.

Yra išlikusi serija Antiochijoje išleistų auksinių monetų su jose įspausta legenda „Adventus Augusti" arba „imperatoriaus atvykimas".[8] Atsižvelgiant į technines ano meto galimybes, paimtos atskirai šios monetos buvo datuotos 325 m. pavasariu ir (net jei šios galimybės nėra lemiamos priimant sprendimą) vis dėlto aišku, kad monetų legenda tiksliai dera su Konstantino laiško formuluote. Šių išleistų *adventus* monetų atvaizdas ir legenda anuomet buvo įprasti dalykai, tačiau jie bent patvirtina tai, jog buvo tikėtasi, kad kelionės metu imperatorius užsuksiąs ir į šį miestą. Monetų žodis „atvykimas" neišvengiamai prasmingus padaro minėtus Konstantino žodžius apie nueitą „didesnę kelio dalį" į Egiptą. 325 m. pavasarį Konstantinas pasiekė Antiochiją, išgirdo naujienas apie Arijų ir pasiuntė Osijų su savo laišku eretikui, o pats pasuko atgal savo keliu.

Ši kelionė per rytinę imperijos dalį yra susijusi su dviejų gan skirtingų rūšių to meto eilėmis. Viena iš jų – tai kūrinys, parašytas tremtyje gyvenusio pagonio senatoriaus, tikro Konstantino laikų Ovidijaus. Publijus Optacianas Porfirijas ėjo valdytojo pareigas Achajoje, bet prieš 320 m. buvo ištremtas, galimas daiktas, kilus politiniam skandalui, kuris lietė jo draugus.[9] Pasibaigus tremties metui, jis kreipėsi su peticija į Konstantiną, prašydamas leisti sugrįžti atgal ir nusiuntė jam pinklių eilėraščių rinkinį, „žibantį purpuru, sidabru ir auksu". Kaip poetas, Porfirijas pademonstravo puikų meną. Į savo eiles jis įaudė prototipus ir akrostichus bei užšifravo užuominas apie eilių parašymo datas ir jų mecenatus. Senovės aiškintojams buvo ne ką lengviau atpažinti paslėptąsias reikšmes nei Porfirijui jas sukurti. Jis nebuvo joks Vergilijus, tačiau toje epochoje, kurioje, mūsų supratimu, dominavo religinis liudijimas, šį tą reikia pasakyti ir apie šį senatorių, kuris savo bičiuliui gebėjo nusiųsti poemą, jos vidinėje kompozicijoje paslėpęs vardą vyro, smagiai ištvirkavusio su poemos gavėjo žmona.

Iš šio senatoriaus kūrinių, skirtų Konstantinui, turime grupę eilėraščių, kurie parašyti mėnesiais tarp Licinijaus sutriuškinimo ir Konstantino šventinių iškilmių 325 m. liepą. Dviejuose iš tų eilėraščių su jiems būdingais meilikavimais skamba aiški rytų gaida.[10] Viename jų teigiama, jog „medai ir partai" dabar garbina naują Rytų šeimininką, „Nilo valdovą". Kitas eilėraštis vaizduoja

Konstantiną, keliaujantį per savo užkariautas rytines žemes, o „visa Sienė" pietų Egipte maldauja jo duoti jai jo įstatymus. Romėnų poetų kūryboje aliuzijos į Rytų vietoves ir žmones paprastai reiškė aliuzijas veikiau į tai, kas kelia pasibjaurėjimą, o ne į faktinę tikrovę. Tikslesnių detalių čia vargu ar galima tikėtis, tačiau tose eilėse sutinkamos Rytų kelionės ir viešpatavimo Egipte temos puikiai dera su minėtomis Konstantino užuominomis apie jo planą.

Kitas eilėraštis neturi tokių tiesioginių sąsajų. Apie 324 m. Laktancijus tarnavo kaip Konstantino sūnaus auklėtojas krikščionis ir tarp savo prozos kūrinių, kaip jam kad yra priskiriama, paliko virtinę lotyniškų hegzametrų apie simbolinį paukštį – feniksą. Ši poema neabejotinai yra krikščionio kūrinys ir sakyti, jog tasai krikščionis esąs Laktancijus, yra pamatuota, bet ne iki galo tikra.[11] Pagonis rašytojus feniksas seniai traukė savo ypatingais kerais. Šis paukštis save sukūrė iš savo paties pelenų ir savyje sujungė Egipte esančių gimtų namų ilgesio slėpinį su naujojo amžiaus pradžia. Krikščionys buvo greiti šį paukštį panaudoti kaip savo pačių Prisikėlimo simbolį, – iš čia radosi tradicija, kuria sekė Laktancijus. Nuo savo „laimingos tėviškės, toli, pačiuose toliausiuose rytuose" jaunasis feniksas naujai pakils iš savo pelenų ir sugrįš į savo „protėvių namus" su pirmu atgimusio tobulumo skrydžiu. Šio paukščio spalvos pažadino visa, kas buvo geriausia Laktancijaus vaizduotėje. Fenikso plunksnos, jis rašė, spindės aguonų ir granatų žiedais, kai jis sugrįš į Heliopolį, Saulės miestą. „Egiptas ateis čionai pamatyti tokio stebuklingo reginio ir džiūgaujanti minia sveikins šį retą paukštį [...]". Buvo dvi pagoniškos tradicijos, skirtingai skaičiavusios laikotarpį, kada šis paukštis iš naujo pasirodysiąs: kas penki šimtai arba kas tūkstantis metų. Laktancijus laikėsi pastarosios, galbūt dėl to, kad šis skaičius kėlė asociacijų apie naująjį tūkstantmetį.

Būdamas imperatoriaus sūnaus auklėtojas, Laktancijus negalėjo tokios poemos paskelbti taip, kad jos tema neatkreiptų imperatoriaus aplinkos dėmesio. Daugelis dalykų, apie kuriuos jis rašė savo prozos kūriniuose, derėjo su paties imperatoriaus plėtotomis temomis bei teologija, tad ir Laktancijaus poezija taip pat turėjo būti gerai žinoma imperatoriškuose rūmuose. Neužbaigti Laktancijaus prozos kūriniai leidžia manyti, jog jis mirė 325 m.: jeigu taip, tai jo poema apie feniksą jau egzistavo prieš Konstantino vizitą į Egiptą. O gal čia būta ir dar artimesnės sąsajos? Idant paremtume šią mintį, turėtume pažvelgti toliau į priekį, t. y. į Jono Solsberiečio *Policraticus*, šį XII a. šaltinį, neturintį jokios savarankiškos vertės.[12] Vis dėlto Jonas gerai išmanė klasikinius autorius, ką atskleidžia daugybė jo pateikiamų komiškų istorijų, o kai, kalbėdamas vienu klausimu, jis ima vardyti klasikinius pranašingų ženklų pavyzdžius, akivaizdu, kad dauguma jų paimti tiesiai iš Justino; paskui Jonas dar prideda pastebėjimą apie nepaprastai didžią laimę, laukiančią to, kuris pamatysiąs feniksą. Kad taip yra, jis kalbėjo, patvirtino Konstantinopolio įkūrimas, šios „naujosios Romos", kuri buvo įkurta su gera žadančiu pranašingu ženklu, gautu „pamačius feniksą". Šaltinis, kuriuo remdamasis Jonas šitai tvirtino, mums lieka nežinomas, kaip ir toji tiksli data, kurią jis turėjęs galvoje, – savo naujojo miesto

ribą Konstantinas nurodė 324 m. lapkritį, tačiau iki 330 m. gegužės šis miestas nebuvo dedikuotas. Konstantinopolio įkūrimas apaugo legendomis apie visokius pranašingus ženklus, tad Jonas paprasčiausiai galėjo klysti. Tačiau 324 m. lapkritį kalbos apie fenikso pakartotinį pasirodymą galėjo būti plačiai pasklidusios, kaip Jono žodžiai kad leidžia suprasti, ir jeigu taip, tai šios kalbos planuotam imperatoriaus vizitui į Egiptą suteikia specialų interesą. Legendos apie fenikso pamatymą jau seniai jaudino mokytus Graikijos vyrus bei senatorišką Romą. Ar Konstantinas į kelionę po savo naujas užkariautas žemes išsiruošė turėdamas dar ir šiuos kilnius ornitologijos lūkesčius, kuriuos atspindėjo Laktancijaus poema?

325 m. įvykęs Konstantino krikščioniškas vizitas į Egiptą neliko nepastebėtas pagonių pasaulio. Iš 326 m. turime įrašą, padarytą kilmingo atėniečio Nikagoro, sūnaus, kilusio iš vienos labiausiai mokytos šio miesto šeimos, kuris pats buvo ir Eumolpidas, Eleusino misterijų žynys.[13] Syrinkso mieste, Aukštutiniame Egipte, prie kalbančios Memnono statulos Nikagoras užrašė padėkos žodžius, skirtus imperatoriui: Nikagoras atvirai skelbė, kad Konstantinas užmokėjo už jo kelionę į Nilo žemę. Dėl to, kad globojo pagonį, apie šį pirmąjį imperatorių krikščionį ilgą laiką būta įvairių komentarų. Vis dėlto ši globa – joks įrodymas apie užsitęsusias Konstantino pagoniškas simpatijas, veikiau ji galėjo turėti ypatingą motyvą. Nikagoro šeimyna turėjo istorines šaknis; pats jis buvo žynys didžiosiose pagoniškose misterijose, kurios siejosi su pomirtiniu gyvenimu. Jeigu į Egiptą Konstantinas vyko su viltimis pamatyti feniksą, tai kas geriau galėjo apie šį paukštį paliudyti, jei ne vadovaujantis pagonis iš Atėnų? Feniksas, Laktancijus užrašė, buvo paukštis „nei vyriškos, nei moteriškos giminės", be lytinio santykio atgimęs iš savo pelenų, „ne toks pats, nes jis yra ir nėra jis pats, tačiau mirties palaiminimais laimėjęs amžinąjį gyvenimą". Šitai įrodė mintį apie kūno prisikėlimą ir didžiuosius Atėnų pagonis galėjo išmokyti tiesos apie gyvenimą po mirties.

Su viltimi pamatyti feniksą ar be jos, Konstantino išvyka į savo užkariautas Rytų žemes neabejotinai turėjo būti didinga proga. Ši išvyka jam būtų priminusi jo kelionių vaizdus, regėtus prieš maždaug dvidešimt trejus metus, bet tik dabar visa imperija pirmą kartą buvo vieno krikščioniško valdovo valdžioje. Ir vis dėlto vizitas į Egiptą niekada neįvyko. Kaip imperatorius pastebėjo savo laiške, arijonų erezija privertė jį grįžti atgal. Kai kurie imperatoriui susirūpinimą kėlę reikalai – tarp 324 m. rudens ir Nikėjos susirinkimo atidarymo 325 m. birželio pradžioje – vis dar gali būti rekonstruoti, o iš kelių tokių rekonstrukcijų, kiek detalės leidžia, toliau pateikiama rekonstrukcija yra paprasčiausia. Jos faktiniai rėmai neabejotinai aiškūs ir tik smulkesnės detalės yra ginčytinos, – ši rekonstrukcija liečia kritinį momentą krikščionybės istorijoje, t. y. preliudiją į Nikėjos susirinkimą. Šios preliudijos įvykiai vedė į kitą progą – Didžiojo Penktadienio kalbą.

Kai Konstantinas įžengė į Aziją, jis buvo išvargęs po ilgo ir nesėkmingo vaido su donatistų schizma Šiaurės Afrikoje. 324 m. paženklinusios peticijos ir

reskriptai, susirinkimai ir atviri grasinimai jį jau pamokė, kad netgi Dievo keršto baimė negali priversti krikščionių susitarti. Tačiau Konstantino problemos dar tik prasidėjo. Nuo maždaug 318 m., o galbūt kiek anksčiau, Arijaus erezija apie Kristaus prigimtį ir dieviškumą tapo *célèbre* reikalu Rytuose. Valdant Licinijui, buvo uždrausta šaukti krikščioniškus sinodus, ir kai Konstantinas įžengė į Aziją, minėtas įnirtingas disputas turbūt visai neseniai buvo imtas svarstyti viešoje draugijoje.[14] Konstantinas tikriausiai žinojo apie šį disputą, tačiau galbūt nieko nežinojo, koks smarkus jis buvo. 325 m. pradžioje „didysis ir šventasis sinodas" pakvietė krikščionių vadovus susirinkti Ankyroje ir, nors ši iniciatyva tiesiogiai ir nesusijusi su Konstantinu, sinodo „didysis ir šventasis" statusas reiškė tai, jog ir pats Konstantinas į šį reikalą įsitraukė bei jį rėmė. Pati vieta, Ankyra, buvo nuvertinta kaip nepatogus užkampis, tačiau turėtume prisiminti, jog šis miestas stovėjo ant pagrindinio Azijos kelių tinklo ir ant pagrindinio maršruto į Vakarus.[15] Susirinkti Ankyroje į pirmą didįjį sinodą vyskupai iš abiejų imperijos dalių galėjo būti pakviesti tada, kai krikščionys pasiekė pergalę imperijoje. Nors ir negalime tiksliai nurodyti, kad pirmieji kvietimai susirinkti į sinodą buvo paskelbti 324 m. lapkričio – 325 m. balandžio mėnesiais, tačiau idėja susirinkti natūraliai kilo iš Konstantino galutinės pergalės Rytuose, – tuo laiku, kai jam nereikėjo ypač sukti galvos dėl arijonų disputo. Tai buvo tik viena būtina priežastis – tarp kelių kitų – sušaukti sinodą; dar buvo būtina apsvarstyti Velykų datą; reikėjo iškilmingai paminėti naują suvienytos krikščioniškos imperijos taiką; be to, buvo ir nesibaigiančių problemų dėl disciplinos bei krikščionių nusidėjimų. Konstantinas tikėjosi 324/5 m. žiemą keliauti pietų link į Egiptą, – po šio vizito jis galėsiąs grįžti į savąjį Ankyros susirinkimą.

Mes žinome, kad norėdamas parengti sau kelią į Rytus, Konstantinas ten pasiuntė vyskupą Osijų, šį prakilnų savo imperatoriškųjų rūmų krikščionį. Taip pat žinome, kad tuo metu Antiochijoje iškilo tam tikrų sunkumų.[16] Šios pagrindinės Rytų vyskupijos vyskupas buvo entuziastingas Arijaus oponentas, tačiau 324 m. gruodžio 20 d. jis mirė. Osijaus manevrai mums nėra visiškai aiškūs, tačiau žinome tai, jog jis įsikišo į reikalus tiek Antiochijoje, tiek Aleksandrijoje, o šiuos jo įsikišimus geriausia yra datuoti 325 m. pradžia. Mūsų žiniomis, Osijus sukvietė į Antiochiją vyskupus iš Palestinos, Arabijos ir Kapadokijos, kurie čionai susirinko balandžio mėnesį; iki to laiko Antiochijoje buvo paskirtas naujas vyskupas. Šį paskyrimą tikriausiai paskatino pats Osijus, kai pirmą kartą apsilankė šioje vakuojančioje vyskupijoje. Ginčas, kurį vis dar kėlė arijonų erezija, Osijų išmokė ypatingo budrumo, ir, matyt, todėl jis tuo pačiu laiku, idant išpainiotų šiuos reikalus, sušaukė Antiochijos sinodą. Jis pageidavo, jeigu galima, vengti disputo, kolei svečiai iš vakarinės imperijos dalies atvyksią į Ankyrą ateinančią vasarą. Tuo pačiu tikslu jis išvyko iš Antiochijos aplankyti Aleksandriją, šią pagrindinę arijonų erezijos vietą. Šioje vietoje, be to, jis sušaukė vietos sinodą, turbūt Egipto vyskupų sinodą; tiek, kiek mums yra žinoma, šiuo metu Osijui mažiau rūpėjo arijonų problemos, – jis rūpinosi,

kaip pašalinti vieną schizmatišką vyskupą bei jo sukurtus dalykus. Visi šie susirinkimai ir sprendimai truko kurį laiką, – balandžio pradžioje Osijus jau galėjo grįžti iš Egipto į Antiochiją, kur tuo metu rinkosi jo sušauktas sinodas.

Išties laimingai susiklostė, kad Antiochijos susirinkimo „Darbai" surasti jų siriška versija ir išleisti 1905 m.[17] Jų autentiškumas buvo kategoriškai užginčytas, tačiau netrukus ši kritika, buvusi nesėkminga, liovėsi ir Bažnyčios istorikams teko susitaikyti su šia netikėta preliudija į didįjį Nikėjos susirinkimą. Prieš minėtą sinodą, kaip dabar žinoma, būta bandymo „nustatyti" krikščionišką požiūrį viename iš arijonų disputo karščiausių regionų. 1958 m. surastas antras radinys – siriškas manuskriptas – panaikino bet kokias abejones dėl to, kas vadovavo šiam susirinkimui: Osijaus vardas čia iškilo kaip vardas vyskupo, pirmininkavusio susirinkimui.[18] Taip Antiochijoje šis svarbiausias autoritetingas asmuo užbėgo į priekį paties imperatoriaus Konstantino interesams.

Vykstant diskusijai dėl siriškų „Darbų" autentiškumo, jais nebuvo galima pasiremti, norint išspręsti senesnę problemą, t. y. „Prakalbos į šventuosius" datą ir kilmę. Ilgainiui „Darbų" vertė buvo pripažinta, tačiau pačią „Prakalbą" imta įtarti esant vėlesniu apologeto kūriniu ar jos parašymą nukelti į nepagrįstai ankstyvą laiką. Susidomėjimui „Prakalbos" datavimu išblėsus, tačiau neseniai atskleidus Antiochijos susirinkimo faktą, pastaroji vieta liko nepastebėta kaip galima susitikimo vieta. Tačiau, „man skubant pas jus", Konstantinas rašė Arijui, ir „kai jau buvau nuėjęs didesnę kelionės dalį, naujienos apie šį reikalą apvertė mano planą [...]". Auksinės monetos, išleistos Antiochijoje, patvirtina tai, jog imperatoriaus buvo laukiama atvykstant į šį miestą 325 m. pavasarį, „naujienos apie šį reikalą" Konstantiną neabejotinai pasiekė ne kur kitur, bet Osijaus sušauktame susirinkime. Užuominos, kurias randame „Prakalboje", kaip tik ir priminė 325 m. balandį, jo Didžiojo Penktadienio aplinką, – Konstantino „Prakalba" buvo pasakyta krikščionių asamblėjai, kurioje būta doktrinos žinovų ir kuri sau vadovu pasiskyrė „skaistųjį krikščionį". Antiochijos susirinkimas į miestą sutraukė tokį didį sambūrį: vairą čia savo rankose laikė, kaip dabar žinome, celibate gyvenęs Osijus, tikras „šventos skaistybės" „kapitonas". Yra patvirtinta, kad Antiochija, kaip jau ir manėme, ir esąs minėtas „didysis ir brangiausias miestas". Taigi „Prakalba" nėra apologeto sumanytas grožinės literatūros kūrinys, taip pat ji nėra imperatoriaus patarėjų laisvai pertaisytas viešas pareiškimas. Ši „Prakalba" – tai Didžiojo Penktadienio pamokslas, pasakytas 325 m. balandį Antiochijoje, jos bažnyčios bendruomenei, kai susirinkimas, matyt, prieš pat Velykas artėjo prie savo užbaigos. Tad išeitų, kad Nikėja nebuvo pirmasis Bažnyčios susirinkimas, Arijaus problemą svarstęs, dalyvaujant paties imperatoriaus įgaliotiniui; Nikėjos susirinkimas netgi nebuvo pirmasis susirinkimas Rytuose, kurį aplankė pats imperatorius ir kuriame pasakė kalbą. Savo „Prakalba" Konstantinas baigė būtent Antiochijos susirinkimo darbus; tad privalome atidžiai pasekti, ką kalbėjo imperatorius.[19]

Konstantino kalba buvo kritikuojama dėl jos nenuoseklumo ir jos autoriaus negebėjimo iki galo išplėtoti argumentą. Šie kalbos bruožai vertė abejoti, ar

Konstantinas ir esąs kalbos autorius, tarsi imperatoriui nederėtų Dievo ir pasaulio tema kalbėti nerišliai. Tačiau kalbos pasakymo Antiochijoje kontekstas – 325 m. Didysis Penktadienis – leidžia pateisinti šios kalbos digresijas.

Fraze „šventųjų asamblėja" buvo pavadinta krikščionių Bažnyčios bendruomenė, tačiau čia reikėtų įskaityti dar vyskupus ir teologus, suvažiavusius į susirinkimą. Tokia auditorija kėlė jaudulį. Norėdamas išlaikyti jos dėmesį, Konstantinas privalėjo derinti pamokslo sakymo ir mokslinio bendravimo menus. Savo klausytojus įtikinti jis galėjo dar kartą atmesdamas senus ir kadaise atsižadėtus požiūrius: šie įprastiniai tvirtinimai įrodė, jog jis esąs vienas iš jų krikščioniškos grupės narių, bei sustiprino šios grupės jausmą, jog jie esą išmintingesni nei pasaulis. Konstantinui taip pat reikėjo kelių naujų įrodymų, t. y. dalykų, kuriuos buvo matęs ar skaitęs ir kuriuos jo skirtingo išsilavinimo klausytojai, būtų norėję apmąstyti ir tarpusavyje apsvarstyti. Tada savo kalbą jis galėjo užbaigti reikšminga pastaba: Dievo palankumu, parodytu Jo „tarnui" Konstantinui, ką patvirtino istorijos eiga ir „išlaisvinimas", pasiektas praėjusį rudenį.

Kaip kalba, skirta kritiškai mąstančiai auditorijai, „Prakalba" turi savų ypatumų. Biblija čia ne visais kartais suprasta aiškiai ir nuorodoms į ją būdingas žavus netikslumas, tačiau, minėtų klausytojų aplinkoje šie netikslumai buvo mažiau svarbūs nei bendra kalbos visumos eiga. Kalbos stilius buvo ne ką labiau daugiažodis nei kitų krikščioniškų pamokslų. Ši kalba nebūtų padariusi gėdos ir jaunajam Grigaliui, besistengusiam pašlovinti savo Origeną, o jos forma ir kryptis netgi turėjo žymiai didesnę jėgą.

Didysis Penktadienis Konstantinui buvo proga padaryti galingą, netgi sudėtingą įžangą. Jis taip pradėjo savo kalbą: tai pažado ir išganymo diena, diena, kuri įrodė, kad paties Dievo Apvaizda pranoko įgimtus privalumus gamtos, kurią Jis pats sukūrė. Šią Apvaizdą įkvėpti skelbė pranašai, tačiau žmonės jų nepaisė ir toliau elgėsi neteisingai, kol atėjo Kristus. Kristus žemėje įsteigė amžiną Bažnyčią, tačiau pagonys ir jo nepaisė. Jie ir toliau kariavo vieni su kitais ir godžiai geidė pinigų, tos ypatingos blogybės.

Po trumpo kreipimosi į Osijų ir savo klausytojus, Konstantinas perėjo prie žodžių, kuriais atmetė pagoniškus įsitikinimus apie pasaulį. Kelios trumpos pastabos apie Dievą ir Jo Žodį pavojingai priartėjo prie erezijos, tačiau bendra pagoniškų pažiūrų kritika ėjo labiau įprastine vaga. Stabmeldystė esanti paklydimas, taip pat ir politeizmas. Yra tiktai vienas Dievas, o Jo Apvaizdos veikimą patvirtino kai kurie viltingi teologijos momentai: Adomas ir Ieva, kalbėjo Konstantinas, buvo būtybės, apdovanotos protu, ir dėl to Dievas jiems atskleidė skirtumą tarp gėrio ir blogio. Apie tamsią Nupuolimo istoriją imperatorius neužsiminė. Adomas ir Ieva, jis kalbėjo, tiesiog įaugo į proto dovaną taip, kad Dievas patikėjo žmonėms dovį laukinių ir naminių gyvūnų bei paukščių, gebančių giedoti. Šio pasaulio tvarka ir grožis yra gyvi Apvaizdos įrodymai. Atsitiktinumas niekada nebūtų galėjęs sukurti šitokių gėlių ir metų laikų, kalnų, upių ar jūrų. Šie pavyzdžiai buvo gan įprasti, juos dažnai pateikdavo ir pa-

gonys; tai, kad tie pavyzdžiai buvo paminėti šiame krikščioniškame kontekste, slypi ypatinga ironija, – mat, kaip žinome, ir pats Maksiminas, šis niekšingiausias iš pagonių „tironų", neseniai tuos pavyzdžius paminėjo savo reskriptuose, siųstuose į graikiškus Rytus, panaudojęs juos kaip įrodymus apie pagonių dievus.[20] Imperatoriaus retorika rėmėsi bendru temų lobynu, tačiau svarbu čia pažymėti tai, jog šios bendrybės buvo panaudotos krikščioniškam tikslui.

Savo kalboje Konstantinas brūkštelėjo pirmą asmeninės patirties potėpį. Palietęs minėtas visiems žinomas temas, jis sujaudino šventuosius, susirinkusius Antiochijoje, kviesdamas juos apmąstyti gamtoje sutinkamus karštųjų versmių slėpinius. Šios versmės esą retas dalykas, taip manė Konstantinas, tačiau neatsitiktinis. Karštose versmėse Apvaizda sujungė karščio ir šalčio priešybes bei parodė savo begalinį įžvalgumą, sukurdama virš jų natūralius garų debesis. Anksčiau, prieš septyniasdešimt penkerius metus, žmonių minios, susirinkusios Smirnoje, buvo raginamos šiuos reiškinius suprasti kitaip, tačiau dabar, sakydamas kalbą, imperatorius čia matė ne ką kita, o tiktai geriausią Dievo pasirinkimą iš galimų pasaulių. Žavios ironijos dėka mes galime atsekti imperatoriaus susidomėjimo karštais vandenimis ištakas.[21] 310 m. panegirikos autorius, sakydamas ją Triere, visaip meilikavo Konstantinui, aukštindamas pastarojo regėtą Apolono „viziją" ir paskui pakvietė aplankyti bei pagerbti jo miestą. Tai buvo garsi vietovė, kalbėjo panegirikos autorius, turėjusi kelis nepaprastus šaltinius: „Konstantinai, atrodys, kad trykštantis vanduo, apgaubtas garų, krykštauja tavo akivaizdoje [...]". Konstantinas, regis, patikėjo panegirikos sakytojo žodžiais: vėliau, po penkiolikos metų, toli nuo Triero, karštosios versmės patraukliai pasirodys Konstantino kalboje, pasakytoje krikščionių publikai.

Kad būtų dar akivaizdžiau, prie karštų versmių buvo pridėtas įrodymas apie metalų pasiskirstymą. Kuo metalas brangesnis, tuo rečiau jis pasitaiko, ir jei Dievas, kalbėjo Konstantinas, būtų padaręs auksą labiau paplitusiu metalu, tai niekam ir nerūpėtų kasti geležį, kuri reikalinga kasdieniam gyvenimui. Išteklių ir paklausos dėsnius pirmasis krikščionis imperatorius paliko už savo svarstymo lauko: anot jo, „ištirti slaptingas priežastis visų šių dalykų yra žmogaus sugebėjimus pranokstanti užduotis."

Konstantino pateikti pavyzdžiai sužadino jo klausytojų dėmesį ir tada jis apdairiai perėjo vėl prie įprastesnės temos. Atėjo metas iškoneveikti filosofus. Apvaizdos slėpiniai aiškiai įrodė žmogaus proto siaurumą. Sokrato kritinis klausinėjimas tiktai įsiutino jo bendrapiliečius ir pasirodė keliąs grėsmę valstybei. Pitagoras savo mokymą pasisavino iš Egipto, o Platonas tikėjo, kad esama daugybės dievų. Vis dėlto Platonas apčiuopomis ėjo tiesos link, kai „Timajuje" rašė apie pirmąjį ir antrąjį Dievą. Jis užsiminė, kad siela esti gimusi iš Dievo kvapsnio ir yra parašęs kelis puikius fragmentus apie būsimas bausmes pragare. Tačiau iš esmės šie pagonys filosofai veržėsi pažinti pačią nesuvokiamybę. Taip Konstantino kritiški pastebėjimai prisijungė prie ilgą tradiciją turėjusios pagonių polemikos prieš filosofiją, – kai ką iš šios tradicijos krikščionys jau buvo perėmę. Tačiau, nors filosofai ir buvo blogi, tačiau ne tokie blogi kaip poetai.

Žmonės sakė, kad poetai turį teisę retsykiais pasakoti melus, tačiau poetai savo melais ėmė tarnauti bedieviškumui, rašydami klaidingus dalykus apie dievus.

Keliais plačiais mostais Konstantinas pasmerkė laisvą naudojimąsi protu ir atmetė poetinę vaizduotę. Tada atėjo metas prabilti žymiai pozityviau. Dievas, sakė Konstantinas, nusprendė atkurti tvarką ir teisingumą, atsiųsdamas savo Sūnų, – tai Dievo sumanymas, apie kurį jau pranašai pranašavo. Yra du gimimo tipai, kalbėjo imperatorius, amžinasis ir natūralusis, ir Kristaus gimimą jis apibūdino kaip antro tipo gimimą, t. y. natūralų gimimą preegzistuojančio Žodžio. Šioje vietoje Konstantino kalba pavojingai priartėjo prie Arijaus erezijos, tačiau pasitelktas biblinis „simbolis" padėjo šį panašumą susilpninti. Balandis, kalbėjo Konstantinas, nusileido ant Mergelės Marijos kaip ir tas balandis, kuris išskrido iš Nojaus arkos. Šis palyginimas nėra sutinkamas jokiame kitame išlikusiame ankstyvame krikščioniškame tekste. Gyvendamas žemėje, tęsė Konstantinas, Kristus skyrėsi nuo filosofų, nes teikė tikrą išmintį. Kristaus klausytojai buvo išmintingi ir garbūs žmonės, ne beraščiai Galilėjos kaimiečiai, ir tie žmonės daug ko pasimokė iš Kristaus padarytų stebuklų bei iš ženklų, kurie lydėjo jo mirtį. Po Kristaus Kančios Dievas savo malonės dėka atnaujino aptemusio pasaulio veidą, grąžindamas šiam pasauliui ankstesnį jo grožį ir šviesuliais nusagstydamas jo dangaus skliautą. Akimirką kalbėjęs lyriškai, Konstantinas stabtelėjo, kad paneigtų du stiprius pagoniškus prieštaravimus: ar negalėjo Dievas suminkštinti žmonių širdžių, kad šie priimtų Jo Sūnų, arba ar negalėjo Dievas visiems žmonėms suteikti tą pačią moralinę prigimtį? Imperatorius gynė žmogaus laisvę priimti arba atmesti Malonės dovanas. Jis pabrėžė akivaizdžias Jėzaus mokymo dorybes, pranašų pranašystes ir išmanymą tų, kuriuos Dievo perspėjimas išgelbėjo nuo pavojaus. Mat svarbiausia, kad šie žmonės gebėjo pripažinti tikėjimo galią. Čia Konstantinas, regis, užsiminė ir apie savo paties patyrimą, t. y. pastebėjo tatai, kas atsikartojo ir kitame jo pateiktame įrodyme. Aiškiai suvokdamas tuštybę pagoniško aukojimo, – ir gyvulių, ir žmonių, – „aš pats, – kalbėjo Konstantinas, – „dalyvavau tyrinėjimuose ir jiems vadovavau, ir savo akimis pamačiau, koks pasigailėtinas likimas ištiko Memfio ir Babilono miestus", šiuos senuosius pagoniškų viešpatysčių centrus. Konstantino klausytojai tikriausiai pritariamai išklausė šiuos pasakojimus, mat tai buvo pasakojimai žmogaus, kuris tiek daug keliavo ir kuris buvo matęs tokią daugybę pasaulio.[22] Ir šįkart tame kraštovaizdyje Dievo rūstybė buvo kaip ant delno kiekvienam, kas tik norėjo tatai matyti.

Memfio sugriovimas – tai atsakymas į Mozės maldas. Konstantino kalbai įgaunant vis didesnę jėgą, plačiau prabilta apie Mozės nuopelnus, apie išmintį, kurią pasisavino graikų filosofai, ir apie apdairius įstatymus, kuriuos sukūrė žydų tauta. Užsiminus apie vieno žmogaus maldas, pereita prie kito žmogaus maldų, t. y. maldų Danieliaus, kuris kadaise „godųjį" Nebukadnezarą ragino laikytis kuklumo; Konstantinui, kaip ir Origenui, nekilo jokių abejonių dėl šių istorijų tikroviškumo. Panašiai kaip trys jaunuoliai, kurie buvo įmesti į krosnyje, plieskiančią ugnimi, taip ir Danielius įveikė jį persekiojusį tironą ir paskui,

kalbėjo Konstantinas, „Asirijos karalystė buvo sunaikinta Dievo paleistų žaibo blyksčių". Tai aiškinimas, būdingas Konstantinui, tačiau taip aiškinti pritiko šiam žmogui, kuris savo akimis buvo matęs Babilono griuvėsius ir šį vaizdą suvokė kaip Dievo rūstybės ženklą. Po Asirijos sugriovimo, kalbėjo imperatorius, Danielius patraukė į Persijos karaliaus Kambiso rūmus, kur padarė savo stebuklus ir karštai melsdavosi tris kartus per dieną. Magai ėmė pavydugliauti šiam naujam, pranašesniam atvykėliui ir todėl Danielių buvo liepta įmesti į karališką narvą su liūtais. Tačiau tikėjimu ir malda jis dar kartą pasiekė pergalę, paliepęs Kambisui vietoj jo liūtams atiduoti magus. Anot Konstantino, „pirmiau tokie ramūs, dabar šie žvėrys kaipmat puolė savo aukas, jas sudraskė ir sunaikino su visu savo prigimties žiaurumu". Kaip Asirijos sugriovimas „žaibo blykstėmis" šie Danieliaus ir magų nutikimai niekur kitur nėra minimi. Jei ši istorija ir buvo paties imperatoriaus laisvai sumanytas dalykas, tai ji puikiai pritinka jam, kurį to meto žmonės įkalbėjo nugalėti Persiją ir kuris, atrodo, vos prieš kelis mėnesius pasiuntė savo krikščionišką laišką Persijos karaliui. Tuo metu Sasanidų valdomoje Persijoje magai buvo didžiai įtakingi asmenys; iš visų vietų Antiochija buvo vieta, geriausiai pažinusi persų įsiveržimų baisumą ir Konstantino klausytojai, susirinkę šiame mieste, džiaugėsi girdėdami apie magus ištikusį Dievo kerštą, kurio šie susilaukė Persijos karališkuose rūmuose. Na, o Danielius išliko mėgstama figūra viešoje imperatoriaus raiškoje: Euzebijus pasakoja, kaip viešuose fontanuose Konstantinopolyje buvo pastatytas Danielio atvaizdas, padarytas iš bronzos ir aukso.[23]

Konstantino tikslui pasiekti, t. y. Dievo galioms įrodyti, Šventojo Rašto herojų nepakako. Jis troško apstulbinti visus prieštaraujančius pagonis, pateikdamas tiesos įrodymą, paremtą pačių pagonių šaltiniais, ir kaip tik čia Konstantino kalba pasuko nuo įprastesnių dalykų prie to, kas buvo labiau netikėta. Jis ėmė cituoti išminties žodžius Sibilės, tos senovinės pagonių pranašės, kuri, kalbėjo Konstantinas, buvo žynė iš Eritrėjos ir Delfuose tarnavo Apolonui, užmušusiam „Trikojį drakoną". Sibilės tėvai paskyrė ją šiai tarnystei, tačiau iš to neišėjo nieko gera, nes ją vargino vadinamojo dievo persekiojimai. Kokios buvo to pasekmės, gerai žinojo Konstantino klausytojai, – iš likimo jų pačių vietinės Dafnės. Vis dėlto Sibilė gyveno tolimoje praeityje, tiktai „šešios kartos" po Tvano. Nors ji buvo sena tūžminga moteriškė, kuri paprastai sakė melus, tačiau viena proga Delfuose ji bylojo įkvėptą tiesą. Kad pagrįstų šią mintį, Konstantinas pacitavo trisdešimt keturias graikiškas hegzametro eilutes. Šios eilutės ne tik pranašavo Paskutiniąją dieną, kai „visi karaliai ateisią prie Dievo Teismo krasės ir ugnies bei sieros srovė liesis iš dangaus [...]", bet taip pat šio hegzametro kiekvienos eilutės pirmos graikiškos raidės sudarė žodžius Jėzus Kristus, Dievo Sūnus, Išganytojas, Kryžius, tobulu graikišku akrostichu.

Sibilė iš Eritrėjos, tarnavusi Delfuose, buvo labai gerai žinoma pagoniškai tradicijai; taip pat čia gerai žinota ir apie jos nepaprastai gilią senovę, o Konstantino su ypatingu tikslumu nurodytos „šešios kartos" buvo tai, ką jis, galimas daiktas, perėmė iš kokios nors sibilinės poemos. Keli hegzametro pos-

mai, kuriuos jis pacitavo, jau buvo cituoti ankstesnių krikščionių autorių, tačiau nė vienas iš šių autorių neskelbė žinąs apie ypatingą akrostichą, sudarantį ilgesnį tekstą.[24] Jeigu tie autoriai būtų žinoję apie šį stebinantį įrodymą, neabejotinai būtų jį citavę. Kaip puikus kalbėtojas Konstantinas Antiochijoje supažindino su šiuo nauju faktu, įvedęs jį į svarstymų lauką. Jis savo akimis buvo matęs Memfį ir Babiloną; jis įžvelgė naują Nojaus balandžio prasmę; jis išplėtojo temą apie Danieliaus veiklą Persijoje. Dabar pridėjo dar ir naują pranašišką tekstą. Vis dėlto Konstantinas gerai žinojo ir skeptikų argumentus. „Dauguma žmonių tuo netiki, – jis kalbėjo, – „net jeigu jie ir sutinka, kad Sibilė buvo iš Eritrėjos [...]". Tie žmonės įtaria, kad „kas nors iš išpažįstančių mūsų religiją, neabejotinai turėdamas poetinės mūzos dovanas", įterpė suklastotas eilutes ir padirbo moralizuojamą Sibilės toną. Apie šiuos skeptikus jau žinojo Origenas ir šie skeptikai suteikia mums vieną iš mūsų turimų retų progų pažvelgti į pagonių reakcijas, kokios jos buvo pasirodžius srautui krikščioniškų klastočių.[25] Tačiau Konstantinas manė, jog galįs paneigti skeptikų argumentus. „Mūsų žmonės, – jis kalbėjo, – kruopščiai palygino chronologijas, laikydamiesi kuo didesnio tikslumo", ir nustatė Sibilės eilių „amžių", ir tai leidžia atmesti požiūrį, jog tos eilės esančios vėlesnė krikščioniška klastotė. Konstantino pateiktas įrodymas iš šio atlikto lyginimo buvo netikėtas dalykas: „Vieningai prieita nuomonės, – jis rašė, – jog Ciceronas atsitiktinai rado šią poemą, išvertė ją į lotynų kalbą ir įtraukė ją į savo rašinius [...]". Ciceronas, tiesą sakant, niekur neužsimena apie tokį eilių rinkinį. Kartą vienoje skeptiškoje pastraipoje jis užsiminė, kad pranašystės, surašytos Romos sibilinėse knygoje, sudarė akrostichus, tačiau pats jis nepateikė tų akrostichų pavyzdžių.[26] Cicerono manymu, akrosticho figūra įrodo kaip tik priešingą dalyką, t. y. tai, kad eilės nebuvo dievo įkvėptos. Akrostichai, jis sakė, reikalavo tikslios kompozicijos ir kad jų autorius aiškiai kontroliuotų savo protą. Kažkoks krikščionis, žinomas Konstantinui bei jo patarėjams, išplėtojo šį ciceronišką argumentą. Sibilė, bylojo tasai krikščionis, išpranašavo Kristų vienu akrostichu; kadangi Ciceronui buvo žinomi sibiliški akrostichai ir jis juos pripažino esant autentiškomis pranašystėmis, tai turėjo žinoti ir pranašingą akrostichą apie Kristų. „Nemanau nieko kitko kaip tik tai, kad toji Sibilė palaiminta, – kalbėjo Konstantinas, – kurią Išganytojas tuo būdu išsirinko, kad ji atskleistų Jo maloningus ketinimus mums". Šis įrodymas buvo daugiau negu dukart apgaulingas.

Sibilių eilės buvo gerai žinomi šaltiniai graikų ir lotynų kalba rašiusiems krikščionims, tačiau Konstantinas turėjo dar ir vieną retesnį įrodymą. Kristaus atėjimą, jis sakė, išpranašavo Vergilijus vienoje savo lotyniškoje poemoje. Nė vienas ankstyvas krikščioniškas tekstas, kuris mums yra žinomas, neužsimena apie šį poetinį įrodymą, tad neatrodo, kad ir Antiochijoje Konstantino klausiusi graikiškai kalbanti publika būtų kada sutikusi šį įrodymą viena ar kita forma. 40 m. pr. Kr. ar maždaug apie tuos metus Vergilijus pašlovino savo patroną Poliją viena poema, kuri pranašavo naujojo Aukso amžiaus sugrįžimą. Šio amžiaus pilnatvė laipsniškai išsiskleisianti ir išaugsianti su gimimu bei jaunatve

vieno vardu neįvardyto vaikelio. Ši didžioji poema, mūsų mesianistinė Ekloga, pravertė Konstantino krikščioniškam tikslui. Jis pradėjo septinta šios poemos eilute, laisvu graikišku vertimu, pakeitusiu šios eilutės prasmę: „iš čia tada iškilsianti nauja žmonių bendrija". Lotyniškose eilėse gal ir galima atpažinti aiškią nuorodą į krikščionybę tų eilių žodžiuose apie naują „vaikelį iš dangaus", tačiau Konstantinas rėmėsi kita – graikiška – versija. Ši pirmoji poemos citata jau yra aiškus įspėjimas apie tai, kad imperatorius naudojosi graikišku Eklogos vertimu, o ne jos lotynišku originalu, – šio vertimo tokią daugybę kartų buvo ieškota, tačiau jis niekada nebuvo aptiktas, po to, kai Konstantinas taip detaliai pasinaudojo šia poema. „Kitoje Vergilijaus Eklogų vietoje", toliau kalbėjo Konstantinas, nors jau cituodamas pirmą eilutę iš tos pačios poemos, – neatrodo, kad imperatorius būtų citavęs pagrindinę dalį eilių, kurias pats labai gerai žinojo.[27]

Tai buvo įsimintinas momentas viešo kalbėjimo istorijoje, kai, kreipdamasis į krikščionių auditoriją, imperatorius citavo mėgiamiausią lotynišką Eklogą nurodydamas tą prasmę, kurios ši niekada neturėjo.[28] Konstantinas stovi prie ištakų senos ir klaidingos tradicijos, t. y. „tipologijos" ieškojimo Vergilijaus poezijoje tradicijos. XIX a. pabaigoje vokiečių mokslininkai buvo linkę studijuoti Vergilijų taip, tarsi jo kūrinys būtų biblinis Šventraštis, pranašaujantis ir darantis užuominas į temas, esančias už šios poemos tiesioginių prasmių. Ši ilgalaikė tradicija turėjo savo ankstyvąjį pirmtaką – patį Konstantiną, kurio savo detalėmis klaidingi Vergilijaus perskaitymai buvo patys išmoningiausi. „Ateina paskutinysis Kumų Giesmės amžius", – rašė Vergilijus. Graikiškas vertimas iškreipė prasmę, frazę „Kumų pranašystės ištara" pavertęs į frazę „išsipildymas"; Vergilijus, kalbėjo Konstantinas, šiais žodžiais pateikė užuominą į Kumų Sibilę, kurios pranašyste poetas rėmėsi savo kūrinyje. Graikiškas vertimas nuslėpė pagonišką Vergilijaus kalbą:, „Apolono viešpatiją", Apolono meilę „gražiam Linui", „Saturno karalystę" ir Poliono „konsulavimą"; Panas iš dievo buvo pakeistas į mirtingąjį, Arkadijos žemišką sūnų.[29] Pagoniško kulto atbalsis išliko nuorodoje į tai, kad Mėnuo turėsiąs „pagarbinti" vaikelį, tačiau Vergilijus, kalbėjo Konstantinas, dar užslėpė ir krikščionišką tiesą, kurią šis poetas jau numanė. Jis baiminosi suerzinti Romos pagoniškus valdovus ir todėl paliko šiuos įprastus pagoniško garbinimo ženklus. Netrukus Vaikelis subręsiąs. Vergilijaus vizija apie „herojus, įsimaišiusius tarp dievų", graikiškame vertime virto vizija apie „Teisiuosius", t. y. krikščionių sielas, buvojančias su Dievu. Toliau graikų kalba buvo kalbama apie būsimąjį Atėjimą Vaikelio, kuris „valdysiąs pasaulio vadžias dorybėmis, kurias Jam duosiąs tėvas". „Ir nebus jokio pagrindo", skaitome graikiškai, „kaimenėms bijoti įniršusių liūtų [...]"; kaip išmintingai poetas užrašė, kalbėjo Konstantinas, jog „karaliaus rūmų tikėjimas nepabūgsiąs laukinių monarchų". Tai aliuzija, davė suprasti Konstantinas, į Bažnyčios persekiotojų „laukiniškumą". Ar frazė „karališkųjų rūmų tikėjimas" irgi buvo užuomina į paties Konstantino krikščionišką tikėjimą?

Gan laisvame graikiškame vertime rašoma, jog mažojo Vaikelio drabužiai

skleidžią „gėlių kvapą" arba Šventąją Dvasią; ir išnyko „nuodingosios gyvatės prigimtis", šio Nupuolimo Žalčio. Toliau poemos tekstas mūsų turimuose rankraščiuose yra supainiotas, bet Konstantino pateikti šio teksto komentarai leidžia manyti, kad savo graikų kalba jis pateikė vieną itin stiprią nuorodą į pražūtį asirų ir jų „žlugdančių užgauliojimų", – anot Konstantino, tai esąs netikinčių pagonių simbolis.[30] Vietoj šių pagonių, tvirtino Konstantinas, „kiekvienoje vietoje klesti *amomum*"; graikų kalba žodis *amomum* buvo suprantamas kaip „nepriekaištinga tauta", ne taip kaip Vergilijaus lotyniškame tekste – prieskonio augalas. Toji „nepriekaištinga tauta" esanti Bažnyčia, o „asirai" reiškė pagonis, kurių miestų griuvėsius imperatorius matė savo akimis.

Kai Vaikelis suaugsiąs, jis pažinsiąs „gerus herojų darbus", t. y. teisiųjų krikščionių darbus, ir sukurtojo pasaulio gamtoje pamatysiąs „savo galingiausio tėvo kūrinius". O žmogiškoji prigimtis imsianti pamažui tobulėti. Savo vaisius Dievas susirinksiąs nuo žmonių praeities – gervuogių krūmų. „Medus", Vergilijus yra rašęs, „tekėsiąs iš tvirtų ąžuolų", – tai nuoroda, kalbėjo Konstantinas, į ankstesnės žmogaus prigimties kietumą ir „galbūt" į saldžius atlygius dorybe už sunkų triūsą. Bet vis tiek „kelios žymės iš ankstesniojo ydingumo išliksiančios [...]": „O, išmintingiausias iš poetų", sušuko Konstantinas, kadangi šisai poetas, „pats nebūdamas joks pranašas", gebėjo užsiminti apie tiesą, tačiau atvirai jos nepaskelbti. Vergilijus nuogąstavo dėl to „pavojaus, kuris neišvengiamai lydi tuos, kurie atsižadėjo eiti senais žmonių protėvių takais", bet šiuose poeto žodžiuose esanti ir nevienareikšmė aliuzija į puolusią žmogaus prigimtį. Žmonės, bylojo Vergilijus, ir toliau plaukios jūra ir kariaus karus; nesena istorija, kalbėjo Konstantinas, šitai aiškiai parodė. Iš tiesų ji tatai parodė, kai Licinijaus laivynas buvo sunaikintas jūroje. „Antrasis Achilas būsiąs pasiųstas į Troją"; Išganytojas atliksiąs krikščionišką Iliadą, kurios Troja yra šis pasaulis, o trojiečiai priešai – blogio galios. Pagaliau suaugęs Vaikelis išrausiąs šio mirtingojo gyvenimo trukdžius ir taikiai valdysiąs pasaulį. Gamtos gaivalai pritardami jį sveikins ir lenktas dangaus skliautas džiūgaus, kai jis perims savojo tėvo galybės skeptrą. Tad visai pagrįstai Vergilijus galėjo melsti ilgesnių gyvenimo dienų, turėdamas viltį pamatyti ir pašlovinti tokio didingo momento įvykius.

Pasak Konstantino, tokia įvykių seka niekada negalėjo būti numatoma mirtingojo kūdikio gimimui ir jaunystei, kad ir ką teigtų skeptikai. Kadaise ir Sibilė iš Eritrėjos skelbė panašų tvirtinimą. Ir argi ji neklausė Dievo, kodėl Jisai paskyrė ją skelbti pranašystes ir nepaliko jos aukštybėse iki palaiminto Antrojo Atėjimo? Mes tiksliai nežinome, kurias Sibilės eilutes Konstantinas čia citavo, bet jis žinojo jas graikiškai, o ne lotyniškai; šios eilės plėtojo temas, kurios galiausiai aiškiai atsispindi aštuntame mūsų turimame sibilinių tekstų rinkinyje. Nuo Sibilės imperatorius grįžo prie Vergilijaus graikiško vertimo paskutinių eilučių, galutinai įrodžiusių imperatoriaus svarstytą temą. Šiose eilutėse neliko žaismingų lotyniškų aliuzijų, šiose eilutėse prislopo jų autoriaus kreipimasis į ką tiktai gimusį Vaikelį. Tose eilutėse veiksmo atlikėjas ir veiksmo objektas buvo sukeisti vietomis, o garsioji Vergilijaus paskutinės eilutės tekstinė

mįslė parodyta naujai.[31] Žinoma, nebuvo jokių „tėvų", kurie „šypsojosi" Dievo Sūnui, nes šis niekada nebuvo pradėtas. „Ir tau neteko paliesti santuokos guolio, nė dalyvauti gausioje puotoje". Vergilijaus pateikta nuoroda buvo pakeista iš būsimojo į praeities laiką, idant išreikštų gimimą mergelės, kurią lydėjusiai Šventajai Dvasiai rūpėjo kas kita, o ne pokyliavimas ar seksualinių santykių su deive malonumai. Dėl tokio didelio Vergilijaus eilučių iškraipymo atrodė, jog atsiribojama nuo kitų vaikų, o galimas tiktai vienas Kristus, – taip imperatoriaus svarstyta tema buvo įrodyta žodžiais, kuriais jo svarstymas ir prasidėjo. „Mergelė ateina, atsivesdama meilingą karalių", – ši eilutė tapo didžiu atradimu skaitytojui krikščioniui, kuris Mergelę išaiškino esant Mariją, o ne Vergilijaus omenyje turėtą Teisingumo deivę.

Ar buvo kada nors taip, kad krikščioniškame pamoksle būtų išdėstyta tokia virtinė ne vietoje padarytų atradimų, ką ir kalbėti apie kalbą, pasakytą krikščionių sinodo pabaigoje? Šios kalbos klausėsi Antiochijos krikščionys; o didžiai mokyti žinovai, buvę tarp jų, be abejo, stengėsi įsiminti minėtą Vergilijaus tekstą. Kaip žmogus kad gali skaityti „Vasarvidžio nakties sapną" rusiškai ir pasiremti šiuo kūriniu kaip klasių kovos įrodymu, taip Konstantinas aptiko krikščionybę mėgstamiausioje lotyniškoje Eklogoje, laisvai išverstoje į graikų kalbą. Graikiškoje versijoje jis rado tas užuominas, kurių lotyniškas tekstas aiškiai neturėjo. Konstantinas citavo Eklogą graikų kalba, komentavo ją graikiškai ir per visą savo kalbą sekė jos graikiškomis formuluotėmis. Netgi senovėje niekas tikrai nežinojo, ką Vergilijus turėjo omenyje, kai rašė apie vardu neįvardytą vaikelį. Graikiškame vertime šių neaiškumų, regis, neliko. Komponuodamas poemą, Vergilijus rėmėsi savais įvairiais šaltiniais: galimas daiktas, poemomis apie helenistinius kunigaikštėlius, vieną ar dvi užuominas įterpė iš savo protėvių Etrurijoje tradicinės išminties, taip pat apie Pelėjo ir Tetidės santuoką pasakojusia didžiąja Katulo poema, kurios pranašystes Vergilijus subtiliai pakeitė. Čia galėjo būti ir dar vienas šaltinis, kur kas tikslingesnis nei tie, apie kuriuos Konstantinas žinojo. Dukart savo poemoje Vergilijus šaukėsi Aukso amžiaus kalba, kuri labai panėšėjo į žydų pranašų viltis, ir vienoje poemos vietoje pranašingai kalbėjo apie Vaikelio veiklą virtine žodžių, kurie ima skambėti sklandžiau, jei perskaitomi kaip ženklas apie amžiną, mesianistinį valdymą. Už šio žydiško kolorito irgi gali slypėti Sibilės asmuo. Šių Vergilijaus fragmentų tonas primena poemas, kurias žydai hegzametrais buvo parašę graikiškai ir jas priskyrę imponuojančiam Sibilės vardui. Išlikę iš helenistinio periodo, šie tekstai bene glaudžiausiai atitinka Vergilijaus minčių eigą.[32] 40 m. pr. Kr. Polijas, šios Vergilijaus poemos gavėjas, Romoje surengė linksmą pokylį karaliui Erodui ir savo bičiuliams žydams. Tad gal dėl šių pažinčių arba norėdamas šias pažintis pašlovinti, Vergilijus ir suteikė savo poemai žydiško kolorito braižą, kuris yra sutinkamas žydų parašytose sibilinėse eilėse–poemose, apie kurias Konstantinas vis dėlto nieko nežinojo?

Tačiau Konstantinui už literatūrinių ištakų ieškojimą, daug labiau rūpėjo pačios istorijos eiga. Šią eigą pajuto Sibilė Delfuose; Romoje Vergilijus šią

eigą paslėpė nuo priešiškų akių; nesena istorija šią eigą atskleidė akivaizdžia kalba. Taip Konstantino „Prakalba" judėjo į savo kulminacinį tašką: maldos galia, krikščionių persekiotojų likimai ir tie gausūs atlygiai už tarnystę (kaip Konstantino), kuriuos suteiksiąs (jis kalbėjo) Kristus ir vienintelis Dievas. Nuo Vergilijaus Konstantinas delikačiai perėjo prie „brangiausiojo miesto" gyvenimo negerovių. Jis užsiminė apie Antiochijos neprotingą paramą, teiktą „tironui", kurį Konstantino klausytojai galėjo nesunkiai atpažinti – tai Maksiminas, Rytų valdovas. Paminėjęs neseniai mirusį Maksiminą, Konstantinas perėjo prie platesnio kontrasto, skiriančio pagonių prietaringumą ir krikščionių tikėjimą. Tai, kokio atlygio sulaukė krikščionis persekioję valdovai, buvo aiškiai matyti iš šių valdovų nesenų likimų. Antai Decijus mirė „Skitijos lygumose", romėnų ginkluotus kareivius padaręs tikru pajuokos objektu nomadams. Valerianą užmušė Persijos karalius, kuris nudyrė jo odą ir išdžiovinęs ją laikė kaip „amžiną trofėjų" persų karaliaus rūmuose. Trakijoje valdovo rūmininkai nužudė Aurelianą, o Dioklecianas išprotėjo, jausdamas kaltę dėl daugybės krikščionių nužudymo. Nikomedijoje vis dar buvo pasakojama, kaip Dievo siųstas žaibas trenkė į paties Diokleciano rūmus ir juos padegė. Čia vėlgi imperatorius galėjo pridėti savo paties liudijimą. Jis savo akimis matė šią katastrofą, kai ji įvyko, ir tai buvo ženklas, toks pats gyvas kaip ir Babilono sugriovimas, įrodęs tą būdą, kaip Dievas elgiasi su savo priešais pagonimis. Kadangi dėl šios nelaimės buvo kaltinami krikščionys, tai jie turėtų pradžiugti, išgirdę šią tiesą.[33]

Nuo to laiko, kai sudegė minėti rūmai, liko vienintelis Licinijus, šis paskutinysis „niekam tikęs užgrobėjas", kuris irgi ką tik buvo „sunaikintas". Tie, kurie „buvo prispausti ir ilgėjosi savosios laisvės, melsdami Dievo pagalbos", dabar gyveno laisvi teisingoje ir doroje visuomenėje. Ar šitai visokeriopai neįrodo Dievo Apvaizdos ir Jo mylinčio rūpinimosi žmonių reikalais?"

Toliau ėjo pamokymas iš paties Konstantino „tarnystės", paremtos „įkvėpimu iš dangaus". Šlovindami šią „tarnystę", jis kalbėjo, žmonės kartu šlovina Dievo įžvalgų numatymą. Kalbėdamas su didžiausiu pasitikėjimu, savąjį užkariavimą Konstantinas susiejo su krikščionių sąjūdžiui, kurį matė vykstantį žmonijos istorijoje. „Ar tikrai visi žmonės žino, kad šventoji tarnystė, kuria šios rankos yra užsiėmusios, prasidėjo grynu ir tikru tikėjimu į Dievą?" Konstantinas kalbėjo, kad malda už bendrą gėrį ėjo pirma kiekvieno jo veiksmo ir ši malda pasirodė esanti nenugalima. Pamokos, gautos iš Mozės ir Danieliaus istorijų, didžiausią savo išsipildymą dabar pasiekė paties Konstantino malda bei triumfu. „Savo akimis žmonės matė mūšius ir sekė karą, kuriame Dievo Apvaizda suteikė pergalę šiam šeimininkui [...]". Trumpai sakant, Dievas troško Konstantino pergalės ir tai buvo atsakas į pastarojo pamaldumą bei maldų prašymus, – šios temos eina per istoriją ir visą Konstantino „Prakalbą".

Kai imperatorius galiausiai atsisėdo, Antiochijoje susirinkusius šventuosius jis buvo pavedžiojęs nuostabiais krikščioniškos minties keliais. Konstantino kalba buvo kažkas daugiau nei jos klaidų ir neteisingų aliuzijų suma. Antiochijos šventiesiems jis pateikė naują liudijimą: Vergilijų ir Sibilę, Danielių Persijoje,

gamtos keistybes, kurias pamatė, keliaudamas nuo Babilono iki Gaulo. Savo klausytojus, be to, Konstantinas įtikino, pateikęs įprastus įrodymus. Daug iš tų dalykų, apie kuriuos jis kalbėjo baigdamas „Prakalbą", bei jos pagrindinė tema jau buvo paliesti tame laiške, kurį Konstantinas nusiuntė Rytų provincijolams ir Šapurui, Persijos karaliui. Taigi 324/5 m. daug kalbėta apie persekiotojų mirtis, Konstantino „tarnystę" ir maldą į Dievą, Apvaizdos kelius, įrodymus iš pačios istorijos bei prispaustųjų „išlaisvinimą". „Prakalba" buvo pabrėžtinai optimistinė ir jos klausytojams ji padėjo geriau suprasti, kodėl istorija vyko taip, kaip vyko. Lemiamas čia buvo ne neatšaukiamas Nupuolimas; ne blogis, įsimaišęs į Dievo Kūriniją. Filosofija ir pagonybė buvo negyvos tiek pat, kiek senieji asirų miestai. Rytus Konstantinas išlaisvino ne kitaip, o savo maldomis ir pamaldumu, o pirma šių dviejų dalykų ėjo Dievo duotasis ateities pažadas.

Pasauliui esant tokiam, koks jis buvo, šioms viltims nebuvo lemta išsipildyti. Antiochijos susirinkime trys iš vyskupų, kurie palaikė Arijų, atsisakė laikytis bendro sutarimo. Jie buvo ekskomunikuoti, tačiau jiems buvo leista persigalvoti iki artėjančio Ankyros sinodo. Vienas iš tų trijų vyskupų buvo patsai Euzebijus. Antiochijos susirinkimas turbūt pasibaigė prieš pat Didįjį Penktadienį, kurio proga imperatorius ir pasakė savąjį pamokslą; iki to laiko jis galėjo ir neturėti jokio supratimo apie Arijo doktrinos galią. Be to, ir paties imperatoriaus kalba vienoje vietoje pavojingai priartėjo prie kalbėjimo, kurį Arijas tikriausiai būtų sveikinęs; šiuo atveju galime tik pasimėgauti žavia ironija ir pamąstyti apie tai, kad šie Konstantino kalbos žodžiai – tai dar vienas įrodymas, jog vėlesniais metais kalba nebuvo nuodugniai peržiūrėta.[34] Imperatoriaus argumentuojanti mintis ir jos ypatingos subtilybės liko nepaveikti graikų teologijos; tačiau pastarosios bendrą svarbą vis dėlto jis pripažino. Mūsų žiniomis, vieną laišką, parašytą Osijaus ranka, Konstantinas pasiuntė į Aleksandriją Arijui ir šio priešininkui vyskupui, šio laiško išsiuntimą puikiausiai galime datuoti momentu po susirinkimo sušaukimo. Apeliuodamas į Arijo ir minėto vyskupo sveiką protą, laiškas mėgino sušvelninti jų nesutarimus.[35] Vyskupas Aleksandras, rašė Konstantinas, „nedėmesingai" tyrinėjo vienos miglotos Šventojo Rašto ištraukos prasmę, o Arijas vyskupui pateikė „neapgalvotą" atsakymą. Arijo erezija, rašė Konstantinas, nebuvo „nauja" ir nesugriovė šio ginčo dalyvių plataus bendro pagrindo. Tad geriausia ją traktuoti kaip privačią spekuliaciją vienu „siauru ir nereikšmingu klausimu", o pagrindinėmis krikščionių doktrinomis nebuvo suabejota. Ir toliau būdami be didelių apribojimų, krikščionys nebuvo priversti susitarti. Bet argi negalėjo du iš jų parodyti geraširdystę ir santarvę ir savo imperatoriui vėl atverti kelią į Egiptą?

Minėtas laiškas daug ką pasako apie sumanumą žmogaus, kuris jį parengė. Labiausiai tikėtina, kad paskutiniąją balandžio savaitę laiškas pasiekė Egiptą kartu su Osijumi, tačiau šis laiškas nepadarė nieko gero. Osijus, bet kas nesunkiai gali numanyti, skubią žinią apie savo nesėkmę pasiuntė Konstantinui, kuris tuo metu iš Antiochijos sinodo jau keliavo šiaurės link. Gegužės pradžioje imperatorius priėmė savo garsųjį sprendimą: artėjantis Ankyros sinodas turįs tap-

ti „ekumeniniu sinodu" Nikėjoje, vietoje, turinčioje daugybę privalumų. Nikėja buvo arčiau svečiams iš Vakarų ir gerokai toliau nuo vyskupijos, kurią valdė ryžtingas Arijaus oponentas Marcelas, šis Ankyros vyskupas. Todėl galimas daiktas, kad būtent gegužės pradžioje Konstantinas parašė garsųjį laišką, kuriuo pakeitė susirinkimo vietą ir, nors šio laiško tekstą žinome tik iš arabiško bei siriško jo vertimo, laiške pabrėžta mintis, kaip dabar matome, buvo iš tiesų vykusi, tad ir sumanyta ne kieno nors kito, o tik paties Konstantino.[36] Atvykstančius vyskupus jis ragino paskubėti: jei susirinkimas turėjo prasidėti vos po mėnesio, šis prašymas įgauna ypatingą svarbą. Todėl ir dar kartą Konstantinas prašė paskubėti, viename sakinyje šį prašymą pakartodamas keturis sykius. Po nesėkmės Antiochijoje ir nepasisekusios Osijaus misijos į Aleksandriją laiko liko visai nedaug: nesenai įvykęs sinodas buvo bemaž vieningas, o sparčiai besiklostantys įvykiai galį atitraukti arijonus iš visuotinai palaikančiųjų tarpo. Tuo pat metu Konstantinas atkreipė dėmesį ir į geresnį Nikėjos, žavaus paežerės miesto, klimatą. Šis pastebėjimas buvo vykusiai parinktas, mat vasara grėsmingai artėjo prie iš visų pusių sausumos apsuptos Ankyros. Konstantinas susilaikė ir nepridūrė to, kad Nikėja buvo arčiau jo paties rūmų ir kad ši naujoji vieta leisianti jam pačiam dalyvauti susirinkime asmeniškai.

Vakarinėje imperijos dalyje donatistai jau buvo įtraukę Konstantiną į savąjį disputą prieš jo paties valią: kai 313 m. Konstantinas perskaitė vieną iš jų pirmųjų peticijų, kaip pasakojama, supykęs atsakė: „Jūs reikalaujate iš manęs teismo šiame pasaulyje, o aš laukiu teismo, kuriuo teisiąs Kristus [...]".[37] Kartą jau pamokytas Rytuose imperatorius mažiau dalykų paliko atsitiktinumui.[38] Kiek mums žinoma, su Arijo erezija jis pirmą kartą susidūrė per Osijaus, šio savo įgaliotinio, parengiamąją kelionę. Paskui Osijus sušaukė Antiochijos susirinkimą ir pats jam pirmininkavo: Osijus, ką galime nustatyti iš šio susirinkimo „Darbų", kiekvieną iš dalyvių apklausė atskirai, o paskui, Didįjį Penktadienį, pats imperatorius pasakė savo „Prakalbą" bendruomenei. Po dviejų mėnesių įvykusio Nikėjos susirinkimo modelis buvo panašus. Susirinkimo vietą parinko patsai imperatorius ir dalyvavo jame asmeniškai, o atvykstantiems vyskupams buvo suteikta privilegija, padariusi tokį didžiulį įspūdį jaunajam Grigaliui: nemokama kelionė imperatoriškais pašto arkliais. Atvykę vyskupai apsistojo Nikėjoje, visos išlaidos apmokėtos, o kai susirinkimas baigėsi, jie buvo pakviesti iškilmingų pietų imperatoriaus valdymo dvidešimties metų sukakčiai paminėti. Taigi be kitų Konstantino įdiegtų naujovių, buvo dar ir ši: pirmą kartą jis pritaikė valdymo ir papirkimo meną, t. y. tarptautinę konferenciją. Mat išvykdamas iš imperatoriaus rūmų, kiekvienas svečias gavo dovaną pagal savąjį rangą. O įeinant, prisiminė Euzebijus, „rūmus juosė sargybos daliniai ir kiti kareiviai su ištrauktais kardais, ir pro juos Dievo žmonės be baimės perėjo į slapčiausius imperatoriaus kambarius, kuriuose keli – Konstantino bendražygiai – sėdėjo prie stalo, o kiti pusiausėda gulėjo ant gultų abiejose pusėse". Tai buvo „tarytum sapnas", kalbėjo Euzebijus, išankstinis Kristaus karalystės paveikslas.[39]

Didysis susirinkimas prasidėjo birželio 1 d. ir vyko vidinėje rūmų pasitarimų salėje. Kai Konstantinas įžengė, pasipuošęs drabužiais ir brangakmeniais, krikščionys dalyviai atsistojo. Jis paprašė jų leidimo atsisėsti ir užėmė savo vietą, prisėdęs ant nedidelio sosto, išpuošto auksu. Po to, kai buvo pasakyta panegirika jo garbei, Konstantinas atsakė trumpai lotynų kalba, kurią daugelis Vakarų vyskupų galėjo suprasti, ir paskui, pirmininkaujant Osijui, sėdėjo atskirai, nors tikriausiai įsijungė į svarstymus.[40] Jokie susirinkimo „Darbai" nebuvo išsaugoti, galbūt dėl to, kad jų turinys buvo pernelyg kontroversiškas, tačiau mes tikrai žinome vardus signatarų, pasirašiusių tikėjimo išpažinimo formulę, kurią galiausiai pats Konstantinas patvirtino ir ją išaiškino įžanginėje kalboje. Iš trijų arijonų, kurie Antiochijoje laikinai buvo suspenduoti, du, įskaitant Euzebijų, grįžo į Bažnyčios prieglobstį. Vis dėlto arijonai, kurie Antiochijoje reiškė pritarimą, dabar nuėjo priešinga kryptimi ir galop jų parašai buvo neilgalaikiai. Pirmasis, kuris perskaitė tikėjimo išpažinimo formulę ir ją pasirašė, buvo Osijus; iš vieno vertingo fragmento, kurį yra palikęs V a. krikščionis istorikas Filostorgijas, sužinome, jog paskui tikėjimo išpažinimo formulė buvo pasiųsta ratu kiekvienam individualiai ir tai padarė paties Konstantino notarai, kuriems vadovavo Filumenas, tikras „kanceliarijos meistras". Šis labai aukšto rango pareigūnas prižiūrėjo rūmų sekretorių darbą ir buvo labai artimas pačiam imperatoriui; kartą, mūsų žiniomis, Filumenas jau parodė deramą sumanumą, kai Vakaruose sutvardė donatistų vadovus. Šis pareigūnas pasaulietis, buvęs „tarpininku vykstant donatistų ginčui, dabar imperatoriaus autoritetą iškėlė tiesiog į pačią Susirinkimo viršūnę."[41] Nors didelė dalis Arijaus sekėjų ir pasirašė tikėjimo išpažinimo formulę, tačiau jų parašai buvo išgauti darant tam tikrą spaudimą, – jau kurį laiką šie sekėjai išpažinimo formuluotę suprato tomis reikšmėmis, kurios atitiko jų pačių mintį. Nikėjoje pats imperatorius davė nurodymą ištremti vyskupus, kurie atsisakė pasirašyti. Be to, jis ištyrė ir kitus pranešimus apie ereziją.[42] V a. ketvirtame dešimtmetyje krikščionių istorikas Sokratas iš privačių šaltinių žinojo pasakojimą apie tai, kad susirinkimo metu imperatorius surengė akistatą su vienu novacijonistu ir, kaip kalbama, nustatė jį esant neeretišką. Tai tikriausiai įvyko po susirinkimo ir neabejotinai prieš 326 m., kai Konstantinas išleido kitą laišką: pastarasis laiškas buvo adresuotas eretiškoms sektoms ir pranešė, kad jų susitikimo vietos būsiančios konfiskuotos. Per visus šiuos įvykius imperatorius įsikišdavo itin galingai ir visa tai baigėsi aiškia netolerancijos gaida. Praeityje krikščionys buvo persekiojami dėl to, kad atsisakė „apsimesti" ir atlikti išorinį garbinimo aktą „laikantis romėniškų apeigų", nors ir neišpažįstant romėnų religijos, o dabar, krikščionių imperatoriaus sprendimu, tikėjimo broliai krikščionys tapo baustini teisinėmis bausmėmis dėl savo klaidingų įsitikinimų. Malda istorijoje nuveikė daug, tačiau ji nebuvo tokia pajėgi, kad krikščionis atvestų į santarvę. Kiti, prieš akis laikydami „Prakalbos" tekstą, galbūt susimąstys apie tai, jog tik du mėnesiai prieš Nikėjos susirinkimą pats imperatorius pasakė pamokslą, kurio vienas sakinys buvo neapdairiai panašus į pagrindinę Arijo mintį.

IV

KONSTANTINO Didžiojo Penktadienio pamokslas atskleidžia šio žmogaus viešą įvaizdį ir argumentavimo stilių kur kas išsamiau nei bet kuris kitas dokumentas. Tai buvo viešas pasisakymas ir kaip kiti tų laikų dokumentai šio pamokslo tekstas cirkuliavo kaip viešas krikščioniškas pareiškimas. Pamokslo optimizmas ir moralinis raginimas atliepia ankstesnių imperatoriaus viešų pareiškimų toną. Apskritai tai buvo tokių pareiškimų amžius, veržlaus viešo kalbėjimo laikas, tad šią Konstantino kalbą verta palyginti su temomis, kurias vadovėliai rekomenduodavo viešiems oratoriams. Kai imperatorius esti karūnuojamas kokiame nors mieste, taip Menandras nurodė savo skaitytojams, tradiciškai derančią kalbą šio miesto gyventojai turį pradėti žodžiais, aukštinančiais imperatorių dėl šio giminės prakilnumo. Jeigu jo giminė nebuvo prakilni, tada jie turį pamėginti kreiptis kitokia eilute: „Sakykite, Dievas, kuris yra aukštybėse, pasigailėjo žmonių giminės ir, trokšdamas ją pamaloninti klestinčiu gyvenimu, sumanė, kad tu turįs gimti dėlei pasaulio labos lemties [...]". Tačiau Konstantino giminė nebuvo tokia kilminga, tad jam teko išrasti savo protėvius. Ambasadoriai gi turėję pabrėžti tai, jog „Patsai Dievas siuntęs imperatorių į šią žemę, nes žinojęs, koks šis esąs gailiaširdis ir geradaris [...]"; jie turėję dargi pridurti, „Mes maldaujame tave, puldami tau po kojų, [...] ambasadoriaus balsas yra viso miesto balsas, kuriuo moterys ir vaikai, vyrai ir seniai išlieja savo ašaras bei meldžia tave būti gailestingam."[1] Šiuose žodžiuose girdime atbalsį „Prakalbos" žodžių apie misiją ir „prispaustųjų dejones". Šie panašumai neturėtų labai stebinti: Konstantinas buvo išklausęs daugybę panegirikų, o jo patarėjai gerai žinojo, kaip jas reikia rašyti. Ir vis dėlto joks vadovėlis neteikė jokių pamokymų apie tą asmeninį, krikščionišką toną, kuris skamba per visą imperatoriaus pamokslą. Šis tonas buvo susipynęs su filosofija, su tam tikru požiūriu į istoriją bei Konstantino pastebėjimais iš savo paties asmeninio patyrimo. „Mes iš visų jėgų stengiamės, kiek tiktai leidžia mūsų galia, pripildyti neišmanančius teisinga viltimi, šaukdamiesi Dievą su prašymu paremti mūsų pastangą [...]". Savo viešuose laiškuose Konstantinas išreiškė pasitenkinimą, jog sklisdama krikščionybė į save patraukė vis naujus pagonis konvertitus, – „Prakalboje" girdime ne ką kita, o „pirmąjį karūnuotą krikščionį apologetą".

Kaip tik tais pačiais mėnesiais Antiochijoje cirkuliavo laida puikių auksinių monetų, vaizduojančių imperatorių, iš pagonių Saulės dievo priimantį pergalės figūrą. Legenda, buvusi ant tų monetų, skelbė: „saulei, mūsų Imperatoriaus palydovei."[2] Minėtame mieste šios monetos buvo nukaltos tuoj pat po Licinijaus sutriuškinimo, o jų modelis pasiskolintas iš tų laidų, kurios jau buvo apyvartoje vakarinėje imperijos dalyje. Nepaisant to, nedidelės modelio detalės buvo pakeistos, idant atitiktų naujas karines aplinkybes. Šis atvaizdas buvo perkeltas tikrai ne neapgalvotai. Tad šiuo atveju mums tenka rinktis tarp paties imperatoriaus laiškų ir pamokslo bei šios legendos ir atvaizdo ant jo garbei skirtų monetų; ir visa tai tame pačiame mieste, tuo pačiu laiku: vienas dalykas yra

neabejotinai krikščioniškas, o kitas – aiškiai pagoniškas. Minėtos monetos pabrėžtinai minimos kaip įrodymas apie esminę Konstantino pagonybę, tačiau „Prakalba" ir jos pasakymo kontekstas šią mintį paneigia. Šiuo atveju pirmenybę teikti privalome paties imperatoriaus iškalbos menui: jeigu monetos ir kertasi su šiuo jo menu, tai šis neatitikimas reiškia tai, kad monetų istorinė vertė yra mažesnė ir kad pagonybė, kurią jos atspindi, yra daugumos tų monetų vartotojų pagonybė. Šis neatitikimas verčia kelti panašų klausimą kaip ir minėtoji arka Romoje, pastatyta prieš dešimtį metų, ir tiek vienu, tiek kitu atveju, kai kalbame apie paties Konstantino požiūrius, pirmenybę turėtume teikti jo paties viešai pasakytiems žodžiams, o ne dalykams, kuriuos kiti apie jį išleido. „Prakalbos" kontekstas galiausiai sugriauna perdėtas išvadas, padarytas remiantis vien tiktai šūkiais ant šio imperatoriaus garbei skirtų monetų.

Konstantinas veikė apdairiai ir šitaip darė dėl to, jog valdė didžiulę pagonišką daugumą: jis neuždraudė pagoniško kulto, taip pat neatsisakė imperatoriaus kaip *pontifex maximus* viešo vaidmens. Mainais į tai Konstantinas galėjo sau leisti dvi atskiras apsidraudimo formas: vieną dėl valstybinių sumetimų, o kitą dėl savo sielos likimo. Kai 320 m. Koliziejų uždegė į jį trenkęs žaibas, Romos pareigūnai pagonys atliko įprastus viešus pranašavimo ritualus. Apie šiuos ritualus jie pranešė Konstantinui, kuris atsakė, jog šių menų ir toliau turėtų būti laikomasi, jeigu būtų panašiai padegti dar kokie nors rūmai ar viešasis pastatas. Šis viešas ritualas buvo būtinas viešai nuomonei nuraminti; o paties pranašavimo rezultatai turėjo būti nusiųsti Konstantinui, kuris galop juos perskaitė kaip raktą į demonų sumanytą užmačią.[3] Kitos apsidraudimo formos buvo krikščioniškos: krikštą Konstantinas atidėjo iki pat savo paskutinių dienų prieš mirtį. Šis atidėjimas daugiau byloja apie imperatoriaus baimes, nei apie jo abejingumą. Mat būdamas imperatorius, Konstantinas buvo priverstas savo valdžią įvedinėti jėga, – tai buvo būtina priemonė, kurios jis nevengė, tad krikščionišką krikštą geriau buvo atidėti iki to meto, kai ši būtinybė jau būsianti kone praeitis. Tepraėjus vos metams po Didžiojo Penktadienio pamokslo įvyko skandalas paties imperatoriaus šeimynoje: buvo nužudytas jo sūnus, ko gero, gavus melagingą parodymą, ir Konstantino žmonos priverstinė savižudybė. Minėti Konstantino veiksmai vis dėlto gali nuvilti krikščionių sąžines, tačiau tuos veiksmus reikėtų vertinti kaip veiksmus nuoširdaus ir įsitikinusio tikėjimo išpažinėjo, žmogaus, kurio turėtos didžiulės dovanos ir išleisti įstatymai pirmą kartą pranoko bet kokius lūkesčius, kurio nenoras daryti prievartą pagonims, deja, apskritai buvo taip retai sutinkamas dalykas ir kurio nuoširdūs būgštavimai dėl Dievo pykčio, kurį prišauksianti erezija, padarė jį labiausiai nenuilstamu darbininku krikščionių vienybės vardan nuo šv. Pauliaus laikų.[4]

Šios senos „konstantiniškos problemos" sprendimas mums leidžia laisvai pereiti prie kitų dalykų. Didžiojo Penktadienio pamokslas palietė daugybę šios knygos temų, tačiau šio pamokslo temų derinys gali atrodyti kiek neįprastas: Sibilė ir pagoniški orakulai, Dievo „esamybė" ir įrodymai apie Jo pyktį, filosofijos vieta, poezijos paslėptos prasmės, kankinių ištvermė. Tačiau ar

labai keistas atrodė šis temų derinys paties Konstantino aplinkai? Kaip išties toks pamokslas buvo parengtas ir, žvelgiant plačiau, kokia prasme jis nužymi naują amžių? Konstantino kalbos temos yra juo labiau įdomios, nes jos nėra vienintelės tokio pobūdžio. Minėtos temos ne tik labai artimai siejasi su temomis kitų Konstantino laiškų ir cirkuliarų, parengtų 324/5 metais. Mintis po minties jo kalbos temos įsijungia į intelektualią diskusiją arba į pastangas šią diskusiją plėtoti, tai randame kūryboje kitų autorių iš maždaug 300–330 metų. Į akis krinta tai, jog imperatoriaus viešų pareiškimų detalės bei jo naudoti autoritetingi šaltiniai nėra tai, kam pirmumą teikė Euzebijus savo kūriniuose. 325 m. šis būsimasis imperatoriaus biografas, įtartas esąs arijonas, buvo labai tolimas imperatoriaus vidiniam patarėjų ratui. Veikiau yra taip, kad „Prakalba" bei ją lydėję laiškai atitinka didžiąją dalį dalykų, kuriais domėjosi Laktancijus, šis Konstantino sūnaus mokytojas. Šio šeimos mokytojo sąsaja su imperatoriaus viešais pareiškimais – tai stimulas mūsų vaizduotei. Kuris iš jų padarė įtaką kitam?

324 m. pabaigoje Laktancijus jau buvo senyvas žmogus, galbūt virš aštuoniasdešimties metų, ir, sekant tikėtiniausia išvada, padaryta remiantis mūsų turimomis jo pagrindinių kūrinių ištraukomis, žmogus, kuriam teliko šiek tiek daugiau nei metai gyventi.[5] Nepaisant to, jis vis dar buvo veiklus. Mūsų turimi Laktancijaus didelio kūrinio „Dieviškieji pagrindai" du rankraščiai turi išlikusias ilgas garbės dedikacijas Konstantinui, kurias autorius užrašė prieš šio kūrinio pirmosios ir septintosios knygos. Ypač pastarosios knygos tonas leidžia ją datuoti metais po 324 m. rugsėjo; toje knygoje pasakojama, kaip Dievas vedė Konstantiną, kad šis atstatytų teisingumą, o antai nedorėliai „gauna kaip atpildą ar turėjo atlikti" dievišką bausmę už nuodėmes, padarytas prieš Bažnyčią. Šie rankraščiai patvirtina faktą, kad tai minėto kūrinio antroji redakcija, išleista tuoj pat po Konstantino pergalės Rytuose.

Jeigu taip, šiuos įžanginius žodžius Laktancijus pridėjo visai prieš pat tą metą ar tuo metu, kai Konstantinas rengė savo kalbą. Galimas daiktas, kad tuo pačiu metu Laktancijus ėmėsi ir eilių apie feniksą: tad ar jis ir padarė poveikį „Prakalbai į šventuosius"? Juk abu šie autoriai rėmėsi bendru ypatingu pagrindu, kurio ne visi dalykai buvo visuotinai įprasti. Laktancijus gausiai citavo iš sibilinių eilių, – penkiasdešimt septynis kartus savo išlikusiuose kūriniuose.[6] Be to, Sibilės išminčiai paremti Laktancijus citavo Ciceroną. Jis pripažino, kad Vergilijus bei kiti poetai paslėpė savo įžvalgas į krikščionybę, baimindamiesi savo bendratikių pagonių. Laktancijus citavo tą pačią mesianistinę Eklogą, nors žymiai mažiau; pastarąją jis pateikė kaip Kumų Sibilės išmintį, kurią dėstė ir Vergilijus; šią Eklogą Laktancijus suvokė kaip pranašystę apie artėjantį tūkstantmetį, net jei ir perdėliojo šios pranašystės frazes, kad šios atitiktų jo paties argumentą. Viename fragmente matome, kaip Laktancijus pastato Sibilę greta Vergilijaus kaip nepaprastai autoritetingą figūrą.[7] Ir Konstantinas, ir Laktancijus pabrėžė teisingumo dorybę ir savo kūrinio peržiūrėtoje įžangoje šią dorybę priskyrė pačiam imperatoriui.[8] O Dievo pykčio temai Laktancijus

paskyrė ištisą traktatą apie apgailėtinas mirtis imperatorių, kurie persekiojo krikščionis, – tai buvo ir pagrindinė Konstantino tema. Kai Laktancijus baigė pirmąją savo „Dieviškųjų pagrindų" redakciją (tikriausiai 311 metais), tai šiame veikale jis nepaliko jokių ženklų apie tiesioginį Platono „Timajo" pažinimą. Laktancijaus Platonas vis dar buvo Cicerono Platonas, žinomas iš šio lotyniško vertimo ar antologijų. Tačiau po kelių metų, maždaug 320 m., Laktancijus, sutrumpinęs šį savo ilgoką veikalą, parašė jo santrauką, kur tiesioginiai „Timajo" atbalsiai jau buvo akivaizdūs.[9] Šį Platono kūrinį Laktancijus, matyt, užtiko tarpiniu laikotarpiu. 325 m. „Timajo" atbalsiai nuskambėjo ir Konstantino kalbos įžanginių pastraipų trijose vietose.

Tad kaip turėtume vaizduotis ryšį, buvusį tarp šių dviejų vyrų? Ar Laktancijus nurodė Konstantinui, kokie turėtų būti jo kalbos esminiai momentai, ar patsai imperatorius šiam šeimos mokytojui atskleidė tam tikrą mąstymo būdą? Įtakingesnis čia, matyt, buvo Konstantinas, bet net ir tokiu atveju jo įtaka buvo ribota. Laktancijus rėmėsi Sibilėmis, tačiau niekada neminėjo akrosticho apie Kristų; jis naudojosi Vergilijaus poema, tačiau niekada jos necitavo kaip pranašystės apie Jėzaus gimimą. Gali būti ir taip, kad šie skirtumai labiau tariami nei realūs: galbūt, 324/5 metais Laktancijus aptiko naujų liudijimų, po to, kai pagrindiniai jo kūriniai jau buvo parašyti. Savo traktate apie persekiotojų mirtis, išleistame 313–316 m., dėl Didžiojo Persekiojimo Laktancijus kaltino Galerijų.[10] Konstantinas „Prakalboje" nieko nekalbėjo apie Galerijaus vaidmenį ir jo likimą. Galbūt rytinis kontekstas, kurį lietė „Prakalba", vertė jį tatai nutylėti, tačiau šis nutylėjimas reiškė ir tai, kad Konstantinas nebepaisė ankstesnės stiprios Laktancijaus įtakos. Be to, iškalbinga yra tai, kad Konstantino požiūrių į persekiotojus imperatorius smulkesnės detalės subtiliai skyrėsi nuo Laktancijaus požiūrio. Be to, tokiu pat skirtingu būdu Konstantinas praleido tam tikras Platono ir Pitagoro vietas. „Prakalbos" teologija neįtraukė daugybės dalykų, apie kuriuos Laktancijus mėgo rašyti ir kuriuos galėjo lengvai įrodyti.[11] Labai mažai „Prakalba" tekalbėjo pagrindine Laktancijaus tema – apie teisingumą, apie Jėzų kaip tarpininką, apie žmogaus vertikalios stovėsenos reikšmę ar apie Kristaus, kaip versmės, ištryškusios iš Dievo šaltinio, metaforą. Kaip tam tikras pagoniškas liudijimas Laktancijui buvo mielas Hermis Trismegistas, tačiau pastarojo nėra tarp „Prakalboje" pateikiamų įrodymų. Be to, Laktancijus pabrėžė tai, jog stebuklų tiesa ir kryžiaus galia turinčios simbolinę bei pranašišką prasmę. Tačiau jis nieko nekalbėjo apie apaštalų išmintį, kurią taip išaukštino „Prakalba".

Ko gero, neturėtume daugiau ieškoti kokios nors tiesioginės „Prakalbos" kilmės iš Laktancijaus požiūrių, tad ką jau kalbėti apie tai, esą absoliučiai visą kalbą parengęs patsai Laktancijus. Veikiau turėtume galvoti apie bendras diskusijas tarp daugiau dalyvių, besiplėtojusias ir įsismarkavusias rutuliojantis patiems įvykiams: čia ir galėjo bręsti graikiškasis įvykių aiškinimas, paskatinęs Sibilę ir Vergilijų panaudoti kokiame nors graikiškame tekste. Šiuo atžvilgiu įdomus dalykas yra tai, kaip „Prakalboje" buvo panaudotas Vergilijus.[12]

310 m. Gaule panegirikos sakytojas visaip stengėsi išgirti Konstantiną kalba, kuri pastarąjį susiejo su minėtu Vergilijaus mesianistiniu vaikeliu. Šį palyginimą 324/5 m. toliau išplėtojo tremtyje gyvenęs Porfirijas; vienoje savo poemoje, skirtoje imperatoriui, jis rašė: „teisingumas sugrįšiąs tau vadovaujant", prasidėjus naujajam Aukso amžiui. Tačiau tuo pat metu iš kelių graikiškai kalbančių Vergilijaus gerbėjų, kurie buvo jo aplinkoje, Konstantinas sužinojo, kokiu būdu toji poema nurodė į Kristų. Porfirijo poema turėjo puikią struktūrą, kurioje buvo įrašytos raidės akrostichu, turėjusiu pavidalą, panašų į garsųjį imperatoriaus „chi–rho". Tuo pat metu Konstantinui buvo parodytas Sibilės poemų akrostichas, kurio raidės sudarė Kristaus vardą.

Mums labai norėtųsi žinoti, kas pirmasis šiuos „įrodymus" atskleidė imperatoriškų rūmų aukštuomenei. „Prakalba" yra tipiškas tų laikų kūrinys, tad visai nekeista, kad tarp joje svarstomų filosofinių temų esama ir vienos maždaug tiems laikams būdingos paralelės. Kaip Laktancijus vėlesniais metais, Konstantinas savo kalboje palietė „Timajuje" Platono svarstytas temas.[13] Šiuo sudėtingu tekstu Konstantinas naudojosi labai ribotai, o ir tas naudojimasis nebuvo kuo nors ypatingas. Tiksliai nėra žinoma kada, tačiau kažkoks Kalcidijus atliko laisvą „Timajo" vertimą į lotynų kalbą ir pakomentavo šiame Platono kūrinyje išdėstytas pažiūras, šią savo storoką knygą dedikavęs kažkokiam „Hosijui", kuris, anot paties Kalcidijaus, „džiaugėsi", jog buvo atliktas šis darbas, kurio jau ketino imtis pats. Nepaisant neseniai iškilusios abejonės, vis dar labiausiai tikėtina tebėra tai, jog šis graikiškai kalbantis „Hosijus" yra ne kas kitas, o paties Konstantino Osijus iš Kordobos, žmogus, kuris buvo pačiame centre įvykių, vykusių mėnesiais, artimais „Prakalbo" pasakymui Antiochijoje. Vienoje rankraščių grupėje tvirtinama, jog Kalcidijus buvo Osijaus diakonas, o iš paties Kalcidijaus žodinės formuluotės paaiškėja, kad ir patsai Osijus reiškė didelį susidomėjimą Platono tekstu.[14] Šį susidomėjimą taip pat reiškė ir Laktancijus, jau būdamas vyresnio amžiaus: ar Laktancijų su Platonu supažindino irgi Osijus? Panašiai kaip „Prakalbos" autorius, Kalcidijus „Timają" skaitė akimis vėlesnių laikų „vidurio" platonikų. Galimas daiktas, kad taip skaityti anuomet buvo įprastas dalykas ir tatai nieko neįrodo.[15] Imperatoriaus kalboje aliuzijos į Platoną yra pernelyg miglotos, kad jas būtų galima sieti su kokiu nors specifiniu dalyku iš Kalcidijaus vertimo, tiesą sakant, tikrai nežinome, ar 325 m. šis vertimas jau egzistavo.[16]

Tokiu atveju turėtume galvoti apie tai, jog imperatoriškuosiuose rūmuose vis augo įrodymo ir teorijos korpusas, į kurį diskutuodami, atskiri individai įnešė savo dalį. Mes galime matyti tiktai kelis šios mozaikos fragmentus, bet ir jų pakanka, kad būtų galima iškelti mintį apie tai, kaip labai imperatoriaus kalba prie šių dalykų prisidėjo. Euzebijaus veikale „Apie Konstantino gyvenimą" šis imperatorius yra aukštinamas kaip tikras mąstytojas ir teologas, kuriam didžiai rūpėjo doktrinos klausimai. Iš dalies „Prakalba" įrodo, jog Euzebijus sakė tiesą.[17] Greta kitų dalykų, Konstantino kalboje esama potėpių, kurie yra ne kieno nors kito, o paties imperatoriaus: Memfio ir Babilono pamo-

kos, įrodymai apie Dievo pyktį, Dievo palankumas, parodytas Jo naujam tarnui Konstantinui. Savaitėmis prieš 325 m. balandį, kad ir kas – Osijus, Laktancijus ar aiškintojai, kurių vardai lieka nežinomi, – būtų Konstantinui pasiūlęs jo kalbos rėmus, visi jie turėjo atsižvelgti ir į paties imperatoriaus pažiūras.

Taigi būdama asmeninio pobūdžio, bet kartu ir tipinga „Prakalba" yra geriausias mūsų turimas viešas pareiškimas apie tai, kaip naujasis krikščionis imperatorius troško, kad būtų suvokiama istorija. Ši „Prakalba" sudaro stulbinantį kontrastą imperatoriaus Marko Aurelijaus požiūriams, išsakytiems Antoninų epochos pabaigoje, t. y. tuo laikotarpiu, nuo kurio pagoniškų kultų aptarimo mes ir pradėjome šią knygą. „Prakalba" buvo viešas pareiškimas, o apmąstymai „Sau pačiam", visų pripažinimu, buvo Marko Aurelijaus asmeniniai dienoraščiai. Nepaisant to, šie tekstai atskleidžia du žmones, visiškai skirtingai suvokiančius save. Ir Konstantinas, ir Markas Aurelijus pripažino, jog regimas Apvaizdos įrodymas esti šio pasaulio tvarka. Markas Aurelijus taip pat jautėsi gyvenąs visatoje, kur visa buvo parinkta, kad būtų kuo geriausia, ir vis dėlto jis jautėsi išvargęs nuo įtampos tarp to vaidmens, kuris jam, kaip imperatoriui, buvo patikėtas, ir savo siekių gyventi vadovaujantis Proto reikalavimais, kartu atliekant jam skirtą vaidmenį. Markas Aurelijus jautėsi išvargintas nuolatinių pastangų gyventi paklūstant Apvaizdai, pastangų, kurios atskleidė šį vyrą esant tuo, kuris turėjo „tikėjimą ir buvo gailiaširdis, tačiau kažin kaip stokojo vilties."[18] Konstantino atveju vilties neturėjimas nebuvo jo silpnoji savybė. Jis buvo tikras, jog asmeniškai veikianti Dievo Apvaizda vedė istoriją ir palaikė jo paties kaip imperatoriaus vaidmenį. Dievo Apvaizda rūpinosi Konstantinu, savo tarnu, o Dievo pyktis užgulė tą „niekam tikusį užgrobėją", kuris, Konstantinui kylant, priėjo nelemtą galą.[19] Markui Aurelijui atrodė, jog klaidinga pyktį priskirti dievui.

13 SKYRIUS

NUO PAGONIŲ PRIE KRIKŠČIONIŲ

324/5 M. PASKELBTI vieši pareiškimai ir aplinkraščiai žymi pradžią naujo etapo graikiškai kalbančių miestų kultūros gyvenime, nuo ko mes ir pradėjome savo tyrimą. Senstantis Laktancijus manė, jog imperatoriaus atsivertimas žymėjo naujos epochos aušrą, – tikrą Vergilijaus aukso amžių. Krikščionių parašyti laiškai ir kalbos plito po visą imperiją, o krikščionių reikalai tapo viešais reikalais, – juos svarstė didieji sinodai, juos įformino naujosios eros metais pastatyti statiniai bei paskelbtos privilegijose. Tačiau kur visa tai vedė? Pamokslas yra tik pamokslas, ir kad ir ką Konstantinas būtų pasakęs Antiochijoje, žmonių gyvenimai taip lengvai nesikeitė. IV a. ketvirtame dešimtmetyje krikščionių autorius Sokratas pradėjo rašyti savąją „Bažnyčios istoriją", padejuodamas dėl tų perdėjimų ar netikslumų, kurie tokie akivaizdūs Euzebijaus aprašytame „Konstantino gyvenime". Nors Sokratas ir rašė labiau sukrikščionėjusioje Teodosijaus II laikų visuomenėje, tačiau kai žvelgė atgal į visai netolimą praeitį, jis vis dar negalėjo suprasti, kam gi šlovinti krikščionių imperatorių, kuris pirmasis įsitraukė į Bažnyčios reikalus.[1]

Šis imperatoriaus įsitraukimas reikšmingai reiškėsi dviejose srityse: vidiniame pačios Bažnyčios gyvenime ir santykiuose tarp krikščionių ir nekrikščionių. Kalbant apie pirmąją sritį, reikia pastebėti, kad Sokrato abejonės buvo ne vietoje. Savo kilniadvasiškumu Konstantinas neįnešė nieko naujo į ankstesnį krikščionių dorybės kelią: jis tik suintensyvino tas dorybes, kurių ir taip jau buvo laikomasi. Ir ne Konstantino įsitraukimas į Bažnyčios reikalus atvedė prie pirmojo jos susiskaldymo: nors ir yra žinoma, kad viena krikščionių grupė kreipėsi į jį, mesdama kaltinimus kitai grupei, bet taip juk buvo jau ir III a. aštuntame dešimtmetyje, kai Antiochijos krikščionys kreipėsi į pagonių imperatorių su skundais prieš savąjį „eretiką" Paulių. Krikščionių peticijos pradėtos rašyti kaip prašymai išspręsti nuosavybės klausimą; galop jų rašymas išsirutuliojo į diskusijas apie tai, ką reiškia „tikra", o paskui – ką reiškia „ortodoksinė" Bažnyčia. Vakaruose kilusį donatistų ginčą Konstantinas patikėjo spręsti vyskupams, bet galiausiai į šį ginčą įsitraukė pats ir jo įgalioti asmenys. O Rytuose imperatoriaus ir jo įgaliotinių vaidmuo visą laiką buvo kur kas pozityvesnis. Imperatoriaus pavyzdžiu, kurį jis parodė Nikėjoje paskelbęs teismines nuobaudas krikščionims, sekė ir Bažnyčios susirinkimai, kuriems pirmininkavo paties imperatoriaus patarėjai teisės klausimais. Būdamas „Kristaus tarnas", imperatorius troško vieno dalyko – krikščionių vienybės. Krikščionys iš pradžių rėmė jo pastangas siekiant šio tikslo, tačiau ilgainiui jomis nusivylė. Sakoma, kad Nikėjoje susirinkimui pradžią davė krikščionys, užvertę imperatoriaus rūmus peticijomis prieš savo brolius krikščionis: ne kas kitas, o pats

imperatorius tas peticijas ir sudegino.[2] Pasibaigus Nikėjos susirinkimui, ir toliau nesiliovė skundai dėl nusikalstamo elgesio, kuriuo viena kuri nors krikščionių grupė kaltino kitos grupės vadovus. Konstantinas su tuo grūmėsi, – kaip tik apie šias jo pastangas ir liudija viena iš didžiausių jo pastatytų bažnyčių. 326 m. Antiochijoje buvo pradėta statyti garsioji aštuonkampė Aukso bažnyčia. Šis grandiozinis statinys dar garsėjo ir kaip „Santarvės bažnyčia", – tai pavadinimas, išreiškęs paties Konstantino siekį.[3] Santarvė ir buvo tas tikslas, kurio jis visą laiką siekė, tačiau niekur jo nesiekė taip stipriai kaip Antiochijoje, kur imperatorius pirmąkart susidūrė su arijonų erezijos naujovėmis ir kur, kaip dabar yra žinoma, pasakė savo „Prakalbą" besiskaldančiai Bažnyčiai.

Bažnyčios gyvenimo stilius, koks jis buvo tuoj pat po imperatoriaus atsivertimo, su visomis ryškiomis detalėmis iškyla iš „Darbų" krikščionių susirinkimų, įvykusių 313–325 m. Iš rytinės imperijos dalies mus pasiekė „Darbai" Ankyros susirinkimo, vykusio 313–316 m., ir kito susirinkimo, kuris buvo sušauktas netrukus po šio, paties Grigaliaus vadovaujamoje Naujojoje Cezarėjoje, tikriausiai dar prieš 326 m. Iš vakarinės imperijos dalies turime išlikusius „Darbus" Arlio susirinkimo, kuris įvyko 314 m., taip pat intriguojančius „Darbus" Elviros susirinkimo, beje, jo datavimas gali būti ir klaidingas. Toks yra to meto krikščionių gyvenimo paveikslas, kurio ryšys su paties Konstantino atsivertimu vertas nuodugnesnio tyrimo.

Elviros miestui pietų Ispanijoje vadovavo vyskupas Osijus ir šis jo vyskupavimas paprastai laikomas atskaitos tašku, nustatant datą kito susirinkimo, įvykusio prieš Osijui persikeliant tarnauti Konstantinui 312/3 m.[4] Visai tikėtina, kad šis vyskupas galėjo kartkartėmis sugrįžti į savo gimtąją vyskupiją bet kuriuo metu iki 324 metų. Elviros „Darbai" įdomūs dėl to, kad išsako savitą požiūrį į kankinystę. Taip pat ir dėl to, kad juose nieko neužsimenama apie rūpinimąsi tais krikščionimis, kurie išdavė savo tikėjimą teismo metu, be to, nieko nekalbama ir apie persekiojimą. Tai, kad apie šiuos dalykus nėra pasakyta nė žodžio, paprastai leidžia manyti, kad susirinkimas įvyko dar prieš 300 metus. Beje, „Darbai" jau sudraudžia tuos krikščionis, kurie melagingai skelbėsi turį „nuodėmklausio" statusą ir taip nepagrįstai pelnėsi pagarbą. 260–295 m. Bažnyčios vadovai, kaip žinia, dar nebuvo įsteigę „nuodėmklausių" tarnystės. Tad susirinkimo data po 312 m. yra labiau tikėtina, – tai metai, kai kankinystė dar nebuvo tapusi problema, bet kai „nuodėmklausiai" jau cirkuliavo po imperiją Didžiojo persekiojimo apyaušriais. Tiesą sakant, susirinkimas svarstė ir vieną ypatingą „kankinystės" tipą, – mirtį krikščionių, kurie bandė sudaužyti pagonišką stabą ir „čia pat vietoje" buvo nužudyti. Mes beveik neturime jokių istorinių liudijimų apie tai, kad tokių užsidegėlių būtų buvę prieš Konstantino laikus. Tačiau po Konstantino mirties jau galime matyti, kaip jie iš karto tapo rimta problema. Entuziastingi krikščionys, pasijutę saugūs naujoje imperijoje, savo pačių noru pradėjo versti pagoniškus stabus.

Šie du kanonai radosi po 312 m., bet ne anksčiau. Kad ir kaip būtų, į akis krinta akivaizdus daugelio dalykų nutylėjimas. Susirinkimas nieko nekalba

apie tas gerai žinomas problemas, kurias kėlė persekiojimai kitose vietose: tai krikščionių nusidėjimas, išdavystė ir „atsimetimas" nuo Raštų. Tai, dėl ko apie šiuos dalykus nieko nekalbama, nesunku paaiškinti. Pietų Ispanijoje persekiojimas galėjo ir nebūti labai žiaurus, tad ir ediktas, kuris būtų liepęs aukoti aukas pagonių dievams, tikriausiai čia niekad nebuvo paskelbtas.[5] O Arlio susirinkimas jau svarstė klausimą tų kunigų, kurie, kaip buvo įtariama, „atsimetė" nuo savo Raštų. Prieita prie išvados, jog metant šiuos kaltinimus jie turėjo būti pagrįsti viešu dokumentiniu įrodymu. Keli Elviros vyskupai jau dalyvavo Arlio susirinkime, tad jiems nebuvo jokio reikalo dar kartą imti svarstyti minėtą klausimą po to, kai jis buvo išspręstas priėmus šį nuosaikų nutarimą. Panašiai ir rytinėje imperijos dalyje: Ankyroje įvykęs susirinkimas išsprendė pagrindines krikščionių elgesio persekiojimo metu problemas; po dešimties metų ar truputį vėliau Naujojoje Cezarėjoje sušauktas vietinis sinodas prie šių problemų antrą kartą nebegrįžo.

Taigi Elviros susirinkimas puikiausiai įsirašo į vieną eilę su kitais susirinkimais, kurių „Darbai" ryškiai nušviečia Bažnyčios gyvenimą Konstantino krikščioniškos eros metais. Visiškai akivaizdu yra tai, kad imperatorius kur kas daugiau problemų paveldėjo, nei jų sukūrė. Šiems susirinkimams rūpėjusios bendros temos neabejotinai aiškios:[6] tai vieno kunigo ar vyskupo kišimasis į kito kunigo ar vyskupo valdžios sferą; dvasininkų pinigų skolinimas už palūkanas; didžiulė painiava seksualiniame krikščionių gyvenime. Be to, susirinkimai paskyrė bausmes vyrams, kurie nuolaidžiai žiūrėjo į savo žmonų neištikimybę, ypač dideles bausmes moterims, kurios turėjo meilužių, ir minimalias bausmes užkietėjusiems mergišiams, kuriuos „gulinčius mirtinos ligos patale reikia aplankyti ir jų paklausti, ar jie pasižada liautis svetimavę: jeigu pasižada, tada gali priimti komuniją; bet jeigu pasveiksta ir paskui vėl ima svetimauti, tada jau privalo neveidmainiauti ir daugiau neiti komunijos." Kad ir kokios sunkios būtų buvusios nuodėmės, jos retai būdavo tokios sunkios, kad mirties valandą nebūtų suteiktas atleidimas. Naujosios Cezarėjos vyskupai paskelbė sprendimą, jog kiekvienas vyras, kuris aistringai troško miegoti su moterimi, tačiau kuriam nepavyko įgyvendinti šio savo troškimo, nuo nuodėmės buvo sulaikytas Dievo malonės dėka. O antai Ankyroje veikė keistas ratas krikščionių, kurie ėmė praktikuoti arba vis dar praktikavo lytinius santykius su gyvuliais, ratas, kurį vyresnės krikščionių grupės išardė, paskyrusios ilgus bausmės laikotarpius. Tiems papiktintojams, kurie gyveno santuokoje ir kurių amžius buvo virš penkiasdešimt, komuniją buvo leista priimti tik mirties valandą. Kai kanonas buvo išverstas į lotynų kalbą, jis imtas naudoti kaip įstatymas prieš homoseksualus, o ankstyvosiose Viduramžių kunigaikštystėse jis buvo nuolat cituojamas kaip autoritetas, bylojantis prieš homoseksualus.

Mes vis dar keliaujame po įprastą pasaulį, kur maksimalistai savo noru kastruodavo patys save, kur pseudoperfekcionistai tvirtindavo, jog gyvena kaip „brolis ir sesuo" su mergelėmis savo namuose, kur daugelis krikščionių lošdavo azartinius žaidimus ir eidavo į viešąsias žaidynes, griebdavosi burtų ir prana-

šavimo, sekiodavo paskui vienas kito žmonas ar prašydavo žydų palaiminti jų derlių. Virš šių krikščionių stovėjo vyskupai, kurie smerkė teatrą, bėgimo varžybas ir piešinius bažnyčiose, kurie draudė moterims rašyti arba gauti laiškus savo pačių vardu ir kurie buvo tikri, kad krikščionių žmonas reikia įkalbėti atiduoti savo gražiausius drabužius pagonių dievų procesijai. Kiti tiesiog gausino nusidėjėlių gretas, skolindami pinigus už palūkanas, miegodami su mergelėmis ir našlėmis bei kurpdami šmeižikiškus dokumentus prieš savo brolius, tos pačios Bažnyčios narius.[7] Kristianizacijai labiausiai kliudė patys krikščionys, – ir jų kleras, ir eiliniai sekėjai. Dvigubas standartas visada buvo būdingas krikščionių etikoms, o po Konstantino valdymo metų šis standartas pirmą kartą įsitvirtino ir viešajame gyvenime.

Tapęs imperatoriumi Konstantinas vis dar atliko tą patį viešąjį vaidmenį kaip ir pagoniškas *pontifex maximus*, tad ir turėjo leisti viešiesiems kultams toliau klestėti. Tačiau savo veiklą jis pradėjo ir kaip mažos krikščionių saujelės globėjas ir šia kryptimi apdairiai veikė. Spręsdamas politinius reikalus, jis turėjo pasitelkti kariuomenę ir valdančiųjų klasę, kurios dauguma buvo pagoniška ir tokia liko visu jo valdymo metu. Tačiau jo viešas kalbėjimas nebuvo dviprasmis. Pagonybę jis aiškiai įvardijo kaip apgaulingą „klaidą" ir „šlykštų suterštą" aukojimą. Abiem šiems dalykams tikriausiai buvo leista ir toliau egzistuoti dėl tų varganų sielų, kurios negebėjo priimti krikščioniškos tiesos, tačiau kalba, kuria jiems buvo leista toliau egzistuoti, nebuvo kalba žmogaus, toleruojančio vienodos vertės dalykus. Veikiau tai buvo kalba žmogaus, gebėjusio pakęsti kvailybę. Prierašas jo „Prakalbai", pasakytai Antiochijoje, skambėjo žymiai griežčiau: „miesto valdžios akivaizdoje" pagonis dera kankinti taip, kad jie pripažintų savo religinę apgavystę. Pats Konstantinas nėra minimas kaip asmuo, atsakingas dėl tų kankinimų, tad čia, ko gero, jo klausytojai krikščionys gerokai pralenkė jo intenciją.

Vis dėlto reikėjo kai ko daugiau, ne vien imperatoriaus kalbos, kad pagonių dauguma būtų laimėta Bažnyčiai. Apie tai, kokias pradines viltis puoselėjo Bažnyčios vadovai, galime sužinoti iš pirmųjų susirinkimų „Darbų". Štai Arlio vyskupai išleido potvarkį, kad kiekvienas krikščionis, kuris pradėjo eiti kokias nors valstybines pareigas ar buvo išrinktas srities valdytoju, privalėjo raštiškai prisistatyti vietos vyskupui. Nors šio krikščionio rankose ir buvo valdžia, tačiau jis turėjo daryti tai, ką jam patardavo vyskupas. Šis potvarkis aiškiai prasilenkė su bet kokiu valdžios tikrovės suvokimu, dėl to jį buvo nuspręsta nedelsiant peržiūrėti Elviros susirinkime, įvykusiame po kelerių metų.[8] Elviros susirinkimas irgi skelbė aiškiai švelnesnes nuostatas atžvilgiu tų krikščionių, kurie Romos mieste ėjo aukštas pareigas viename iš „dviejų magistratų". Visą savo tarnybos laiką šie krikščionys privalėjo gyventi toli nuo bažnyčios, vietoje, kur vykdavo pagoniškos apeigos ir renginiai, tačiau ir po to jie grįždavo namo kaip geri krikščionys. Jei vyskupai būtų buvę bent kiek griežtesni, jie būtų praradę bet kokį ryšį su aukštais jų miestų pareigūnais. Šiuo atveju matome, kaip, sunkioje padėtyje buvę krikščionių vadovai netikėtai pasijuto reikšmingi iš dalies dar labai pagoniškoje visuomenėje.

Konstantinas tikrai negalėjo įsakyti krikščionių vadovams, kad šie išnaikintų pagonišką kultą: nors Euzebijus ir tvirtina, kad Konstantinas paskelbė įstatymą, kuriuo uždraudė visus pagoniškus aukojimus, tačiau šis Euzebijaus tvirtinimas didžiai abejotinas, o pats įsakymas turbūt niekad nebuvo vykdomas.[9] Mat dauguma srities valdytojų, kurie būtų turėję pareikalauti, kad šis įstatymas būtų vykdomas, patys vis dar buvo pagonys. Nepaisant to, Konstantino laikais krikščionybė labai progresavo, ji ėmė plisti anapus miestų sienų ir prie savęs patraukė aibę iškilių konvertitų.[10] Šiuo atveju kur kas labiau nei pagonybės uždraudimas veiksminga tapo persekiojimo pabaiga. Tolesnei krikščionybės raidai įstatymiškas pagonybės uždraudimas nebūtų buvęs toks reikšmingas, koks reikšmingas tapo tas subtilus derinys, kurį sudarė įstatymais įtvirtinta privilegija dvasininkams, savitas tikėjimo žavesys ir ilgalaikis valdžios turėjimas.

Ilgai egzistavusioje įtampoje tarp „garbės meilės" ir imuniteto nuo piliečio prievolių vykdymo Konstantino dėka įvyko naujas pokytis: krikščionių kleras buvo atleistas nuo piliečio pareigų. Be to, naujas įstatyminis pagrindas buvo suteiktas vyskupų arbitražui ir jų sprendimui. Šio sudėtingo įstatymo tikėtiniausia interpretacija būtų ta, kad civilinės ar kriminalinės bylos atveju Konstantinas leido įvairioms žmonių grupėms kreiptis į vyskupą dėl galutinio „sprendimo" ir „patvirtinimo". O vyskupo paskelbtas nuosprendis buvo laikomas įpareigojančiu kiekvieną teisėją. Galimas daiktas, jog šiuo įstatymu buvo siekiama tik užglaistyti ginčus tarp pačių krikščionių, tačiau kartu jis reiškė ir reikšmingą krikščionių „valstybės pačios valstybės viduje" pripažinimą. Be to, šis įstatymas pripažino teisę palikti savo palikimą Bažnyčiai, net jeigu šis noras buvo paskelbiamas kaip priešmirtinė asmens valia. Šios privilegijos buvo stipri paskata tapti Bažnyčios nariu: 320 m. ir paskui dar pakartotinai 326 m. Konstantinas jau turėjo išleisti įstatymą prieš tuos pagonis, kurie skelbėsi esą dvasininkai vien tam, kad išsisuktų nuo piliečio pareigų vykdymo. Šio pagonių apsimetinėjimo nederėtų traktuoti kaip stiprios jų „opozicijos".[11]

Tuo pat metu naujasis tikėjimas tapo stipriu ekonominio augimo veiksniu. Ne paskutinieji Aleksandro Didžiojo valdymo metai buvo tie metai, kai valdovas gyveno taip prabangiai.[12] Konstantinas statė ir finansavo daug didžiulių naujų bažnyčių, – tai projektai, kurie jam buvo itin brangūs asmeniškai. Viename jo laiške skaitome, kaip jis paliepia Jeruzalės vyskupui už valstybės lėšas ant Golgotos kalvos pastatyti naują bažnyčią ir dukart prašo jo tiksliai informuoti patį imperatorių asmeniškai. Daugeliui tų, kurie turėjo pelno iš naujos pinigų apyvartos, menkas iššūkis tebuvo ir pačios naujos religijos iškilimas. Tuo tarpu pagonių šventyklos neteko piniginių įplaukų ir brangenybių – turtai dabar buvo nukreipiami kitur ar išlydomi tam, kad būtų sumokėta už krikščionių ėjimą į viešumą.

Kaip dalį pelno, gauto iš šios naujos pinigų apyvartos, krikščionys gavo ir skirstė didžiules donacijas, kai kurias iš paties Konstantino rankų.[13] Parama grūdais, kurią teikė pagonių miestai, buvo skirta tik miestiečiams, paprastai tiems, kurie ir taip pakankamai pasiturinčiai gyveno, o krikščionys skelbė,

kad jų gailestingumo darbai skirti pirmiausia tiems, kurie labiausiai stokojo. Sulaukę paramos iš paties imperatoriaus, savo labdaringais darbais jie siekė padėti sergančiam ir senam, silpnam ir stokojančiam. IV a. pabaigoje šie gailestingumo darbai jau išsirutuliojo į didžiules prieglaudas ir labdaros centrus, kurių ypač daug buvo labiausiai urbanizuotoje Kapadokijos provincijoje, – krikščionybės idealais sekti ir juos praktikuoti čia drąsino ir krikščionių tėvai. Ir tai joks atsitiktinumas, kad pastarųjų laiškuose, parašytuose IV a. aštuntame ir devintame dešimtmečiais, pagonybė jau nebėra gvildenama kaip juos itin neraminanti tema. Rytinėje imperijos dalyje panašią funkciją ėmė atlikti didieji vienuolynai, iškilę netoli piligrimystės vietų.

Šioje naujoje krikščionių iškilimo, jų piligrimystės atmosferoje Konstantinas nebuvo vienintelis valdžios vyras, puoselėjęs reikšmingas krikščioniškas svajones. Skaitydami Grigalių Nazianzietį sužinome apie tai, kaip Kapadokijoje gyvenęs jo tėvas, galingas žemvaldys, atsivertė į krikščionybę, 325 m. susapnavęs palankų sapną; jis turėjo žmoną, kuri jau buvo tapusi krikščione, o jis pats baigė savo gyvenimą kaip įtakingas gimtojo šeimos miesto vyskupas.[14] Kiti irgi buvo imlūs naujoms galimybėms: štai Elviros vyskupai pradėjo savo tarnystę, išleisdami keturis griežtus potvarkius prieš tuos krikščionis, kurie lankė pagoniškas šventyklas ir aukojo aukas dievams po to, kai apsikrikštijo, arba kurie priėmę krikštą tarnavo kaip pagonių žyniai. Patikėti, kad buvo gyvenamas šis sudvejintas gyvenimas juo lengviau, jei atsižvelgiame į tai, kad po Konstantino atsivertimo buvo sušauktas susirinkimas. Garbūs miestiečiai jau troško rodytis esą krikščionys, nors ir toliau rėmė pagoniškus kultus savo gimtuosiuose miestuose. Kiti įgudo žaisti, rodydami dvejopą lojalumą, vieną priešpriešintą kitam; tarp jų būta išmoningų niekšelių, kurie apsimetė esą krikščionys dvasininkai vien tam, kad būtų atleisti nuo piliečio pareigų mokesčio.

Iš šių gudrių „atsivertimų" nesirado tikri krikščionys, tačiau šie „atsivertimai" iš tiesų vedė naująjį tikėjimą į vis daugiau šeimų, kur jis galėjo šaknytis ir tapti natūraliu atsidavimu kitos kartos gyvenime.[15] Kaip rašto religija, krikščionybė neprarado savo žavesio: ji sujungė kultą ir filosofiją, taip pat (tai jai buvo būdinga nuo pat pradžios) žadėjo įvairius atlygius ir garantijas. Ypač išskirtinis momentas yra tai, kad ji sugebėjo išlaikyti prie savęs daugybę žmonių, kuriuos pradžioje patraukė, o jos aštrūs vidiniai ginčai neužtemdė jos idealų pašalinių žmonių akims. Šiuo atveju lieka tik pritarti Amiano, IV a. pagonio iš Antiochijos ir kartu žymaus istoriko, požiūriui. Pasakodamas savo istorijas, jis smerkė daugelio vyskupų silpnybes ir krikščionių nuožmią neapykantą vienas kitam, bet vis tiek krikščionybę matė kaip „teisingą ir švelnią" religiją.[16]

Šis naujasis patronatas krikščionybę darė vis labiau pasitikėjimo verta religija, tuo būdu ši „teisinga ir švelni religija" galėjo keistis bei duoti atkirtį pagonių religingumui jai priimtinu būdu. Nors pagonių dievai ir nepritarė įvykių eigai, tačiau nepriverte jų „uzurpatorių" imtis apgailėtinų priemonių. Dabar pergalę imperatoriui padovanojo jau krikščionių Dievas, padėjęs jam išspręsti konfliktą: gyvenimas tikrai netapo blogesnis, valdant krikščioniui imperatoriui, ir

neįvyko jokia netikėta katastrofa, kuri būtų privertusi suabejoti jo nauju tikėjimu. Taip krikščionybė atrėmė vieną stipriausių iš visų argumentų, gynusių pagonių garbinimo apeigas, t. y. esą šis garbinimas visais laikais buvo praktikuojamas, todėl jo atsisakymas būtų tiesiog pražūtingas. Šį argumentą sėkmingai griovė auganti patronato įtaka, sustiprinusi Bažnyčios vaidmenį viešajame gyvenime. 325 m. Konstantinas išleido įstatymą, uždraudusį gladiatorių žaidynes, bei nutraukė joms teiktą imperatorišką paramą, – pamažu šios žaidynės ėmė nykti visose imperijos provincijose.[17] Viešos šventės vis labiau virto krikščioniškomis šventėmis, nes naujasis švenčių ir atmintinų dienų kalendorius išstūmė senąją pagoniškų žaidynių ir festivalių tvarką. Naujai pastatytos bažnyčios virto alternatyviais miesto gyvenimo centrais: jos siūlė legalią „prieglaudą" pabėgėliams, virto vietomis, kur vergai galėjo būti teisiškai išlaisvinti, kur didžiulės minios rinkosi į pastato vidų garbinimui, kur vyriškiai netgi galėjo tikėtis susirasti sau tinkamą merginą.[18] Bažnyčios tapo ne tik naujais miesto gyvenimo centrais. Pagoniškame mieste mirę suaugusieji tradiciškai turėjo būti laidojami už miesto sienų. Tuo tarpu krikščioniškoje imperijoje mirusiesiems suteikta nauja reikšmė, ėmus statyti šventoves ant praeities kankinių kaulų. Pats Konstantinas pastatė didžiulę bažnyčią Nikomedijos kankinių garbei.[19] O jo įkurtoje sostinėje Konstantinopolyje šiapus ir anapus miesto sienų pamažu ėmė kilti kankinių šventovės. Ir bažnyčios, ir šie naujieji galios centrai keitė miestų veidą ir jų socialinę egzistenciją.

Pagoniški kultai vis dėlto taip greitai neišnyko: Konstantino atsivertimo metais jie vis dar tebebuvo daugumos žmonių religija ir dar ne ateinantį amžių švytuoklė įtikinamai pakryps krikščionių pusėn. Vis dėlto tie kultai atsidūrė sunkioje padėtyje, – jie neteko rėmėjų, kurie dabar ėmė šelpti Bažnyčią. Miestų aukštuomenei prabangių pagoniškų kultų lankymas buvo susijęs su ypatingų vertybių ir ypatingos socialinės tvarkos puoselėjimu. Per visą IV a. šis luomas vis labiau siaurėjo, o tarnavimas gimtajam miestui prarado bet kokį ryšį su senąja „garbės meile", plačiai paplitusia tarp tarpusavy konkuravusio vietos elito. Pagonys patyrė, kad vis mažiau piniginių lėšų buvo skiriama jų kultams išlaikyti, dėl to jų apeigoms iškilo pavojus; be to, senosios viešojo švietimo formos, rėmusios tuos kultus, jau nebegyvavo.[20] Nėra išlikę jokių liudijimų apie tai, kad po 325 m. miesto jaunuoliai vis dar būtų rengiami tapti „efebais" su visu šį pasirengimą lydėjusiu pagonišku ceremonialu. IV a. devintame dešimtmetyje jau nieko nebegirdėti apie miesto gimnaziją ir jo tarnautojus. Jų išnykimą galėjo lemti piniginių įplaukų į miesto iždą sumažėjimas, bet taip pat svarbų vaidmenį čia suvaidino ir krikščionių įsitikinimai. „Krikščioniškoje aplinkoje mažiau buvo vertinama fizinė lavinimo pusė", nes miestuose šis lavinimas paprastai reiškė mankštinimąsi išsirengus nuogai, sekimą pagonybe ir homoseksualius santykius sulaukus pilnametystės. Galutinis „svarbiausio helenistinės kultūros židinio – gimnazijaus – žlugimas labiau nei kuris kitas pavienis įvykis atvedė į Viduramžius."

Jei „garbės meilė" ir „gimtojo miesto meilė" jau nebeįkvėpdavo tokios daugybės pagonių geradarių konkuruoti vienas su kitu statant statinius ir duo-

dant „pasižadėjimus", tai krikščionybė dabar atvėrė plačius kelius jos rėmėjų demonstratyviai medsenatystei. Šie rėmėjai aukojo ne tik siekdami žemiškos garbės, bet ir tam, kad prisidėtų prie savo amžinojo gyvenimo, – jų paaukotos dovanos padėjo išsilaikyti jų religijai visuomenės gyvenimo centre. Didelę paramą krikščionių religijai ėmė teikti pavieniai globėjai iš imperatoriškų rūmų, o tai buvo kur kas svarbesnis dalykas, nei koks nors citavimas atskirų įstatymų, draudžiančių pagoniškas apeigas, nuolat jaučiant būtinybę juos vis priminti. Ši medsenatystė ypač lemiamą įtaką padarė maždaug 380–450 m.[21] IV a. paskutinuoju dešimtmečiu Osijus Kordobietis savojo sosto įpėdinius susirado tarp ispanų kilmės dvariškių, kurie būrėsi aplink Teodosijų I ir rodė aiškiai atpažįstamą krikščionišką pamaldumą. Nuo 423 iki 451 metų Teodosijaus II sesuo ir jo motina imperatorienė leidosi į ekstravagantiškas dosnumo varžybas, kaip šios dorybės pavyzdį iškėlusios Konstantino motiną Eleną. Jos rūpinosi relikvijų ir šventų vyrų globa; rėmė piligrimines keliones ir vienuolynus; o minėtas jų varžymasis dėl dorybės netgi paankstino lemtingą tikėjimo išpažinimo formulės priėmimą Chalkedono susirinkime (451 m.), nors tai tik dar labiau suskaldė Bažnyčią.

Remdami pagonišką kultą, aukotojai statydavo statinius ir taip išreikšdavo savąją „garbės meilę", t. y. dovanas aukojo iš gerokai ribotų paskatų. Ir priešingai, krikščionybė patronato praktiką susiejo su dvasinės raidos jausmu, tiksliau sakant, skelbė etiką, kovojusią su nuodėme, ir geresnio elgesio viltį perkėlusią į būsimą pasaulį. Šį įsitikinimų derinį ji pasiūlė aukštesniųjų luomų moterims ir vyrams, – jau Konstantino gyvenimo metais abi lytys šią etiką netruko įsisavinti. Kai 326 m. Konstantino sūnui buvo įvykdyta mirties bausmė, o jo žmona neva „nusižudė", jo motina Elena tuojau pat leidosi į piligriminę kelionę po Šventąją Žemę ir stebėtinai daug laiko praleido šventose evangelijų vietose. Ekstravagantiškas patronatas, kurį vyrai ir moterys rodė laikotarpiu tarp IV a. devinto dešimtmečio ir V a. šešto dešimtmečio, įvedė krikščionių tikėjimą į viešąją erdvę ir smarkiai išplėtė jo mastą.

Krikščionybės reikšmė nuolat augo ir dėl to, kad ją stiprino pabrėžtinai padidėjęs naudojimasis valdžia. Konstantino sosto įpėdiniai krikščionys buvo linkę pakeisti kai kurias jo išleistų įstatymų esmines nuostatas. Jie išleido įstatymus, kuriais buvo siekiama apkarpyti krikščionių privilegijas ir tuo pačiu atviriau veikti prieš pagonių kultą. Konstantino suteikta ypatinga reikšmė vyskupų „liudijimui", kaip apeliaciniam teismui, turėjo būti peržiūrėta, kai vyskupams nepavyko pateisinti į juos sudėtų vilčių. Palikimo įstatymai taip pat turėjo būti peržiūrėti. 370 m. buvo išleistas griežtas įstatymas, kuris sudrausmino tuos krikščionis vyrus, ypač asketus, kurie bandė sau patiems ar savo bažnyčioms išgauti palikimus iš nekaltų moteriškių. 390 m. šio įstatymo jau buvo atsisakyta kaip neveiksmingo.[22]

Tuo tarpu krikščionių netolerancija pagonių atžvilgiu tolygiai ir nuolatos augo. Netolerancija žydų atžvilgiu nedaug tepažengė toliau už tuos požiūrius, kuriuos Konstantinas jau buvo paveldėjęs: žydai buvo „baisi sekta", bylojo įsta-

tymai jo valdymo metais, išdavikai, Dievo Sūnaus žudikai. Konstantino įpėdiniai dargi paskelbė potvarkį, kad krikščionims tuoktis su žydais – tai daryti nusikaltimą.[23] Imperatoriaus laiškuose užgaulių žodžių nepagailėta ir pagonims, nors yra žinoma, kad tik šešios pagonių gyvenamos vietos nukentėjo jo valdymo metais. Sąrašas, ko gero, galėtų būti ir ilgesnis, tačiau kiekviena iš tų žinomų vietų – tai vis kitas ypatingas atvejis.[24]

Viena tokių vietų buvo Senajame Testamente minima Mamrė, pasižymėjusi didžiuliu šventumu; kita – Afroditės šventykla, stovėjusi Nukryžiavimo ir Šventojo Kapo vietoje Jeruzalėje. Trečioji vieta buvo Afaka, papiktinantis finikiečių šventosios prostitucijos centras. Kitos trys vietos siejosi su vis kita istorija. Antai Didimuose krikščionys pagrobė Apolono pranašą ir jį nukankino, lygiai tą patį padarė ir Antiochijoje. Kilikijos Aigų mieste, kaip yra pasakojama, krikščionys iki pamatų sugriovė Asklepijo šventyklą, deja, ant tų pamatų ji vėl iš dalies iškilo.

Kodėl būtent šios šventyklos taip greitai išsiskyrė iš kitų? Aigų mieste pagonių išminčius Apolonijus, kaip buvo manoma, „pavertė šventyklą į Akademiją": ši šventykla ar visai netoli buvusi šventovė garsėjo dailiu pagonišku įrašu „dieviško" Apolonijaus garbei, įrašu, padarytu galbūt ne seniau kaip Diokleciano valdymo metais. Paskutinėje Didžiojo persekiojimo fazėje gyvenęs Hieroklas, pagarsėjęs valdytojas, parašė knygą, kurioje aukštino Apolonijų kaip pagonį, pranašesnį už patį Kristų. Ne ką anksčiau už Hieroklą Porfirijas sudarė kelias knygas apie „Filosofiją iš orakulų", kuriose paskelbė tekstus, surinktus iš Didimų. Būtent Didimuose imperatoriai susidūrė su pasipriešinimu, kuris davė postūmį Didžiajam pagonių persekiojimui. Kai Konstantinas kariavo Rytuose, krikščionys puolė Didimus ir Aigai, dvi pagonių šventyklas, kurios artimai siejosi su nesenų krikščionių kančių ištakomis. Be to, Antiochijoje vietinių šventyklų orakulai išprovokavo valdytoją Maksiminą imtis krikščionių persekiojimų, tad čia pranašautojai irgi buvo deramai kankinami ir verčiami pripažinti savąją „apgavystę". Šie atsakomieji krikščionių veiksmai analogiški kitam atvejui: dviem Euzebijaus rašto darbams, kurie radosi kaip jo polemika prieš minėtą knygą apie Apolonijų ir šio „Evangelijos parodymą", – polemika, siekusi įrodyti Apolono orakulų klaidingumą, cituojant juos pačius.

Turime išlikusį pirmąjį krikščionišką tekstą, iš IV a. penkto dešimtmečio pradžios, kuris jau kalba apie kai ką daugiau, ne tik apie visišką pagonių apeigų netoleranciją.[25] Neseniai atsivertimą patyręs Firmikas šį tekstą adresavo Konstantino sūnums. Tame tekste jis prašo juos imtis pagonių persekiojimo, – kadangi anksčiau pats buvo pagonių astrologas, Firmikas savąjį pritarimą krikščionybei tikriausiai reiškė su ypatingu užsidegimu. Kad ir kaip būtų, to meto vyskupai jau ėmė šventyklas versti bažnyčiomis, ir mes matome, kaip atvirai šios iniciatyvos jie ėmėsi IV a. devintame dešimtmetyje, padedami vienuolijų vadovų ir jų mokinių.[26] Pradedant šv. Martyno veikla Galijoje ir baigiant rūsčiuoju Šenute Egipte, tęsėsi nuožmi krikščionių vykdyta pagoniškų šventyklų ir statulų naikinimo istorija. Įstatymai niekad negali taip greitai keistis: jų

vykdymas priklausė nuo valdytojų klasės, kurie patys daugiausia buvo pagonys.

Vien tik jėga nebuvo galima priversti žmonių atsiversti, tačiau gan smarkiai jėgos vartojimas paveikė neapsisprendusiuosius, – kadangi nebuvo jokių dieviškų atsakomųjų veiksmų, jėgos vartojimas leido suprasti, kad dievų „pyktis" yra niekas, palyginti su Kristumi. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad tikrai ne pagonys, kaip paprastai manoma, mobilizavo jėgos vartojimą prieš krikščionis. Nors ir būta kelių nemalonių incidentų, Juliano pagonybės restauravimo metais vis dėlto pagonys krikščionybei siūlė brandžią koegzistenciją. Kaip vienas pagonis kalbėjo Augustinui, jų dievai yra įpratę prie „taikios nesantaikos".[27] Kai krikščionys garbino savo ypatingąjį Dievą, kai kurie pagonys galėjo tiesiog stebėti šį garbinimą kaip dar vieną naują būdą tarp daugybės kitų jiems žinomų būdų. Senąjį argumentą, kad pačių krikščionių ateizmas sukėlė dievų „pyktį", sugriovė pati įvykių eiga. Juk ir patys pagonių dievų orakulai savo Aukščiausiąjį dievą vadino „nesuvokiamuoju". Tad kas gi sakė, kad krikščioniškas garbinimo būdas šiam dievui nebuvo priimtinas, taip pat kaip ir daugybė kitų būdų? Krikščionių pamaldumo praktika iš pirmo žvilgsnio pagonims atrodė kaip pakylėtas, be jokios kraujo aukos garbinimo tipas, kurį siūlė jau pagonių filosofai. Tačiau į relikvijų ir kankinių kultą, ko gero, buvo žiūrima kaip į nenormalumą. Netolerancija niekad nebuvo įleidusi šaknų į ilgą pagonių filosofinio ir religinio mąstymo istoriją. Dėl to ir po Konstantino mirties daugybė pagonių vis dar galėjo žiūrėti į naująjį garbinimą su tolerancija, kurios buvo galima pasigesti jų pačių atžvilgiu iš šio ypatingo garbinimo išpažinėjų pusės.

Kai pagonys puolė krikščionybę, didžia dalimi tai buvo jos garsiųjų „herojų" puolimas, – mergelių ir šventų vyrų, vienuolių ir dvasininkų. Dėl tokių išpuolių atsirasdavo kankiniai, vienas išpuolių aukas nuolat keičiant kitoms. Tačiau krikščionys jau nebepuolė pavienių pagonių po to, kai Didimuose ir Antiochijoje nukankino orakulo pranašautojus. Veikiau jie puolė vietas, kurios „buvodavo" pagonių dievai. Tokie išpuoliai padarydavo labiau ilgalaikę žalą, – bet uždrausti aukojimus arba uždaryti ar sugriauti šventyklas reiškė tiktai apriboti kulto veiksmus. Tai nereiškė, kad išnaikinti visi tie įsitikinimai, kuriuose aprašėme, kalbėdami apie pagonių religinę praktiką. Niekas juk negalėjo užgesinti žvaigždžių, į kurias pagonys žvelgė kaip į regimus ženklus, primenančius apie jų mirusiųjų sielas. Niekas negalėjo tikėtis sukontroliuoti kiekvieną Viduržemio baseino gamtovaizdžio kampelį ir plyšelį, nors Konstantinas ir siuntė, kaip pasakoja Euzebijus, savo pasiuntinius patikrinti „kiekvieną pagonių šventyklos ertmę ir kiekvieną tamsią olą."[28] Kad ir kaip vykusiai sumanyta buvo ši misija, tačiau iš esmės ji buvo neįmanoma. Netgi ištisa kariuomenė nebūtų galėjusi užmūryti nei visų nimfų gyvenamų olų, nei daugybės tų olų, kurios buvo laikomos Dzeuso gimimo vietomis, nei visų įėjimų į požemines Mitros šventyklas, Kibelės ir Ačio olas ar daugybę kavernų, vedusių į Hado karalystę. Dar ilgai po Konstantino mirties Kretos senosios olos traukė pagonis lankytojus: pavyzdžiui, tokias sutuoktinių poras kaip Salvijus Menas ir jo žmona, kurie leisdavosi į Talajų olą kiekvienais metais, o kai jo žmona mirė,

Menas eidavo vienas aukoti dvigubos aukos savo ir savo mirusios žmonos vardu, „pagarbindamas dievišką dievų globą."[29] Apie šią ilgai išsilaikiusią pagonių pamaldumo požeminėse šventvietėse praktiką aiškiai byloja du IV a. įrašai, kurie buvo rasti Atikoje, vienoje senoje Pano oloje Filėje. Viename įraše sofistas pasakoja apie tai, kaip jis nusileido į Pano olą jau „šeštąjį kartą", idant pagarbintų savo pagonį draugą; kitas tekstas byloja apie vienuoliktą ar dvyliktą vizitą vieno Nikagoro, giminaičio galbūt to paties Nikagoro, kurį Konstantinas buvo siuntęs į Egiptą. Šie pagonys vis dar vadinosi piligrimais, kaip kadaise jie buvo pavadinti Klare. Taigi V a. matė nepaliaujamą pagonių rašytojų ir filosofų leidimąsi į olas, po žeme ieškant savo senųjų dievų „buvimo" pėdsakų.

Kitų „epifanijos" šaltinių – pagoniškų statulų – atžvilgiu Konstantinas irgi viešai pademonstravo savo aiškią reakciją: Euzebijus pasakoja, kaip imperatoriaus įgaliotiniai daužė dieviškas statulas ir visiems prikišamai rodė jų kamšalą kaip paprasčiausias šiukšles.[30] Ir vis dėlto statulų būta pernelyg daug, tad toks poelgis būtų kažkas daugiau, o ne tik demonstratyvus veiksmas, ir dauguma tų statulų išliko, iš dalies kaip Konstantino naujosios sostinės dekoracija. Idant jas neutralizuotų, krikščionybė turėjo nukreipti dėmesį kitur ir palikti jas tik kaip „demoniškas" liekanas, stūksančias greta jos pačios naujųjų religinių centrų.

Konstantino amžius tinkamai yra apibūdinamas kaip „hiato amžius"; šia mintimi galime pasiremti, svarstydami mūsų pagrindinę temą – dievų „buvimo" vietas.[31] Šiam dalykui tirti naujasis krikščionių imperatorius negailėjo didelių išlaidų, – jam valdant, dievų „buvimo" vietos įgavo naują, krikščionišką atspalvį. 325 m. žlugo bet kokios Konstantino puoselėtos viltys aplankyti feniksą Egipte; iškart po Nikėjos susirinkimo imperatorius nustebino krikščionišką pasaulį, pademonstruodamas šį tą dar įspūdingesnio. Atsiliepdamas į vietinių gyventojų prašymus, jis paragino pradėti kasinėjimus ir surasti Jėzaus Kapą. Po to, kai aptiko senąją laidojimų vietą, darbininkai gebėjo pagal kažkokį nežinomą kriterijų atrinkti vieną pavyzdį, kuris ir galėjo būti „Šventasis kapas". Netrukus buvo paskelbti naujos grandiozinės bazilikos statymo planai, o po jų sekė panašūs šventovių statymo Betliejuje ir Alyvų kalne planai. Kaip tik čia pagoniškas olas, „susietas" su Evangelijų istorija, ir išvydo imperatoriaus motina Elena, kaip piligrimė aplankiusi Šventąją Žemę po jos šeimą sukrėtusių skandalų.

Netrukus po to Konstantino uošvė Eutropija pranešė apie dar vieną dievų „buvimo" vietą. Ji lankėsi Mamrėje, vienoje žymiausių Šventosios Žemės vietų, anot žydų ir krikščionių tradicijos.[32] Būtent Mamrė yra toji Pradžios knygoje minima vieta, kurioje Abraomas sutiko tris mįslingus nepažįstamuosius, vienas kurių buvo tas „trečiasis", apie kurį niekas negalėjo pasakyti, kas toks jis yra. Kai kurie žydai šią sceną aiškino kaip jų patriarcho susitikimą su Dievu ir dviem Jo galiomis; tuo tarpu krikščionims šios scenos figūros simbolizavo jų pačių Švenčiausiąją Trejybę. Pagonių papročiai, įsigalėję Mamrėje, pasakojo Eutropija, išniekino šią šventą biblinio susitikimo vietą: mat žydai ir pagonys šioje vietoje rengdavo muges ir turgus. Prie ąžuolo Mamrėje Konstantinas,

įamžindamas biblinę susitikimo sceną, pastatė krikščionių šventovę ir išpuošė ją auksu bei brangakmeniais. Kaip paprastai, jokiu įstatymu jis neuždraudė žydams bei pagonims toliau čia rengti mugių. Jos ir toliau čia vykdavo per visą šimtmetį, o vietos šventikas sėkmingai gaudavo dovanas, tiesą sakant, vis didesniais kiekiais.

Šis olų, kapų rūsių ir šventų ąžuolų globojimas turėjo aspektų, kurie jį aiškiai skyrė nuo lengvo pagonių „epifanijos" pasaulio. Už šią globą reikia dėkoti imperatoriškos šeimos moterims ir jų „atradimams", – jos viltingai leidosi į piligriminę kelionę, idant pagerbtų praeityje įvykusių „apsireiškimų" vietas, o ne nuolatines dievų ir angelų buvimo vietas. Taigi šio globojimo atraminiai taškai slypėjo užrašytame Rašte, o ne to meto sapnuose ir vizijose. Naują prasmę „epifanijai" dabar ėmė teikti orientavimasis į istorines vietas, pamatytas piligriminių kelionių metu, ir į „istorinius" fragmentus, t. y. šventųjų relikvijas.[33] Čia verta pastebėti ir kai ką daugiau.[34] Pagonių pasaulyje portretai ir skulptūros išreiškė dieviškumo idėją, o jų žaisminga draugija padėjo prišaukti dievus naktį. Konstantino laikais krikščionys buvo raginami žiūrėti į pagonių statulas kaip į demoniškas, nors patys krikščionys vis dar neturėjo panašaus lygio figūrinio meno. Elviros vyskupai griežtai įsakė, jog „privalo nebūti jokių paveikslų bažnyčioje [ar galbūt „toje" bažnyčioje], nes tai, kas garbinama ir adoruojama, negali būti nutapyta ant sienų." Šis draudimas gan iškalbingas, nors kai kurie krikščionys, gali būti, jau elgėsi kiek kitaip. Naujai įkurtame Konstantinopolyje išties stovėjo Danieliaus, Gerojo Ganytojo ir kitų biblinių veikėjų statulos, tačiau Konstantino pastatytų naujų bažnyčių literatūriniai aprašymai dar nieko nekalba apie figūrinius piešinius ir vaizduojamąją skulptūrą. Veikiau tuose aprašymuose minimi abstraktūs simboliai, – ženklai, panašūs į krikščionišką kryžių. Kadangi šią tendenciją jis pats puoselėjo, į Konstantiną netgi imta žiūrėti kaip į šalininką aukštesnės pamaldumo formos, t. y. pamaldumo be jokių vaizdinių.

Nors literatūriniai tekstai išsamaus aprašymo ir nepateikia, tačiau jie išties atskleidžia ryškų krikščionybės bei pagonių dailės ir skulptūros kontrastą. Šis „hiatas" yra susijęs su tuo religinio patyrimo kontrastu, kurį aptikome, tyrinėdami krikščionių vizijas. Konstantino laikais krikščionys vis dar tikėjosi patirti vieną pačią didžiausią epifaniją, t. y. Antrąjį Kristaus atėjimą. Pastarojo laukdami, jie prisiminė biblines epifanijas, kurių vietas dabar ženklino puikūs nauji statiniai. Tikrieji krikščionių „orakulai" buvo senieji istoriniai Šv. Rašto tekstai. Dėl to ir rašydamas penkias knygas, pavadintas „Teofanija", Euzebijus nagrinėjo ryšį tarp Kūrimo ir Įsikūnijimo, o ne nepaliaujamus Dievo pasirodymus žmogui. Juk nėra taip, kad Dievas „stovėtų šalia" eilinių krikščionių kaip „akivaizdus" jų pagalbininkas; Konstantino valdymo metais jau nebebuvo ir jokių kankinių, kurie ėjo mirti tam, kad laimėtų ypatingą Dievo draugiją, išskyrus tuos nelaimėlius krikščionis, kuriuos nužudė patys krikščionys „ortodoksai". Vietoj to buvo pabrėžiama, jog nuolatinis Dievo „kompanionas" čia, žemėje, yra pats imperatorius. Konstantino trisdešimtosios valdymo metinės, – tokią

temą gvildeno Euzebijus savo šlovinimo kalboje, perskaitytoje imperatoriaus akivaizdoje. Euzebijus klausė: „Galbūt tu, Konstantinai, sutiksi, turėdamas laisvėlesnio laiko, pasidalyti su mumis ta apsčia akivaizdybe Jo artumo, kurį patirti mūsų Išganytojas leido tau vienam. Gal tu papasakosi apie tuos pasikartojančius Jo paties regėjimus, kurie tave lanko miego valandomis."[35] Euzebijus čia mandagiai pamini jo valdovą lydėjusią aukščiausią vadovaujančią galią, tačiau akivaizdu ir tai, kad sakydamas kalbą jis siekė paglostyti valdovo savimeilę. Nei Euzebijus, nei Konstantinas negalėjo turėti omenyje jokios konkretaus turinio vizijos, nes tokios ir nebuvo, išskyrus tą vieną 312 m.

Broliai krikščionys kliovėsi neregimais ir pojūčiais nesuvokiamais jų vadovais: Šventosios Dvasios nuolatiniu veikimu ir akyla globa jų angelų, kurie, kaip manė Origenas, nusileisdavo ir dalyvaudavo krikščionių susirinkimuose bažnyčioje. Deja, naujosios krikščioniškos imperijos „hiato amžius" truko neilgai.[36] Apie 330–340 m. Švč. Mergelės Marijos bažnyčioje Hintone (Dorseto grafystė) buvo sukurta puiki grindų mozaika, vaizduojanti jauno bebarzdžio Kristaus portretą, – iš pradžių ši mozaika tikriausiai buvo sumanyta kaip bažnyčios dekoracija, galbūt kaip portretas jos kupole. Kol kas tai vienintelis išlikęs Kristaus portretas mozaika, kuris šiuo metu saugomas privačioje kolekcijoje. Bet jeigu vienas toks portretas egzistavo tolimoje Britanijoje, galima daiktas, kad panašių portretų jau būta ir kitur. Amžiui bėgant, krikščionių „epifanijos" jausmą ėmė ugdyti ir kiti dalykai: liturgijos raida ir bažnyčių, skirtų šventųjų garbei, radimasis.

Būtina naujų bažnyčių interjero dalis – krikščionių liturgija – dideliu mastu jau buvo švenčiama su didesniu iškilmingumu ir vizualiu poveikiu. Apie 400 m. graikiškuose Rytuose idėją apie „angelų dalyvavimą" Bažnyčios pamaldų šventime pabrėžė Švč. Sakramento statymo vieta ir jo forma. Kai krikščionys sekė ceremoniją, vykstančią jiems prieš akis, jie juto ir netgi matė angelus, kurie nusileisdavo ir dalyvaudavo didingame rituale. Apie 380–400 metus jau veikė kelios didžiosios, krikščionių šventųjų garbei pastatytos šventovės, o su ateinančiais amžiais tokių naujų šventovių radosi vis daugiau. Mūsų žiniomis, V a. pradžioje privatūs savininkai jau turėjo šventųjų ikonas.[37] Galime būti tikri, kad apie 480–500 m. šventovės, skirtos kurio nors šventojo garbei, jau buvo puošiamos atvaizdais ir votomis, – ši praktika, ko gero, prasidėjo gerokai anksčiau. Tuo laiku portretiniame mene jau nusistovėjo Kristaus ir šventųjų vaizdavimo tipažas, kuris, beje, irgi varijavo: taip dar kartą buvo prisimintas senasis ryšys tarp meno ir sapnų.

Kaip senosios Asklepijaus šventyklos, taip naujosios šventųjų šventovės buvo apstatytos meno kūriniais; kaip pagonių apeigos krikščionių liturgija pritraukė dangiškas būtybes į savo aukojimus. Kelios naujos šventųjų šventovės netgi sąmoningai buvo pastatytos šalia senųjų pagonių epifanijos šventyklų kaip šių priešpriešos: Egipto pakrantėje iškilo Šv. Kyro ir Šv. Jono šventovės, kurios turėjo „išstumti" netoliese buvusią Izidės šventyklą, kaip kad Šv. Terapono bažnyčia išstūmė garsiąją Asklepijaus šventyklą Mitilenėje. Kadaise pagonių

rašytojai „šiurkščiai atkirto" Asklepijui, kuris jiems pasirodė savo šventykloje Aigų mieste; IV a. devintame dešimtmetyje krikščionių rašytojai džiaugėsi tais sapnais ir patarimu, kuriuos gaudavo iš „mokytosios" Šv. Teklės jos šventovėje, esančioje netoli ant kalvos šlaito.[38] Maža to, šios šventovės buvo ne tik atsvara „pagonybei". Jose puoselėtas krikščioniškas pamaldumas buvo reikšmingai susietas su tęstiniu kultūros modeliu, t. y. „epifanijomis", kurias patirdavo viena ir ta pati žmogaus sąmonė. Ištikti ligos ar patekę į audrą jūroje, įtampos ar liūdesio momentais krikščionys ir toliau „regėjo" savo „pagalbininkus", kaip kad pagonys regėjo savuosius. Nors krikščionys ir vertino pagonių patyrimą, tačiau jį apibūdino kaip demonišką ir sekė savo pačių Dievu bei Jo šventaisiais. Homero eilės ir religinis menas, sukurti praeityje, perteikė ir išryškino tai, ką buvo regėję pagonys; tuo tarpu V amžiuje imtos pasakoti šventųjų legendos ir besirandantis portreto menas padėjo kristalizuotis krikščionių dieviškos esamybės jausmui.

Konstantino amžius laikomas lemiamu „polemikos užbaigos" amžiumi, kai krikščionys, ypač krikščionių vienuoliai, pagaliau atmetė lengvą pagonišką kelią dievybės link.[39] Nepaisant to, ir toliau buvo susiduriama su tais pačiais sunkumais ir įtampomis, iš kurių visais laikais radosi tokia daugybė epifanijos tipų. Galutinis sprendimas dar nebuvo priimtas, o visa orakulų, vizijų ir apsireiškimų istorija dar neįžengė į savo dėsningą pabaigą.

Kaip pagoniškos dievų „epifanijos", taip ir jų pranašavimo menai radosi iš žmogiškų troškimų ir žmogiško patyrimo. Hermo pavyzdys jau aiškiai parodė, kad šie menai savaip žavėjo ir krikščionis.[40] Pats krikščioniškas imperatorius aiškiai matė, kaip krikščionys domėjosi tais menais, užuot juos atmetę. Nors įkvėptų pagoniškų orakulų vietos ir buvo priskirtos prie demonų buveinių, tačiau pranašavimo „neutralią technologiją" krikščionys netrukus aprengė savu rūbu. Bene iškalbingiausiai apie šį rėmimąsi pagoniška technologija liudija nepaliaujamos brolių krikščionių pastangos nubausti tuos, kurie ja naudojosi. Į Antiochijos susirinkimo darbotvarkę, greta kitų reikalų, buvo įtrauktas ir priėmimas potvarkių, sudrausminančių krikščionis, kurie praktikavo pranašavimą. Panašūs potvarkiai ir toliau buvo leidžiami, o jei atidžiau patyrinėtume mūsų turimus tekstus, galėtume nesunkiai suprasti kodėl. III a. pagonių klientai išminties patarimų ieškodavo tarp „Astrampsacho" orakulo knygos atsakymų. Jie kreipdavosi į šią knygą, klausdavo apie savo karjerą ir santuoką, apie savo turtinę nuosavybę ir apie tai, ar jie nėra tapę užkeikimo aukomis. Ta pačia knyga V a. naudojosi ir krikščionys, pakeitę tik kelis klausimus.[41] Pagonys klausė: „ar mano pirmoji žmona ir toliau liks su manimi?", o krikščionys klausė: „ar aš ir toliau liksiu presbiteriu?" Pagonys teiravosi, jei pabėgsią, ar būsią susekti; ambicingi krikščionys dabar klausė, ar tapsią vyskupu, o atsakymas į šį klausimą būdavo: „taip, bet ne tuojau pat".

Jei mestume žvilgsnį į Egiptą, pamatytume, kaip krikščioniškoje praktikoje buvo imta taikyti kita sena pranašavimo technika.[42] Krikščionių gyvenamoje Egipto dalyje suklestėjo praktika uždavinėti Dievui klausimus, užrašytus ant

papiruso kaip alternatyvas, iš kurių pats Dievas turėjęs rinktis. Su panašiomis peticijomis į savo dievus kreipdavosi ir pagonys, – tai buvo prašymai, kurių gramatinė forma išliko tokia pati ištisus septynis šimtmečius. Labai iškalbingas yra krikščionių terpėje uždavinėtų pranašavimo klausimų, išlikusių iki mūsų dienų, socialinis momentas. Tuos klausimus uždavinėjo žmonės, kurie galėjo tapti vyskupais, kurie norėjo išsisukti nuo mokesčių ar išvengti valstybinės tarnybos. Tuos klausimus užduodavo ir vienuoliai, manę, jog šis senas kelias į dievą nėra netinkamas. Taigi dar nebuvo prieita jokios „ginčo apie šventumą" užbaigos, – tiesą sakant, šia tema joks „ginčas" ir nevyko. Ir epifanijos, ir futurologijos menas rėmėsi geru žmogiško patyrimo išmanymu, ir šis menas buvo pernelyg vertinamas, kad būtų atmestas kaip netinkamas. VI a. taip pat ir astrologija darsyk sėkmingai rado vietą daugelio krikščionių gyvenimuose, nepaisant to, kad krikščionių mokymas aiškiai ją atmetė. Astrologijos menas virto Dievo „ženklų", o ne Jo veikimo „priežasčių" tyrinėjimu, – tai buvo požiūris, kurį pripažino ir pagoniški šio meno praktikuotojai. Taip horoskopų sudarinėjimo menas ir senosios „likimų knygos" sėkmingai perėjo į Viduramžius.

Epifanijos istorija irgi gerai žinoma. Praėjus šimtmečiui po „hiato amžiaus", krikščionių šventieji jau laisvai rodydavosi krikščionims, „stovėdami šalia" jų kaip „akivaizdūs globėjai", kalbant rafinuota graikų kalba, kuri tokia pat sena kaip ir Homeras. Šis kalbinės išraiškos tęstinumas mus tarsi verčia tuos šventuosius įsivaizduoti nelyg „pagoniškus" įsiveržėlius, – pastarieji tik užlaikė, neleisdami išnykti, tą religinio patyrimo tipą, kuris buvo senesnis už bet kurią apreikštą religiją. Ir vis dėlto vertėtų atsispirti pagundai taip manyti.[43] Šie krikščionių „globėjai" jau buvo ne dievai, tai buvo žmonės su literatūrinėmis biografijomis, bičiuliški „pagalbininkai", kurių veidai buvo gerai pažįstami, kurie jau buvo perėję dangaus teismą. Jie buvo nenuspėjami ir pikti, kaip pagonių dievai ar jų mažesnės dievybės, bet taip pat buvo įvardijami kaip „globėjai", užtariantys žmones priešais Aukščiausiąjį Dievą. Jie užstodavo savo mirusiuosius klientus, kaip įtakingas didikas užstodavo savo pavaldinius žemiškoje visuomenėje.

Šie naujieji „globėjai" dalyvavo šiame gyvenime ne tik savo portretais: kitaip nei kokį nors pagonių dievą juos „manifestavo" jų kaulai ir relikvijos. Krikščionių tikėjimas prisikėlimu nuo pat pradžios mokė žiūrėti į šiuos šventųjų fragmentus kaip į gyvus, save „apreiškiančios" galios ženklus. Jų akivaizdoje lankytojai patirdavo naują „epifaniją".[44] Tai, ką šie lankytojai „matė", nebuvo pats jų šventasis, – ne taip, kaip pagonys, kurie kadaise vidurdienį ant kalvos šlaito pamatė Paną. Vietoj to jie „matė" odos ir kaulų gabalėlius, kraujo ir pieno indelius, kuriuos pasveikindavo, vartodami apreiškimo kalbą.

O svarbiausia, tie šventieji veikė tam tikroje tikėjimo ir aiškinimo aplinkoje, kurios aidai taip aiškiai skamba iš Pionijaus kalėjimo dienoraščio puslapių. Kaip dauguma pagonių, taip ir krikščionys savo nesėkmes buvo linkę aiškinti Dievo pykčiu, bet tik krikščionys manė, kad šį pyktį sukėlė jų pačių nuodėmės. Iš šių įsitikinimų radosi naujos viešos tikėjimo formos bei praktikos. Išgydymo stebuklais garsėjusios šventovės – tai šventovės, pastatytos būtent

šventųjų garbei. Ir tai buvo ne Asklepijas, aprengtas lengvu krikščionišku rūbu. Šventieji nustatydavo ligą ir įvardydavo neįsisąmonintas nuodėmes, dėl kurių žmogų persekiojo nesėkmės, bei paskirdavo gydymo būdus, kurie turėjo šventą ir simbolinę prasmę. Jokiam klientui, apsilankiusiam pagonių Pergame, negalėjo būti pasiūlyta nieko, kas bent kiek panėšėtų į tokį šventą dalyką, kaip krikščioniškas „šventųjų aliejus".[45] Rašytiniuose pasakojimuose apie padarytus stebuklus šventieji išties nesuteikia jokių naujų ar tęstinių apreiškimų: jei Apolonas kalbėjo kaip tikras platonikas, tai krikščionių šventieji citavo Raštą ir jame įamžintus Kristaus žodžius. Ceremonijos ir patirtys, kurios vykdavo krikščionių šventovėse, buvo visai kitokio intensyvumo bei psichologinio pobūdžio. Mes galime sugretinti Kyro ir Jono padarytus stebuklus su tais išgydymais, kuriais garsėjo Pergamas; pagonių orakulų atsakymus su tais atsakymais, kuriuos krikščionių atsiskyrėliai duodavo savo klientams; krikščionių relikvijas garbinančių procesijų vaizdus su manieringomis Kalimacho poemomis, kurios sukeldavo dievo „pasirodymą" ir jo statulos iškilmingą „išėjimą" per miestą.

Naujoji, krikščioniškoji dvasia aiškiai buvo atpažįstama ir tuose būduose, kuriais žmonės reagavo į juos ištikusią nelaimę. Kai Dievo pyktis imdavo ypač akivaizdžiai reikštis, krikščionių miestai ir juose gyvenę visko matę žmonės kreipdavosi į tarpininkus, prašydami juos savo maldomis numaldyti Dievo pyktį. Reaguojant į pagrįstą Jo rūstybę, radosi nauja klasė permaldautojų, t. y. įpėdiniai tų krikščionių nuodėmklausių, kurie veikė senomis persekiojimo dienomis.[46] Artimuosiuose Rytuose žmonės, prašydami melstis už juos, kreipdavosi į „šventus vyrus", t. y. krikščionis atsiskyrėlius, maksimalistus; V a. Bizantijoje savo maldomis jie kreipėsi į pačią Mergelę, miesto užtarėją baugiame dangaus teisme. Kai VI a. viduryje stichinės katastrofos nusiaubė Viduržemio baseino pasaulį, nuo jų buvo bandoma apsisaugoti įvedus naujas Permaldavimo procesijas, kurių metu melsta Dievo atleidimo už žmonių padarytas nuodėmes. Klaro Apolono chorai toli gražu joms neprilygo. Taip nuodėmė tapo nauju universalaus masto ir svarbos paaiškinimu. Kai arabų karių būriai galiausiai nusiaubė visus Artimuosius Rytus, krikščionys buvo raginami pripažinti, kad dėl šios katastrofos jie turėtų kaltinti tiktai savo pačių nuodėmes.

Po IV a. vidurio ir po pagonybės atgimimo valdant Julianui didžioji dalis pagoniškų orakulų visai išnyksta mums iš akių.[47] Konstantino valdymo metais ėmus kankinti pranašautojus, turėjo gerokai susilpnėti Apolono troškimas toliau per juos kalbėti. IV a. septintame dešimtmetyje mažytės šventovės, pastatytos krikščionių kankinių kaulams pagerbti, reiškė savotišką kėsinimąsi į antikinę Apolono veikimo sferą Didimuose, o jų lankomumas konkuravo su senos pagonių šventyklos lankymo dažnumu. Garsios pagonių šventyklos sienos buvo išpaišytos krikščioniškais kryžiais, sėkmės ženklais, kurie turėjo neutralizuoti seniau čia buveinę turėjusių dievų pėdsakus. IV a. pabaigoje vargu ar išvis buvo galima rasti kokį nors pripažintą pagonių pranašą pagrindinių šventyklų vietose, – paskesnių metų nuorodos į pagonių orakulus, esą jie vis dar funkcionavo, yra grynai knyginės ir literatūrinės.

IV a. pradžioje du senyvo amžiaus krikščionių autoriai nurodė būdus, kaip galima „sušvelninti" pagonių dievų žodžius. Euzebijus tuos žodžius siūlė atmesti kaip demoniškus arba panaudoti kaip priemonę sutriuškinti jų pačių autorius, o Laktancijus juos ėmė cituoti su tam tikrais krikščioniškais pataisymais arba pasitelkė kaip įrodymus krikščionių tikėjimui pagrįsti. Ateitis priklausė Laktancijaus metodui, krikščionims įgaunant vis daugiau pasitikėjimo. Pirmuoju „naujosios imperijos" pakilimo laikotarpiu iš pačių krikščionių tarpo radosi iniciatyva, jog Didimų Apolono pranašautojas bei kiti Antiochijos pranašautojai turėtų būti nukankinti, „žmonių, atrinktų iš miesto magistratų". Tie pranašai anaiptol nebuvo prasti, nieko neišmanantys žmonės. Euzebijus su pasididžiavimu teigė: tai buvo žmonės, turėję „puikų ir kilnų filosofinį pažinimą", Antiochijoje tai buvo miesto įžymybės, Didimuose „pranašas ir filosofas", paskutinis visoje ilgoje eilėje išprususių balsų (tai balsai Polito, Teofilio, Macerio ir kitų), kurie rūpinosi filosofija orakulų vietose.[48] Filosofiniai orakulai ir atsirado tada, kai Apolono išmintis ėmė tobulėti kartu su jo pranašautojų kultūra. O baigėsi jie tada, kai krikščionys nukankino pranašautojus, kurie, beje, taip neseniai kankino pačius krikščionis.

Atsakomieji veiksmai, kurių ėmėsi krikščionys, nutildė šį ilgai egzistavusį išminties, gautos iš dievų, tipą ir dabar krikščionys galėjo jiems priimtinu būdu pasinaudoti kitais šios išminties aspektais. Taigi sąlygos, priartinusios krikščioniškąjį permainų amžių, radosi daug anksčiau, – kaip neretai būna, susisaisčius su tolima praeitimi. Ne vienam, kuris stebėdamasis klausė, kaip tokia daugybė iškilių pagonių mąstytojų pasiekė šitiek daug, kai dar nebuvo krikščionybės, dabar įtikimu atsakymu tapo paprasta prielaida: visą tą laiką pagonys juk ir kalbėjo ne kitaip, o tarsi numatydami krikščionybę.

Apie 500 m., kai žmonės tikėjosi įvyksiant pasaulio pabaigą, komentarą minėtam istorijos aiškinimo tipui parašė vienas krikščionių rašytojas, t. y. autorius knygos „Apie tikrąjį tikėjimą", iš kurios mes ir pasisėmėme aibę žinių apie vėlyvuosius pagonių orakulus. Ši knyga išliko tik konspekto pavidalu, bet net ir tokiu atveju įvadas į jos orakulų knygas labai daug ką sako. Šis įvadas prasideda žodžiais: „Aš ne kartą pastebėjau, kokia kilni yra prigimtis teosofijos", pastarasis žodis kaip toks, regis, buvo pačių krikščionių pasidarytas naujadaras. Šis žodis jiems reiškė „Dievo išmintį", supriešintą paprasčiausiai su filosofų išmintimi. „Pagonių išminčių liudijimai neturėtų būti visai atmesti. Iš tiesų, taip nebūna, kad Dievas pats pasirodytų ir kalbėtųsi su žmonėmis, tačiau įkvėptomis mintimis uždegęs gerus žmones, Jis padaro juos paprastos minios mokytojais."[49] Kaip priedą prie septintos knygos apie krikščionių ortodoksiją autorius dar pridėjo ir aštuntą tekstą su ištaromis pagonių dievų, tarp kurių kalbėjo senasis Didimų ir Klaro Apolonas, atsakydamas į Poplo ir Polito, Teofilijaus ir jau kadaise išnykusios Oinoandos klausimus.

Taip VI a. balansas reikšmingai pasikeitė: pagonių orakulų ir pagonių *epiphaneia* likučiai perėjo krikščionių nuosavybėn, į pačius pagonis krikščionių knygose imta žiūrėti su tyliu pakantumu. VI a. ketvirtame dešimtmetyje, tuoj

po to, kai buvo suprasta, jog pasaulio pabaiga taip ir neįvyko, ši mintis buvo aiškiai išreikšta mene.[50] Kai imperatorius Justinianas savo žmonos Teodoros garbei įkūrė naują miestą krikščioniškoje Šiaurės Afrikos dalyje, tame mieste buvo sukurta viena grindų mozaika, kuri jau bylojo apie naujus prioritetus. Ypač iškalbinga yra mozaikos kompozicija, nepaisant to, kad ji, regis, ir buvo perpiešta iš standartinės pavyzdžių knygos. Mozaikos centre pavaizduotas tekantis senasis Kastalijos šaltinis netoli Delfų, nusekęs ir prislopęs. O iš kiekvieno kampo srūva keturios gyvastingesnės versmės, keturios krikščionių Rojaus upės, – Dievo išminties naujosios versmės.

Nuo šiol susitikimai su figūromis iš pagonių praeities tapo susitikimais su tais ypatingais pranašais, kuriuos Konstantinas išaukštino savo „Prakalboje", t. y. su Mergelės ir Sibilės figūromis. Iš pradžių jos buvo pateikiamos kaip krikščioniški Laktancijaus įrodymai. Tai yra įrodymai vyro, kuris išvyko iš Šiaurės Afrikos mokyti lotyniškos retorikos pagonių rūmuose ir kuris baigė savo gyvenimą kaip krikščioniškos imperatoriaus šeimos mokytojas. Pats imperatorius susižavėjo Mergele, į kurią imta žiūrėti kaip į krikščionių vadovę, tikrą „krikščionę dar prieš jo amžių", tą, kuri perprato Nuopuolio ir krikščioniško nuodėmių atleidimo prasmę. Jei imperatorius ir klydo, kalbėdamas apie tai, kad pragaro kančios yra neįveikiamos ir amžinos, ir jei klaidingai aiškino Įsikūnijimo tiesą, vis dėlto jo puikus pomirtinio pasaulio dalykų išmanymas išties jį leidžia vadinti poeto Dante'ės vedliu jo kelionėse po skaistyklą.

Deja, niekas, netgi Romos didybės saulėlydis, neišnaikino Sibilės. Ji ir toliau skelbė pranašystes graikams, taip pat kalbėjo ir žydams; jos knygos tapo romėnų gyvenimo vadovu, į ją imta žiūrėti kaip į liudytoją apie Kristų. Tarp daugybės pagoniškų pranašysčių, kurias krikščionys perėmė VI a., jau buvo ir pasakojimas apie tai, jog kartą Sibilė sutikusi Augustą Romoje, ant Kapitolijaus kalvos, ir išpranašavusi Kristaus gimimą. Visą tą laiką Sibilės buvo mėgstama grožinės literatūros figūra, o praėjus keliems šimtmečiams ši tendencija literatūroje ir vėlei pasikartojo. Literatūrinė vaizduotė Sibilei pastatė ilgaamžį paminklą. Toje vietoje, kur ji paskelbė pranašystę krikščionims, šie pastatė *Maria in Aracoeli* bažnyčią, iškilusią viršum Viduramžių Romos.[51] Tuo būdu buvo užtikrinta Sibilės ateitis, – pradedant Kapitolijum ir baigiant didžiosiomis piešinių grindyse scenomis Sienos katedroje, taip pat Siksto koplyčios freskomis. Prasidėjus naujai fazei visoje ilgoje „apreikštos esamybės" istorijoje, pagonių epifanijos laikai ir toliau buvo atmenami, bet tik dėl gausaus pranašysčių palikimo. Praeityje iš epifanijos patyrimo, greta daugybės buvusių, rasdavosi vis kita pagonių religingumo forma; iš šio dieviškos esamybės patyrimo gimė ir pati krikščionių religija. Kai epifanijos liovėsi, kartu su jomis išnyko ir tam tikras religinio patyrimo tipas, dėl to ir sakoma, jog „ne kiekvienam dievai pasirodo [...]".

PASTABOS

PAGONIMS skirtiesiems skyriams ir 12 skyriui pastabas rengiau nurodydamas autoriaus vardą ir jo knygos ar straipsnio datą, visą nuorodą į jų pavadinimus ir pasirodymo vietas nurodydamas savo atskirose abėcėlės tvarka pateiktose bibliografijose. Krikščioniškosiose dalyse, 6–11 skyriuose, nurodžiau autorių, periodinį leidinį ar knygos pavadinimą ir datą pačioje išnašoje. Šiose dalyse pavadinimai yra ne tokie gremėzdiški, o šiuolaikinių nuorodų mastas sąmoningai labiau susiaurintas. Kiekvienoje knygos dalyje po viena teksto nuoroda suglaudžiau kaip įmanoma daugiau pastabų, todėl pastabos dažnai susietos su ištisa teiginių seka prieš ir išsyk po paties nuorodos numerio.

I SKYRIUS

[1] L. Robert, C. R. A. I. (1970) 11–17; apie Janą, Eutrop. 9.2.2. ir H. A. Gord. 26.3 su R. Syme, Historia Augusta Papers (1983) 132.

[2] Dio 55.10.7 ir Syme (1983) 131–132.

[3] R. Syme, Emperors and Biography (1971) 167 apie Gordianą Mažojoje Azijoje, ypač Kapadokijoje. Apie Filostratą žr. V. S. pratarmę; aš tebesu V. Nutton pusėje – Latomus (1970) 719, ypač 725 apie graikiško teksto reikšmę: kitas nuomones žr. K. D. Grasby, C. Q. (1975) 127–129.

[4] S. E. G. IV.523 su O. Benndorf, Ephesos I p. 210 sq.; data, X. Loriot, A. N. R. W. II 2 (1975) p. 729 n. 554.

[5] Apie Gordiano maršrutą naujausi (bet ne galutiniai) duomenys: E. Kettenhofen, in S. Mitchell, ed., „Armies and Frontiers in Rmn. and Byz. Anatolia" (B. A. R. 156, 1983) p. 151, su bibliografija apie monetas. Apie žaidynes, Loriot p. 731.

[6] G. E. Bean, T. B. Mitfod, Denkschr. der Oesterr. Akad. der Wissensch. in Wien, Phil.-Hist. Klasse, 102 (1970) nr. 19.

[7] Medžiagos klausimu žr. S. Mitchell jo leid. „Armies and Forntiers..." (1983) 131–50.

[8] Problemų klausimu žr. P. Weiss, Chiron (1981) 342–3 (Nymphaeum); 331–341 (žaidynės). Bean, *op. cit.* susiejo tris „palydovus" su Karakala, Severu ir Heliogabalu; mano datavimas yra galima alternatyva.

[9] J. H. Oliver, Hesperia, Suppl. VIII (1949) 246–58, su medžiaga; I G II^2 3816 nėra reikšmingas, cf. J. Nollé, Z. P. E. 41 (1981) 197; aš nesutinku su Oliver p. 249, matančiu galimą Herodoto aidą I. G. II^2. 3632 eilutė 12.

[10] A. H. M. Jones, Later Roman Empire (1964) 20; R. MacMullen, A. J. P. (1982) 233, „įprotis".

[11] G. W. Clarke, Latomus (1965) 633; Cypr., Ad Donat. 3.1 ir 4 su (e.g.) M. M. Sage, Cyprian (1975) 118–32: aš nevadinčiau to „apologija", skirta Kiprijono amžininkams pagonims. Herodianas 7.9 apie kontekstą, kurį Kiprijonas ignoruoja. Apie kantrybę, Cypr., De Bon. Pat., ypač 13.

[12] Cypr., Ep. 48. 1–2.

[13] A. Harnack, Z. N. W. (1902) 177; S. Deléani, Rev. Et. Aug. (1977) 221; J. Burnaby, Amor Dei (1938) p. 237 apie išmaldą.

[14] Apie Pontijaus Vita, šviežiausiai žr. M. M. Sage (1975) 385–394.

[15] Acta Cypriani 5. 6 su P. B. Hinchcliffe, Cyprian of Carthage (1974) p. 130; Acta Maximiliani, 3.4.

[16] Eus., V. C. 4.19–21 su 4.56 ir 2.12 (cf. Sozom. 1.8), apie *hēbēdon koptein*, žr. Dionys. Hal. 2.16. „Kapelionai" žr. Sozom. 1.8, tačiau abejojama A. H. M. Jones, H. T. R. (1953) 239/240.

[17] N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church (1972) p. 31 n. 5 apie teisingą (ir dažnai užmirštamą) Euzebijaus *Gyvenimo* pavadinimą.

[18] R. Krautheimer, D. O. P. (1967) 115; C. Dupont, Rev. Hist. Eccles. (1967) 729; K. M. Girardet, Kaisergericht u. Bischofsgericht (1977); apie šeimos įstatymus ir Augusto įnašą, cf. J. Gaudemet, L'Eglise dans l'Empire Ro-

maine (1958) 514–561; apie „labdarą", žr. V. C. 4.28 su Cod. Theod. 11.27.1–2 ir L. Robert, Rev. de Philol. (1967) 82–84 (svarbu); ir čia P. Veyne, Le Pain et le Cirque (1976) 653 neigia „labdaringą" sumetimą, nurodydamas įstatymo rūpinimąsi viešąja tvarka ir morale.

[19] A. Watson, Phoenix (1983) 62–65; žr. ypač C. Theod. 9.12.1 ir 9.24.1.

[20] Dabar tekstas aptinkamas Vita di Martino, Vita di Ilarione..., introduz. di C. Mohrmann (Vita Dei Santi, IV, Fondaz. Lorenzo Valla, 1975) su C. Mohrmann apžvalga, p. XL iki LI. Graikiška versija, aptarta E. Fisher, Y. C. S. (1982) 193.

[21] Sozom., H. E. 5.15, su įdomiomis detalėmis apie šventyklas ir apie konvertitų kaimo vardą, „Bethelia".

[22] P. R. L. Brown, Making of Late Antiquity (1978) 7; aš kvestionuoju šią *koine* nuo (sakykime) 150 iki 300 m. po Kr., kai man didesnį įspūdį daro regioninės pagonių kulto variacijos, „neviduržemiškos" naujovės krikščionybėje ir tokie žydiškojo pamaldumo pokyčiai, kaip kad rabinų mokymų apie tyrumą priėmimas (viduržemiškoje?) Galilėjoje.

[23] P. R. L. Brown, Cult of Saints (1981); P. A. Février, in 9 Congr. Internaz. di Arch. Crist. (Roma, 1975); E. Jastrzebowska, Untersuchungen zum Christlichen Totenmahl (1981); apie šokius, J.-C. Schmitt, in La Religion Populaire en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux 11 (1976) 127.

[24] C. Mango, Byz. Literature in a Distorting Mirror (Oxford, 1975) ir Jhrb. Oesterr. Byzantinistik 31, Akten 16 Internat. Byz.-Kongr. (1981) 337.

[25] P. R. L. Brown, An Age of Spirituality: A Symposium (Princeton, 1980) 17–27.

[26] A. H. M. Jones, L. R. E. II. 970–85; G. Dagron, D. O. P. (1977) 1.

[27] P. R. L. Brown, Cult of Saints (1981) ir E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage... (1982); apie netoleranciją, G. E. M. de Sainte Croix, The Class Struggle... (1981) 451–452.

2 SKYRIUS

I

[1] Lys., 30.18; Lib., 30.31–6; S. Weinstock, J. R. S. (1961) 209–210.

[2] J. A. North (1976) apie Romą; L. R. (1980) 400 su Lucian., Alex. 14 ir S. E. G. XI.4; apie Mitrą žr. R. L. Gordon (1977), ypač 163–164; Arvals, A. Piganiol, C. R. A. I. (1946) 241; vestalės, Nock, Essays 1.252.

[3] H. W. Attridge (1978); Varro, ap. Aug., C. D. 4.21; 6.3–4 (stoikai: Aetius, S. V. F. II, p. 300, 8–10); J. C. McLelland (1976); apie „dievus" pagal žmogaus atvaizdą – teorijas atmeta Sext. Emp., Adv. Phys. 1.14–48; apie „socialinius santykius" specifiškai žr. Aristot. Pol. 1252 b25.

[4] G. Lieberg (1973) 63.

[5] D. Babut (1974) apie jų ištakas.

[6] Žr. P. Veyne (1983) 81–111.

[7] Pzv., Apd. 13.6–12; Lucian., Alex. 30–33; R. Syme, Roman Papers II.762, ypatinga įžvalga.

[8] Žr. ypač Celsą, krikščionių kritiką, su M.7 Simon (1960) 309.

[9] Ps. Clem., Recog. 8.2.2; cf. Suet., Tib. 69; Vett. Val. 5.9.

[10] W. Gundel (1959) 55.

[11] Aš vis dar seku E. Löffstedt, Late Latin (1959) 75 ff.; Oros., Hist. 1.9. neabejotinai yra pramanytas kildinimas; plg. A. Harnack, Mission 1.430; C. Mohrmann, Vig. Chr. (1952) 109, pateikia kitokį požiūrį; E. Demougeot, Studi... Calderini... ed. Paribeni 1.337; H. Grégoire, Nouv. Clio (1952) 131 ir t. t. Cod. Theod. 16.2.18 (370) yra anksčiausias paminėjimas įstatymų tekstuose.

[12] A. D. Nock, C. A. H. 10.465: be abejo. tai liečia romėnų religiją, bet aš apibendrinau, tikiuosi, šitaip neišrasdamas požiūrio, kurio niekas nėra laikęsis.

[13] Dodds (1965) 120–121; R. Walzer (1949) 48; Lucian., Peregrin. 13 apie *akribes pistis* stygių tarp krikščionių.

[14] Porphyr., Ad Marc. 24; L. R. Hell., 11–12 (1960) 424 n. 5.

[15] Geriausias yra M. Simon (1979) 101, ypač. 110–113 apie skeptikus ir hetero/ortodoksiją. Labiau polemiškai, J. Glucker (1978) 166–192, dėl tekstų: p. 168 n. 18 neigia bet kokią stipresnę „pasirinkimo" sampratą žodyje.

[16] Acta Cypriani 1.1.

[17] W. Warde Fowler, Religious Experience of Roman People (1911) 460–62.

[18] P. A. Brunt (1976) 161, bendroji apžvalga.

[19] Plut., Mor. 380B: Juv. 14.33; Plut. Mor. 380A; D. S. 1.89.5.

[20] J. A. S. Evans (1961); N. Lewis (1983) 91.

[21] A. R. R. Sheppard (1980/1) su bibliografija; S. Downey (1976); R. Amy (1950); S. P. Brock (1975) 106–108, apie neštuvus; Lucian., De Dea Syr. 45, su G. Goossens (1943); P. Perdrizet (1911), nuostabi tatuiruočių studija; cf. Irenae., 1.20.4; Hippol., 7.32; Epiphan., Pan. 27; Clem. Alex., Ecl. Proph. 25.

[22] W. Günther, Ist. Mitt. (1971) 97.

[23] Dodds (1965) 133, cituojantis Festugière; J. A. North, J. R. S. (1980) 191 klausia, ar kultai nesivaržė, idant monopolizuotų pamaldumą. Vienintelis man žinomas tekstas šia tema yra Eunapius, V. Philos. p. 436 (Loeb), nurodantis vis dėlto į *pater* Mitros kulte, o ne (esmingai) į kitus garbintojus. A. D. Nock, Conversion (1933) tebėra paskutinis žodis, telpantis savo paties apibrėžtose ribose (kurias aš priimu).

[24] E. Peterson (1926), ypač 268–270; pvz., J. Keil, A. Premerstein, Denkschr. Akad. Wien 54 (1911) 109 n. 211: Men prie Saittai; J. Teixidor (1977) yra konceptualiai klaidinantis.

[25] P. M. Fraser, Ptol. Alex. (1972) 1.192–193, 259; E. Peterson (1926) 227–240 ir ypač O. Weinreich, Ausgewählt. Schrift. 1 (1969) 432; taip pat F. Cumont, C. R. A. I. (1919) 313.

[26] M. Le Glay (1976) 366–8; A. Alföldi, Schweiz. Munzblätter 18 (1954) 25–31 apie Izidę *panthea*; M. Simon (1980) 517–518 puikiai rašo apie Lucijaus besiskleidžiantį suvokimą, jog jam padedančioji dievybė yra Izidė – faktas, kurį ji atskleidžia po to, kai Lucijus praeina kelias kreipimosi į ją stadijas.

[27] A. T. Kraabel (1969) 81, pernelyg tvirtai neigiantis kontaktus su žydais; kontrastui žr. L. R., Op. Min. Sel. 1.411; B. Epig. 1961 nr. 412; S. Mitchell, Inscrip. of North Galatia (B. A. R. 35, 1982) nr. 209, žydiškasis. Kitur cf. S. Sanie (1978) 1092–1112 nežydiškų vartosenų klausimu. Kiekvienas atvejis vis tiek turi būti svarstomas jo kontekste.

[28] J. Geffcken (1978) 14.

[29] Santraukai cf. R. MacMullen (1981) 112–130.

[30] M. Meslin (1974).

[31] Apul., Met. 11.19, „iamdudum destinatum"; R. L. Gordon. Jo. of Mithraic Studies (1976) 119 ir (1980) 19.

[32] J. F. Matthews (1973).

[33] J. H. W. Liebeschuetz (1979) 126–139, šviežias aptarimas; Plin. NH 28. 10, bet cf. 28. 861; apie „privertimą" ir kitus apibrėžimus žr. H. Geertz, K. Thomas (1975); apie amuletus, ypač L. Robert, Jo. des Savants (1981) ir Campbell Bonner (1946); bendrieji dalykai; Nock, Essays I.176–95. Thessalus, ed. H.-V. Friedrich (1968), puikiai tirtas Festugière (1939), tačiau aš sutinku su Dodds (1973) 189 n. 2 atsargumu dėl jo galutinio autentiškumo. Tačiau tai nekeičia jo vertės: veikalas atrodo įtikinamas. Kitų veikalų, „skirtų" imperatoriams (bet ne Tesalo), klausimu žr. F. Millar, Emperor in the Roman World (1977).

[34] J. Z. Smith (1977) neįtikinamai mano, kad: „naujieji ritualai veikiau bus ne šventė, apsivalymas ir maldininkiška kelionė, o atsivertimo ritualas, iniciacija į slaptą draugiją ir sutapatinimas su dieviškuoju žmogumi" (p. 238). Ši priešprieša pernelyg aštri, o tie „naujieji ritualai" reikalingi kur kas aiškesnio apibrėžimo, kaip ir visur esantis „dieviškasis žmogus".

[35] Man geriausiai padėjo A. F. Segal (1981); Brown (1972) 119 yra užvis labiausiai sužadinanti studija. Technikų klausimu – A. Abt (1908).

[36] Nock, Essays I.176 ir t. t.; taip pat E. Petersono *tour de force* (1948) apie P. G. M. IV.1177.

[37] H. S. Versnel (1981) 42, su J. W. Hewitt (1912); čia aš nemąstau apie filosofų maldos teorijas. Hesiodas, Darbai ir dienos 354/5; A. J. Festugière (1976).

[38] H. Seyrig (1971) ir (1973); P. A. Février (1976) 310 apie Afriką; J. J. Hatt (1965) apie Galiją; Mažojoje Azijoje, L. R., B. C. H. (1982) 378; B. C. H. (1983) 541 ir ypač 553–580. Ispanijoje, R. Etienne (1973) 153. Britanijoje – dabar toliau paminėtą puikią studiją, parašytą M. Henig, Religion in Roman Britain (1984).

[39] W. F. Snyder (1940).

[40] L. R., Jo. des Sav. (1975) 158–159: ne visuomet romėnų, bet pavyzdžio dėlei žr. P. Herrmann (1969); M. Meslin (1970) vien tik paliudyti V a., bet, įtariu, ne tada prasidėję (contra Brown 1978, 50); Schwarzlose (1913) apie mirusiuosius kaip dievybes. Žr. Février (1976) 317 apie Capitolia Afrikoje II–III a. romėnų namų kultų Vakaruose klausimu žr. J. Alarcao (1969) ir Février (1977), ypač 522–523.

[41] Epictet. 1.19.26–29; P. A. Février (1976) 314 n. 81; Tac., Annales 14.31.

[42] Čia aš užbėgu už akių S. R. F. Price (1984), fundamentaliai studijai: jo „galios reprezentacijos" akcentavimas yra, mano manymu, pernelyg konceptualus, tarytum valdovai sudarytų realią kategorizavimo problemą. Pasakojimai apie pirmuosius aiškios „dieviškos garbės" teikimo atvejus Aleksandrui – tai pasakojimai apie žmones, išnaudojusius naujas galimybes ar besipiktinusius kitais, kurie tai darė; tai nėra pasakojimai apie žmones, kurie buvo suglumę dėl to, kaip juos įprasminti. Balsdon (1950) ir S. Weinstock (1972) 287 ir t. t. – kontekstas; Nock, Essays I.34–45 – „galia". L. Robert (1960) ir (1966) – religingumas.

[43] F. K. Dörner (1935) p. 15, l. 11 su L. R., in Laodicée du Lycos: 1 (1969) 274.

[44] Herz (1975): šiek tiek rizikingas su savo rekonstrukcijomis.

[45] Nock, C. A. H. 10 (1934) 481, tinkamai pritaikomas Price (1984): dabar žr. J. H. S.

[46] Price (1984) apie tai. W. H. C. Frend (1965) apie krikščionybę – neįtikinamai.

[47] Pvz., Theocr., Idyll. 7; MacMullen (1981) 18 apie „tipiškai kaimiškus" kultinius teatrus šiaurės vakarų provincijose.

[48] Attis, L. R. (1980) 234–236; Samos, Q. G. 56 su Halliday komentaru ir ypač R. E. 1A (Samos) 2168–2171; Korikijos ola, J. H. S. (1891) 212; L. R., B. C. H. (1982) 355 sqq. apie Dzeusą; apie Dionisą, pvz., D. M. Pippidi, B. C. H. (1964) 151, cituojantis P. Boyancé ir kt.

[49] J. ir R. Alquier (1929) 129–168 apie *Bacax*.

[50] V. Scully (1962); M.A.M.A. IV p. 15.

[51] Hor., Od. 3.18; Mart. 10.92, gražus eilėraštis; Apul., Apol. 56.4.

[52] Ael. V.H.3.1.

[53] K. J. Dunbabin (1978) 47, 63–64; I. Lavin (1963) 181; Basil., Ep. 14.2; Greg. Nyss., Vita Macrinae (S. Chrét. ed.) p. 169; Apul., Met. 8.31; Arr., Kyneg., passim. Philokunegoi in Sheppard (1979) 180, su L. R. (1940) 323 – prasmės; iš Britanijos R. I. B. 1041 yra puiku.

[54] Dunbabin (1978) plates 95–96 (Zliten).

[55] Plin., Ep. 9.39; 8.8.

[56] Liban., 30.9–10; 19.

[57] Verg., Georg. 4.276; L. R., B. C. H. (1983) 526–42; de Sainte Croix (1981) 18, cituodamas Babrius, Fab. Aes. 2.6–8.

[58] Dabar žr. D. E. Birge (1982) ir P. Debord (1982) 170 + n. 59, abu pasirodę po to, kai tai parašiau: T. A. M. V.1 (1981) 19 + B. C. H. (1983) 515 apie Lidiją; Val. Max. 1.1.19 ir Dio 51.8.3, Cos su R. Herzog (1928) nr. 11 ir 12; M. J. Vermaseren (1977) 115, Attis. Paus. 2. 13.3–4; Philostr. V. A. 1.16. Ael. N. A. 11.7; Liv. 24.3.3; Ael. N. A. 11.2 ir 7.9. Apie Claros, N. A. 10.49. Strabo, 5.1.9 + Ael. N. A. 11.20 – šunys.

[59] Dio 62.7.3; D. S. 3.42–43, 5.42–44; S. E. G. XIX.550; ypač L. R., B. C. H. (1977) 77–98 (ar todėl Gadatas juos nubaudė? Meiggs-Lewis 12); Lucian., De Dea Syr. 49.

[60] Lois Sacr. Cit. Grecques 37 arba 84 l. 85.

[61] B. C. H. (1920) nr. 78–80 + L. R., B. C. H. (1977) 85. Cf. G. E. Bean, J. H. S. (1954) 87 sqq., nr. 22. J. Bousquet (1976).

[62] Plut., ap. Stob. 4.16 su F. Wilhelm, Rh. Mus. (1924) 466.

[63] C. Renfrew, M. Wagstaff, ed. (1982) p. 109–110.

[64] J. D. Mikalson (1977) žr. p. 428; Grenfell-Hunt, Select Papyri, 215.

[65] Eus., P. E. 5.190A; L. R. (1968) 595 + O. G. I. 755. Dio 30. 25 sqq., nors aš abejoju dėl 1.52–54 teisingumo. Sekdamas Aristoteliu, de Sainte Croix (1981) 116–117, 183–184 nederamai, manau, apriboja laisvalaikį mažuose Viduržemio jūros pakrančių ūkiuose, kur taip pat dirbo ir žmonos bei šeimos.

[66] P. R. L. Brown (1981) 42–43.

II

[1] Liebeschuetz, Antioch (1972) 92–98; D. Crouch, Mél. Univ. St. Jos. (1972) 241; P. M. Fraser, J. E. A. (1951) 103 ir Diod. Sic. 17.52.6, Eus., H. E. 7.27 (250 m.); A. H. M. Jones, L. R. E. p. 698.

[2] I. L. S. 2683 (Apamea); Jos., B. J. 2.385 (Egiptas); Galen. V. (Kühn) 49; C. Hopkins (1972) 150–61 su Plin. N. H. 6.30; Zon. 12.23 su Amm. Marc. 20.9.1, abejojama Beloch, Bevölkerung... (1886) 240. Apskritai R. Duncan-Jones, Economy of the Roman Empire (1982) 259, su išnašomis gale.

[3] R. Mols, in C. M. Cipolla, ed. (1977) p. 42.

[4] Apie Prancūziją – pasigėrėjimo verta knyga – J. McManners, Death and the Enlightenment (1981): p. 10 cituojamas Buffon; apie Antiką, K. Hopkins (1966) cituoja Jungtinių Tautų Organizacijos modelio gyventojų lenteles ir kvestionuoja antkapinių įrašų liudijimus; taip daro ir A. E. Samuel et al., Death and Taxes (1971) 7 sqq., su p. 14–16 apie tai, kaip vietoje jų naudotini Egipto gyventojų surašymai; P. S. & E. Derow, Phoenix (1973)

80 sqq., užkerta tolesnių argumentų, grįstų mokesčių apskaitos įrašais, galimybę.

[5] Apie vedybų amžių – Hopkins (1965), cituojantis fundamentalius M. Durry straipsnius; apie Egiptą – M. Humbert, C. Préaux, Rech. sur le Recensement dans l'Egypte Romaine (P. Lugl. Bat. 5, 1952) 160–161 yra pamatinis veikalas, drauge su M. K. Hopkins, Comp. Stud. Soc. and History 20 (1980) 333. Apie atidėtą santuoką žr. McManners p. 69 (Prancūzijoje).

[6] J. McManners, Death and the Enlightenment (1981) 73.

[7] F. G. B. Millar (1977) su Synesius, Epist. 148.

[8] A. H. M. Jones, Roman Economy (1974) sk. 1, 2 ir 5 pateiktos esminės apžvalgos.

[9] Plut., Mor. 813E, su C. P. Jones, Plutarch and Rome (1971) 133 – teisingai; cf. Plut., Aemil. 5.2. Finley (1983) apie politiką; L. Robert, Laodicée 1(1969) 261 apie „generolus"; cf. G. Lopuszanki (1951) apie viešosios tvarkos priežiūrą; O. Hirschfeld, Kleine Schriften (1913) 576–612 apie Vakarus; S. Mitchell, J. R. S. (1976) 106 apie darbo tarnybą.

[10] L. Neesen (1981), apie šiuos *munera patrimonalia*, Philo, Quod Omnis Prob. Lib. 141, itin įsidėmėtinas epizodas, vykstantis, kaip esu linkęs manyti, Aleksandrijoje.

[11] Dio 18, 12–17, ypač 16 puikus komentaras.

[12] P. Garnsey (1975); M. Gordon (1931).

[13] Rabbi Yohanan, in M. Avi-Yonah (1976) 102.

[14] Dig. 48. 14, ir Paulus, Sent. 5.30, apie rinkimus; L. R., Rev. Philol. (1977) 8 n. 7, apie laiškus; M. I. Rostovtzeff, S. E. H. R. E. (1957) 632 n. 33, neteisingai suprantantis *incolae* teisiniuose tekstuose, kaip man nurodė P. A. Brunt; apie dvigubą pilietybę, pvz., Dio, Or. 41 su C. P. Jones (1978) 92–94.

[15] M. I. Finley, Ancient Economy (1973) 71 sqq., pabrėžiantis „pakankamą minimumą", taip pat reikšmingą „socialinę lokaciją"; pastarosios klausimu aš seku de Sainte Croix (1981) 52–53. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad vadinamoji „vergų medžioklė", Veranijaus vykdyta Likijoje (dėl abejonių žr. de Sainte Croix p. 307–308 ir 533), buvo teisminis procesas, o ne sukilimo dalis: L. Robert, Et. Anat. (1937) 375–378 ir B. C. H. (1978) 477 parodė, kad Veranijus atskyrė vergus, kurie maskavosi kaip laisvieji asmenys.

[16] P. D. Garnsey (1975) p. 237/238 mažesnį negu man įspūdį daro tai, ką S. Gsell (1932) kalba apie vergus Šiaurės Afrikoje.

[17] De Sainte Croix (1981) 303–326; 454–462; 518–537 su bibliografija.

[18] C. P. Jones (1978) s.v. frakcija; Plut., Mor. 823F–825F; Broughton, in Economic Survey... 4.810–812 pateikia pavyzdžių.

[19] P. D. Garnsey (1974), puiki apžvalga: kas sukėlė tris metus „anarchijos" Atėnuose tarp 167/8 ir 171/2 m. – maras ar pilietinės riaušės? S. I. Rotroff, Hesperia (1975) 407–408.

[20] L. Robert, Arch. Ephem. (1969) 27 n. 14 ir H. W. Pleket, Talanta (1978–1979) 78; apie realijas P. Veyne (1976) 274–275; L. Neesen (1981), apie taikomas išimtis.

[21] L. R., Laodicée 1(1969) 259–260, apie miesto „meilę"; apie *philotimia* neigiama prasme – Hdt. 3.53.4; Thuc. 3.82; Pindar. F210; Aristot., Ethic. 1125B22; Eur., Phoeniss. 532; A. Wardman, Plutarch's Lives (1974) 115–124; gerąja, tegu ir konkurencine, prasme jau užtinkama Lysias 21.22 ir 26.3 bei 19.56 (apie liturgijas ir išlaidas); 33.2 (Olimpinės žaidynės).

[22] P. Veyne (1976) 341–367 su pastabomis; L. R. Hellenica 11–12 (1960) 569–576; R. MacMullen (1980), apie moteris; cf. C. Naour Z. P. E. 24 (1977) 265 l. 16 apie „motiną"; C. Roueché (1979), apie „tėvus"; apie sapnus, Artemid. 2.27; L.R, R.E.A. (1965) 304–305, apie aklamacijos balsų skaičius. Lucian., Peregr. 15 yra tiksli satyra.

[23] P. Veyne (1976) 326–327, reprezentuojantis šią nuomonę, suponuoja tylų „paktą".

[24] P. D. Garnsey (1978) 227–228 su Fronto, Ad Marc. 1.10.5.

[25] L. Robert, H. S. C. P. (1977) – klasikinis tekstas.

[26] Musonius F 15B (Hense) yra lemiamas liudijimas.

[27] L. Robert (1940) 240–331 yra klasika: p. 255–256 (apie Polemono požiūrį); p. 262 (kovos iki „mirties"); p. 320–321 (sukaustyti). I. L. S. 5613 klausimu aš seku Millar (1977) 195.

[28] Millar (1981) 69, nors aš Asilo „pasaulyje" taip pat užtinku sąmoningo žaismingumo: pvz., Met. 2.20 („Romana frequentia") Hipatoje! Visų geriausias vis dar tebėra E. Auerbach, Mimesis (1968) 60–63, nuostabi Met. 1.24–26 studija. Apie sapnus, Artemid. 3.63; 3.13 (dievai); 4.44 (panieka): A. taip pat suvokia aukštas pareigas lydintį nerimą ir sunkumus.

[29] E.g. C. Habicht, Altertüm. v. Pergamon, VIII.3 (1969) nr. 33, p. 75; Isokratas taip

pat darė visokeriopą įtaką; apie skulptūrą: J. Inan, E. Rosenbaum (1966) ir (1980); filosofija: M. N. Tod (1957).

[30] Apie knygų recenzijas: Galen. 19.60–67; kalbų užrašymas, Apul. Flor. 9.7 su 9.13–14; muzikinis kivirčas: Philostr. V. Soph. p. 166 (Wright), puiki *heterodoxos* vartosena.

[31] M. Lyttleton (1974); Men. Rhet. p. 382.10 ir 386.23 (ed. Russell); Dig. 1.18.7; 50.10.7 (Pius), apie senų pastatų restauravimą; P. Graindor (1930) 179 sqq., apie Herodą ir p. 223–224 (odėjonai).

[32] Philostr. V. S. p. 266 (Damianos), su G. Bowersock, Greek Sophists (1969) 27–28; taip pat N. Purcell, C. R. (1982) 251.

[33] Arr., Kyneg. ypač 2 su P. A. Stadter, Arrian (1980) 50–60.

[34] Aug., Conf. 9.12.32.

[35] E. Patlagean (1977) 156–181, apie Koriko liudijimą.

[36] Contra, K. Hopkins (1980) 104: pvz., F. Millar (1981) 72–73: apie papirusus: E. Christiansen, Z.P.E. (1984) 271. Virg., Georg. 1.275. C. J. Howgego man priminė, kad Imperijos laikotarpiu monetinių pinigų neturėjimas buvo primityvios (o ne tipinės) visuomenės požymis.

[37] Daugsyk cituotas Galen. VI (Kühn) 749–752 mini išskirtinį badmečių protrūkį.

[38] Apie miestus, K. Hopkins (1978) 35.

[39] H. W. Picket (1983) labai aiškus ir svarbus straipsnis: atkreiptinas dėmesys į Damiano privačius „uostus" Efeze (Philostr., V. S. p. 266 f.). Apskritai: P. Veyne (1979).

[40] P. D. Garnsey (1981) apie Italiją.

[41] R. MacMullen (1974): primygtinai teigiama ši pozicija.

[42] Pvz., Eus., H. E. 9.8.9.

[43] A. Balland (1981) – puiki studija su išsamia bibliografija mano minimų dalykų klausimais: „grūdų gavėjai" ir t. t. Damianas taip pat padėjo vargdieniams mokiniams ir bylinėtojams: Philostr. V. S. 266.

[44] J. Reynolds, Aphrodisias and Rome (1982) 133 nr. 21.

[45] Apul., Met. 2. 4 sqq. ir Damianas, Philostr. V. S. p. 266, apie namus; apie sėdimąsias vietas teatre, pvz., R. Heberdey, Forsch. in Ephesos II (1913) 127 sqq.; L. Polacco (1981).

[46] Plut., Solon 21.5–7; P. Schmitt-Pantel (1982) apie geradarius.

[47] R. MacMullen (1974) 62–87; L. Robert, Et. Anat. (1937) 535 n. 3.

[48] R. Lane Fox (1985).

[49] B. Woodward-Frier (1977), su Dig. 9.3.5.1–2.

[50] L. Robert, H. S. C. P. (1977) su Dio Or. 38 ir 41, kaip buvo pasakyta miesto susirinkime.

Bibliografija: I

A. Abt, Die Apologie des Apuleius (1908).

J. Alarcao, Le Culte des Lares à Conimbriga (Portugal), C. R. A. I. (1969) 213.

J. et R. Alquier, Le Chattaba et les Grottes à Inscriptions Latines (1929).

R. Amy, Temples à Escaliers, Syria (1950) 82.

H. W. Attridge, The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire, A. N. R. W. II, 16.1 (1978) 45.

D. Babut, La Religion des Philosophes Grecs (1974).

J. P. V. D. Balsdon, The Divinity of Alexander the Great, Historia (1950) 363.

D. E. Birge, Sacred Groves in the Ancient Greek World (Diss., Berkeley; 1982).

C. Bonner, Magical Amulets, H. T. R. (1946) 25.

J. Bousquet, Les Oliviers de Lindos, Recueil Plassart (1976) 9.

S. P. Brock, Some Aspects of Greek Words in Syriac, Abh. der Wiss. in Göttingen (Phil.-Hist., 1975), ed. A. Dieterich, 106–108.

P. R. L. Brown, Sorcery, Demons and the Rise of Christianity, in Religion and Society in the Age of St. Augustine (1972) 119.

P. R. L. Brown, The Making of Late Antiquity (1978).

P. R. L. Brown, The Cult of Saints (1981).

P. A. Brunt, The Romanization of the Local Ruling Classes, in Assimilation et Résistance, ed. D. M. Pippidi (1976) 161.

G. E. M. de Sainte Croix, The Class Struggle in the Ancient Greek World (1981).

P. Debord, Aspects Sociaux et Economiques de la Vie Religieuse dans l'Anatolie Gréco-Romaine (1982).

E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (1965).

E. R. Dodds, The Ancient Concept of Progress (1973).

F. K. Dörner, Der Erlass des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus (1935).

S. Downey, Temples à Escaliers: The Dura Evidence, C. S. C. A. 9 (1976) 21.

K. J. Dunbabin, The Mosaics of Roman North Africa (1978).

R. Etienne, Les Syncrétismes Religieux dans la Peninsule Iberique, in Syncrétismes dans les Relig. Gréco-Rom., ed. F. Dunand (1973) 153.

J. A. S. Evans, A Social and Economic History of a Temple in the Greco-Roman Period, Y.C.S. (1962) 149.

A. J. Festugière, L'Expérience Religieuse du Médecin Thessalos, Rev. Bibl. (1939) 45.

A. J. Festugière, Anth' Hōn: La Formule en Echange de Quoi en Prière Grecque, Rev. Sci. Philos. Theol. (1976) 389.

P. A. Février, Religion et Domination dans l'Afrique Romaine, Dial. Hist. Anc. 2 (1976) 305.

P. A. Février, Natale Petri de Cathedra, C. R. A. I. (1977) 514.

W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution... (1965).

R. Garosi, Magia, ed. R. Xella (1976).

H. Geertz, K. Thomas, An Anthropology of Religion and Magic: Two Views, Jo. of Interdisc. History VI (1975) 71; 91.

J. Geffcken, The Last Days of Greco-Roman Paganism, trans. S. MacCormack (1978).

J. Glucker, Antiochus and the Late Academy (1978).

G. Goosens, Hiérapolis de Syria (1943).

R. L. Gordon, The Date and Significance of C. M. R. M. 593, J. Mithr. Studies II (1977) 148.

W. Gundel, Sternglaube, Sternreligion u. Sternorakel (1959).

J.-J. Hatt, Essai sur l'Evolution de la Religion Gauloise, R.E.A. (1965) 80.

P. Herrmann, K. Z. Polatkan, Das Testament des Epikrates... (1969).

P. Herz, Untersuchungen zum Festkalendar der Röm. Kaiserzeit (1975).

R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos (1928).

I. W. Hewitt, On the Development of Thank-Offerings..., T. A. P. A. 43 (1912) 95.

A. T. Kraabel, Hypsistos and the Synagogue at Sardis, G. R. B. S. (1969) 81.

I. Lavin, The Hunting Mosaics of Antioch and Their Sources, D. O. P. (1963) 181.

M. Le Glay, Hadrien et l'Asklepeion de Pergame, B. C. H. (1976) 357.

N. Lewis, Life in Egypt under Roman Rule (1983).

G. Lieberg, Die Theologie Tripartita in Forschung u. Bezeugung, A. N. R. W. 1.4 (1973) 63.

J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion (1979).

C. McLelland, God the Anonymous (1976).

R. MacMullen, Roman Social Relations (1974).

R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire (1981).

J. F. Matthews, Symmachus and the Oriental Cults, J. R. S. (1973) 175.

M. Meslin, La Fête des Kalendes de Janvier (1970).

M. Meslin, Réalités Psychiques et Valeurs Religieuses dans les Cultes Orientaux, Revue Historique (1974) 289.

J. D. Mikalson, Religion in the Attic Demes, A. J. P. (1977) 424.

A. D. Nock, Paul and the Magus, in Beginnings of Christianity, ed. F. J. Jackson and K. Lake, vol. 5 (1933) 171.

J. A. North, Conservatism and Change in Roman Religion, P. B. S. R. (1976) 1.

P. Perdrizet, La Miraculeuse Histoire de Pandare et d'Echedore... Arch. für Religionswiss. (1911) 54.

E. Peterson, Heis Theos (1926).

E. Peterson, La Libération d'Adam de l'Ananke, Rev. Bibl. (1948) 119.

S. R. F. Price, Rituals and Power: The Imperial Cult in Roman Asia Minor (1984).

C. Renfrew, M. Wagstaff, ed., An Island Polity (1982).

L. Robert, Les Gladiateurs dans l'Orient Grec (1940).

L. Robert, Recherches Epigraphiques, R.E.A. (1960), ypač. 316 sqq.

L. Robert, Sur un Décret d'Ilion... Essays... C. B. Welles, American Studies in Papyrology I (1966) 175.

L. Robert, A Travers l'Asie Mineure (1980).

L. Robert, Amulettes Grecques, Jo. des Savants (1981) 3.

S. Sanie, Deus Aeternus et Theos Hypsistos en Dacie Romaine, in Hommages à M. J. Vermaseren, III (1976) 1092.

W. G. Schwarzlose, De Titulis Sepulcralibus Latinis (1913).

V. Scully, The Earth, the Temple and the Gods (1962).

A. F. Segal, Hellenistic Magic, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. For G. Quispel, ed. R. van den Broek, M. Vermaseren (1981).

H. Seyrig, Le Culte du Soleil en Syrie (1971) 337.

H. Seyrig, Le Prétendu Syncrétisme Solaire Syrien..., in Les Syncrétismes dans les Relig. Greco-Rom., Colloque de Strasbourg (1973) 147.

A. R. R. Sheppard, Jews, Christians and Heretics in Acmoneia and Eumeneia, Anatol. Stud. 29 (1979) 169.

A. R. R. Sheppard, Pagan Cults of Angels, Talanta, XI/XII (1980/1) 77.

M. Simon, Christianisme Antique et Pensée Paienne..., Bull. Fac. Lett. Strasb. (1960) 309.

M. Simon, From Greek Hairesis to Christian Heresy, in Early Christian Literature and the Classical Tradition..., ed. W. R. Schoedel, R. L. Wilken (1979) 101.

M. Simon, Anonymat et Polyonymie Divins dans l'Antiquité Tardive, Studi... A. Brelich (1980) 503.

J. Z. Smith, The Temple and the Magician, in God's Christ and His People... Studies... N. A. Dahl, ed. J. Jervell, W. A. Meeks (1977) 233.

W. F. Snyder, Public Anniversaries in the Roman Empire..., Y. C. S. (1940) 223.

J. Teixidor, The Pagan God (1977).

M. J. Vermaseren, Cybele and Attis (1977).

H. S. Versnel, Religious Mentality in Ancient Prayer, in Faith, Hope and Worship, ed. H. Versnel (1981).

P. Veyne, Les Grecs Ont-Ils Cru à Leurs Mythes? (1983).

R. Walzer, Galen on Jews and Christians (1949).

S. Weinstock, Divus Julius (1972).

Bibliografija: II

M. Avi-Yonah, The Jews of Palestine (1976).

A. Balland, Les Liberalités d'Opramoas, Fouilles de Xanthos, VII (1981) 173.

P. A. Brunt, The Romanization of the Local Ruling Class..., in Assimilation et Résistance, ed. D. M. Pippidi (1976) 161.

C. Cipolla, ed., Fontana Economic History of Europe, 16th and 17th Centuries (1977).

G. E. M. de Sainte Croix, The Class Struggle in the Ancient Greek World (1981).

M. I. Finley, The Ancient Economy (1973).

M. I. Finley, Politics in the Ancient World (1983).

P. D. Garnsey, Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy..., A. N. R. W. II.1 (1974) 229.

P. D. Garnsey, Descendants of Freedmen in Local Politics: Some Criteria, in the Ancient Historian..., ed. B. M. Levick (1975) 187.

P. D. Garnsey, Rome's African Empire under the Principate, in Imperialism..., ed. P. D. Garnsey, C. R. Whittaker (1978) 223.

P. D. Garnsey, Independent Freedmen and the Economy of Roman Italy under the Principate, Klio (1981) 359.

M. L. Gordon, The Freedman's Son in Municipal Life, J. R. S. (1931) 65.

P. Graindor, Un Milliardaire Antique (1930, repr. 1979).

S. Gsell, Esclaves Ruraux en Afrique, Mélanges Glotz, 1 (1932) 315.

C. Hopkins, Topography and Architecture of Seleuceia on the Tigris (1972).

K. Hopkins, The Age of Roman Girls at Marriage, Population Studies (1965) 309.

K. Hopkins, The Probable Age-Structure of the Roman Population, Population Studies 20 (1966/7) 245.

K. Hopkins, Economic Growth and Towns in Classical Antiquity, in Towns and Societies, ed. P. Abrams, E. A. Wrigley (1978) 35.

K. Hopkins, Conquerors and Slaves (1978).

K. Hopkins, Taxes and Trade in the Roman Empire, J. R. S. (1980) 101.

J. Inan, K. Rosenbaum, Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minor (1966).

J. Inan, K. Rosenbaum, Römische u. Frühbyzantinische Porträtplastik aus der Turkei: Neue Funde (1980).

A. H. M. Jones, The Roman Economy, ed. P. A. Brunt (1974).

C. P. Jones, The Roman World of Dio Chrysostom (1975).

R. J. Lane Fox, Aspects of Inheritance in the Greek World, in Crux, ed. P. A. Cartledge, F. D. Harvey (1985).

G. Lopuszanki, La Police Romaine et les Chrétiens, Antiqu. Class. (1951) 5.

M. Lyttleton, Baroque Architecture in Classical Antiquity (1974).

R. MacMullen, Roman Social Relations (1974).

R. MacMullen, Woman in Public in the Roman Empire, Historia (1980) 208.

F. G. B. Millar, The Emperor in the Roman World (1977).

F. G. B. Millar, The World of the Golden Ass, J. R. S. (1981) 63.

S. Mitchell, Requisitioned Transport in the Roman Empire, J. R. S. (1976) 106.

L. Neesen, Die Entwicklung der Leistungen u. Ämter, Historia (1981) 203.

E. Patlagean, Pauvreté Economique et Pauvreté Sociale à Byzance (1977).

H. W. Pleket, Urban Elites and Business, in Trade in the Ancient Economy, ed. P. D. Garnsey, K. Hopkins, C. R. Whittaker (1983) 131.

L. Polacco, Théâtre, Société, Organisation de l'Etat, in Théâtre et Spectacles... Actes du Colloque de Strasbourg 7 (1981) 12.

L. Robert, Les Gladiateurs dans l'Orient Grec (1940).

L. Robert, La Gloire et la Haine..., H. S. C. P. (1977) 1.

C. Roueché, A New Inscription fRom Aphrodisias and the Title Pater Tes Poleos, G. R. B. S. (1979) 173.

P. Schmitt-Pantel, Evergetisme et Mémoire du Mort, in La Mort, Les Morts..., ed. G. Gnoli, J. P. Vernant (1982) 177.

M. N. Tod, Sidelights on Greek Philosophers, J. H. S. (1957) 132.

P. Veyne, Le Pain et le Cirque (1976).

P. Veyne, Mythe et Réalité de l'Autarcie à Rome, R. E. A. (1979) 261.

B. Woodward-Frier, The Rental Market in Early Imperial Rome, J. R. S. (1977) 27.

3 SKYRIUS

IŠSKIRTINIAI pagonybės tyrimai – A. D. Nock, Essays (1972) ir puiki jo studija, Conversion (1933). J. Geffcken, The Last Days of Greco-Roman Paganism (1978, vertimas) būdingas nepranoktas diapazonas ir apimtis; Gaston Boissier, La Fin du Paganisme (1891) tebėra galingas ir taiklus. J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion (1979) – puiki lotyniškosios literatūrinės medžiagos studija, Ramsay MacMullen, Paganism in the Roman Empire (1981) – puikus esė apie graikiškąją medžiagą, nors aš labiau pabrėžčiau dievų garbės jausmą ir pyktį, negu „pagrindinį religijos reikalą – pagydyti sergančius" (p. 49). E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (1965) – nuostabi studija, nepaisant mano prieštaravimų vienai iš jos pagrindinių temų. Ji išprovokavo gerą Peterio Browno recenziją, perspausdintą jo Religion and Society in the Age of St. Augustine (1972) 74–93: jo paties skyriai knygoje The World of Late Antiquity (1971) yra įsimintini.

I

[1] R. MacMullen (1976) p. 37; E. R. Dodds (1965), apie nerimastį.

[2] B. Reardon (1971) 237–238 apie „augantį patiklumą" II a.; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria 1 (1972) 434–444 apie ankstesnius pseudo mokslus; O. Murray, J. R. S. (1961) 263: „magija niekad nebuvo užsiiminėjama racionaliau negu vėlyvosios Romos imperijos laikais."

[3] MacMullen (1981) 69–70.

[4] Aul. Gell. 1. 26; P. A. Brunt, J. R. S. (1974) 11, apie Marką; Galen., V. (Kühn) 1 sqq. – kerintis tekstas; aš cituoju V. 4 p. 17: žr. ypač p. 21–22 apie tai, kaip geriausia plakti vergus ir kodėl mušantieji vergus yra ne tokie nedori kaip tie, kurie spardo duris. Brown

(1978) 40 apie šią „prievartos elektrostatiką".

[5] J. F. Kindstrand (1980) 341 ir dabar P. Oxy. 3659 su pastabomis; mene – F. Cumont, Ann. Soc. Arch. Bruxell. 14 (1900) 401, Herstalio vaza, apie 100 m. po Kr.

[6] Celsus, De Med. 1. 2: „*litterarum cupidi*" yra „*imbecilles*".

[7] Brown (1971) 49–57 puikus eskizas; Julia Briggs, This Stage-Play World (1983) 197 sqq.

[8] A. M. Blackman (1918/9) 26; P. E. Corbett (1970).

[9] Apie himnus – L.R., Et. Anatol. (1937) 20; apie procesijas – MacMullen (1981) p. 27 n. 41 bei 45 ir ypač F. Bomer straipsnis Pauly, R. E. 21 (1952) 1878 sqq.; Tertull., Apolog. 35 (197 m. po Kr.); L.R. in Essays..., C. B. Welles (1966) 175.

[10] S. Mitchell (1982); apie medinius *xoana*: P. Perdrizet (1906) 226–227 nustatė tiesą.

[11] A. Laumonier (1958) 298 ir 305 apie Panamara. U. Wilcken (1885) 430 apie kalendorių.

[12] P. Collart (1944) – patraukli studija; J. Bremer (1981) apie himnus, dabar su MacMullen (1981) 15–24 ir I. G. 7.1773 (varžybos). Dio, Or. 77.4 apie mergaites.

[13] L. R. (1930), apie pantomimas drauge su Lucian., De Saltatione, *passim*; L. R. (1940) apie gladiatorius; abi yra nuostabios studijos.

[14] L. R., B. C. H. (1981) 330 ir B. Epig. (1982) 399 apie Aizani; IGR IV 573 ir 576; apie šventyklą, S. R. F. Price, J. R. S. (1982) 196; apie Dzeusą – L. R., B. C. H. (1977) 121–132 – puiki įžvalga.

[15] Syll.[3] 1025; 1. Did. 199, su F. W. Schell, A. J. A. (1954) 25; L. R., Hellenica 11–12 (1960) 122–123; J. Evans (1961) 255–256; Aeschyl., Septem 269; Burkert (1983) 3–9, 68; skerdimo detalės in P. Stengel (1910) 114 n. 2 ir K. Jeppesen, The Maussoleion 1 (1981); L. R. Hellenica 10 (1955) 44–5, apie virves; E. Fraenkel, Elementi Plautini in Plauto (1960) 124 sqq. ir 409 sqq. apie graikų ir romėnų pasaulio kontrastą mėsos valgymo atžvilgiu: be abejo, darau prielaidą, kad sausros ar bado metu graikai valgė stimpančius gyvulius.

[16] P. Herrmann, Das Testament des Epikrates (1969) 58 sqq., apie Meidoną.

[17] Pvz. Philostr., V. Apol. 1.1.10; M. Detienne (1979), ypač 77 sqq., svarstymai; L. S. C. G. 139 (Lindos; II a. po Kr.?).

[18] Contra, M. P. Nilsson (1945); orakulų klausimu, žr. I. Did. 217 ir 5 skyriaus III dalį bei Proklo tekstą I dalies pabaigoje. C. Habicht, M. Wörrle, Inschriften... (1969) 167, apie Asklepiją.

[19] E. Lane, Anat. Stud. (1970) 51; P. Debord (1982) 402–404, puikiai apie kainas ir dera pridėti A. Rehm, Inscr. Didyma (1958) p. 152.

[20] I. Did. 375 ir esu Joyce Reynolds skolingas už IV a. po Kr. vidurio vyrą Girzoje, in P. B. S. R. (1955) 139.

[21] Naujausias požiūris – J. B. Rutter (1968) ir R. Duthoy (1969); Frag. Vatic. 148 savo nuoroda yra vietinis ir neduoda pagrindo visos Imperijos masto apibendrinimams; Carpus, in C. I. L. 13.1751. K. & P. Lehmann, Samothrace Part 3: The Hieron (1969) p. 42 sqq. vidaus pertvarkas apie 200 m. po Kr. apibūdina kaip *taurobolium* ir „kraujo nuleidimą", tačiau jų požiūris yra visiškai spekuliatyvus.

[22] Milet. 1.3 (Delphinion) 134; Sokolowski, L. S. C. G. nr. 8; Laumonier (1958), ypač 247 sqq. (Ti. Claudius Lainas).

[23] Santraukos, I. Browning (1982).

[24] G. E. Bean, Turkey's Southern Shore (1968) 71–72 ir (1965) ypač 43–47.

[25] P. Ward (1970) su bibliografija.

[26] I. G. II[2]. 1035, kur aš vis dar tebesu linkęs atiduoti pirmenybę augustiškajam datavimui, kurį pateikia G. R. Culley, Restoration of Sacred Monuments in Aug. Athens (Diss., 1973), o ne datavimui po Sulos, pateikiamam J. von Freeden, Oikia Kyrrestou (1983).

[27] R. Villers (1939); P. D. A. Garnsey, J. R. S. (1971) 116; F. Jacques, Antiqu. Afric. 9 (1975) 159; P. Veyne, Le Pain et le Cirque (1976) p. 358 n. 270, cituojantis L. R. ir medžiagą iš graikiškųjų Rytų. Digest. 50.12.1–14, ypač 13–14; 50.4.16; Plin. 10.39.

[28] R. Duncan-Jones (1982) p. 63–88, dokumentinė medžiaga; p. 88 apie šventyklą.

[29] A. H. M. Jones, The Greek City (1940) 229.

[30] Apie pardavimus žr. P. Debord (1982) 63–68 ir n. 110 su žemėlapiu; taip pat p. 101–116. S. E. G. IV.516.34 sqq., apie Efezą; Evans, Y. C. S. (1961) 275, Egiptas; Sokolowski, L. S. A. M. 52 (Miletas); D. Gill, H. T. R. (1974) 117 apie „stalo atnašas"; Debord p. 69 ir pastabos apie išimtis, ypač n. 168 ir n. 171.

[31] F. Sokolowski. H. T. R. (1957) 133 apie partnerius; J. et L. Robert, La Carie II (1954) p. 213 apie Klarą.

[32] P. Schmitt-Pantel (1981) ypač 90 sqq. apie inauguracines puotas.

[33] Pvz., Plin. 10.110–111; 116–117.

[34] P. Graindor (1930) 229 ir A. Balland (1981, prie II.2 sk.) p. 174 sqq.

[35] Plut., Mor. 822 B-C drauge su Stob. 11.132 (Wachsmuth): Brown (1978) p. 36 n. 37 šiek tiek klaidina, jeigu jis implikuoja, kad šis idealas buvo plačiai paplitęs: žr. jo p. 35–38 – mintys apie „pariteto modelį". Vedius, in Syll.[3] 850.

[36] Plin., 7.18.2; 1.8. 10–11 (Comum); Dig. 50.10.3.2 ir 10.7.1 (apie vardų įrašymą).

[37] Žaidynės: Duncan-Jones, p. 82; Muzuc, Duncan-Jones, p. 88 ir nr. 21.

[38] Aristot. Pol. 1321A31, išgarsinta de Sainte Croix, Class Struggle... (1981) 305–306; tačiau atkreiptinas dėmesys į kitas Aristotelio mintis šiuo klausimu, pvz., 1309A15–25.

[39] R. MacMullen (1980) 208 ir M. I. Finley (1968) 129; Xen., Ephes. 1.2.7–8.

[40] Naujausias požiūris – D. Cannadine, Past and Present (1982) 107: jo pilietinė austrių puota, apie kurią daug esame girdėję, ir „tradicijos išradimas" – tai temos, labai pažįstamos Antoninų pilietinio gyvenimo istorikams.

[41] Apie kultus ir „santarvės atvaizdus", Brown (1978) 35 sqq. – sugestyvi traktuotė.

[42] L. S. C. G. nr. 8.

II

[1] Naujausias požiūris – R. Merkelbach, Z. P. E. 10 (1973) 49 sqq.; Plin. 10.49–50 apie keičiamas vietas.

[2] Sokolowski, L. S. C. G. 55: L. R. yra pažadėjęs aptarti (B. Epig. 1964.138). Atkreiptinas dėmesys į vyrų „permaldavimo" akcentavimą, eil. 11 ir 16, ir garbintojo „širdį".

[3] M. Malaise (1972) 71–110.

[4] Nock, Essays 1.458: mano nuomone, tai vis dar geriausias aptarimas. Kiek spekuliatyviau, R. L. Gordon (1976) ir (1980).

[5] F. T. van Straten (1981), pavyzdžiai: M. Guarducci (1942/3) apie pėdsakus ir jų įvairias reikšmes.

[6] Nilsson, Opusc. Sel. 1.25–34; apie namų kultus: D. G. Orr (1978) ir D. P. Harmon (1978) su bibliografijomis – apie Romą; apie žmonas, Plut., Moral, 140D; apie įpėdinius (klasikiniai Atėnai) M. Hardcastle, Prudentia (1980) 11, nors aš ir netikiu, kad paveldėjimo įstatymai buvo „visų pirma" religiniai savo tikslais. Vakaruose – žr. 2.1. sk. n. 40.

[7] Plg. su Tert., De Idol. 10, H. Marrou, Hist. de l'Education (1965) 227: aštuonios dienos religinių švenčių per mokyklinį mėnesį Koso saloje apie 150 m. pr. Kr.

[8] R. Parker (1983) – labai svarbi šio dalyko studija.

[9] F. de Coulanges, The Ancient City (angl. vert. 1980) 32 sqq.; J. Crook (1967) 133–138, puiki santrauka; baimė, kad šeimos linija išmirs, aiškiai yra šios praktikos plėtros motyvas; cituojama (bet nepakankamai akcentuojama) Hopkins (1983) 1.47–54, kur pateikiama bibliografija.

[10] Gnomon Idios Logos (ed. Riccobono) I, ll. 8 sqq. : T. rūpėjo *fiscus* skolininkai, ir mes nežinome, ar jo įstatymas turėjo kokį nors pasisekimą.

[11] S. Dill (1904) 251–286, prieinamai ir gerai apie romėniškuosius klubus: cf. F. M. de Robertis (1971). Apie graikiškuosius – F. Poland (1909) yra klasika: p. 289 sqq. apie lytis. M. N. Tod (1932) 71 sqq. – puikus tyrimas, besiremiantis ir pratęsiantis Poland; taip pat P. M. Fraser (1977) 58–70 su pastabomis.

[12] SIG[3] 1109, išversta M. N. Tod (1932); datuotina, beveik neabejotinai, 175/6 m.; cf. Hesperia (1975) 406–407. Naujausia bibliografija ir pastabos, F. W. Danker (1982) 156–166, kuris cituoja Hellenic Society 1900 m. taisykles – ne itin taikli paralelė.

[13] Plato Leg. 909–910; Cic., De Leg. 2.25–26; Apul., Apol. 65. 14. D. G. Orr (1978) 1575.

III

[1] L. R., R. E. A. (1960) 316 apie *theologoi*.

[2] J. H. Waszink, Pompa Diaboli, V. C. (1947) 13.

[3] L. R., Hellenica 10 (1955) 197–200, Šv. Mikalojus ir aukos; F. M. Young (1979) apie įvaizdžius.

[4] Nock, Essays II.582–593; Price, J. R. S. (1980) 35 ir Hor., Od. 4.2 apie imperatorių.

[5] Parker (1983) 352–356 apie negatyvias taisykles; M. Beard, J. R. S. (1980) 21 apie „evokaciją" ir jos milžinišką įvairovę, kur, „kaip galima įsivaizduoti", pabrėžiama tam tikra viena grupė.

[6] Paus. 7. 18.8, dabar su G. Piccolunga (1980), kuriam, mano supratimu, ne itin pasisekė mito paieškose: p. 282–283 verta permąstyti.

[7] W. Burkert (1983) 216–261 apžvalga.

[8] R. C. T. Parker (1983) 81–83, viena interpretacija su bibliografija; apie moterų ritualus, I. Chirassi Colombo (1979) ir F. I. Zeitlin (1982) – neseni studijų tipai.

[9] Burkert (1983) 226–247, vis dėlto teikiantis pirmenybę „kariečiams" prieš „Keres", su kuo man sunku sutikti.

[10] Philostr., V. A. 4.21.

[11] R. Turcan (1966) ir M. P. Nilsson (1957), drauge su svarbia F. Matz recenzija, Gnomon (1960) 540; tema tebėra atvira, todėl žengiu atsargiai.

[12] Apie Mitrą: R. L. Gordon (1976) ir (1980) apie vieną „evokacijos" diapazoną.

[13] H. W. Pleket (1965), apie imperinį kultą – labai vertinga studija.

[14] Firm. Matern., De Errore 2.6 ir 3.2 apie šią *physica ratio*: suprantama, tai tebuvo vienas intelektualinis požiūris, tačiau jis implicitiškai susieja ją su misterijų ritualais. Dėl datos žr. p. 22–27 Bude ed.

[15] Labiausiai nesenos „bakchinės" grupės, viena iš jų – su vaiku mistu: L. R., B. Epig. 1982. 340 ir B. C. H. 1983.597–599, abi Mažojoje Azijoje.

[16] Festugière, Révélation de l'Hermes Trismégiste (1944–1954), ypač vols. II–IV; Nock, Essays 1.30 sqq.; II.647 sqq. apie kultūrinį tekstų lygį.

[17] Santrauka, M. Harl, Quis Rerum... (1966) 25 su pastabomis, apie Filoną; H. S. Merki (1952).

[18] Raktinis Pausanijo žodis yra *mēnima*: pvz., 3.23.5, 4.24.6, 4.27.1, 5.1.7, 7.24.6, 8.7.6, 9.25.8–9. tuometinius Delfus: Parke-Wormell, II. nr. 471.

[19] A. J. Festugière, Epicurus and His Gods (1969, angl. vert.) 56.

[20] Plato, Rep. 330D-E; K. J. Dover, Greek Popular Morality (1974) 261–268.

[21] F. E. Brenk (1977), 23–27.

[22] A. D. Nock, Essays II.606; I.277.

[23] Orig., C. Cels, 8.48; cf. 3. 16; 4.10; F. Cumont, Lux Perpetua (1949) 219.

[24] Plut., Mor. 611D, nurodantis (kaip Celsas, in C. Cels. 3.16) į Plato, Epist. 7.335R.

[25] Celsus, ap. Orig. C. Cels. 6.22; Aristoph., Ranae 450 sqq.; Apul., Met. 11.6, 11.23.

[26] Neseni tyrimai – L. R., B. Epig. (1982) 340 ir B. C. H. (1983) 597–9; Sarapido „misterijos" nėra helenistinės (P. M. Fraser, Ptolem. Alex. 1.265); cf. Nock, Essays II.798 apie kitus ir, žinoma, apie Mitrą ir Izidę (F. Dunand, Le Culte d'Isis... 1973, 3.244 sqq.).

[27] M. Aur., Med. 12.5.

[28] Apskritai – Nock, Essays, s. v. mysteries; ypač 2.792 sqq.; etiškas elgesys, in Aristoph., Varlės 456 sqq. ir Epictet. 3.21.15 (mūsų gyvenimo „korekcija").

[29] Plut., Mor. 564B sqq.

[30] Plut., Mor. 1104A–1107C; nedaug tikinčiųjų: 1105A–B ir 450A.

[31] V. Saxer, Morts, Martyrs, Reliques en Afrique Chrétienne (1980); P. R. L. Brown, Cult of Saints (1981); kitos nuorodos 1 sk. n. 23.

[32] Nock, Essays, I.34 sqq.

[33] *Apd* 14, 8 sqq., su B. M. Levick, Roman Colonics in S. Asia Minor (1967) 154.

[34] E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (1961) 374.

[35] Naujausias požiūris – A. S. Hollis, Ovid's Metamorphoses VIII (1970) 108–109 su nuorodomis į L. Malten ir kitus po jo.

[36] L. R., Jo. des Sav. (1961) 150 n. 53, atribojantis Tvaną nuo Trogito ežero Isaurijoje.

[37] L. R., Hellen. 13 (1965) 29, statulėlė; W. R. Calder, C. R. (1910) 77–79, įrašas; L. R., B. C. H. (1983) 539 ir pl. 116 – reljefai, kurie ir mane pribloškė lankantis ten 1976 m.

[38] *Apd* 28, 6.

[39] *Apd* 10, 26.

[40] *Apd* 12, 15.

[41] Jo. Chrys., P. G. 60, 201–202.

Bibliografija: I

G. E. Bean, Side Kitabeleri (1965).

A. M. Blackman, The Sequence of Episodes in the Egyptian Daily Temple Liturgy, J. Manch. Eg. and Or. Soc. (1918/9) 26.

J. Bremer, Greek Hymns, Faith, Hope and Worship, ed. H. Versnel (1981) 193.

P. R. L. Brown, The World of Late Antiquity (1971).

P. R. L. Brown, The Making of Late Antiquity (1978).

I. Browning, Jerash and the Decapolis (1982).

W. Burkert, Homo Necans (1983).

P. Collart, Réjouissances, Divertissements et Artistes de Province dans l'Egypte Romaine, Rev. Phil. (1944) 134.

P. E. Corbett, Greek Temples and Greek Worshippers... B. I. S. C. (1970) 149.

P. Debord, Aspects Sociaux et Economiques de la Vie Religieuse dans l'Anatolie Gréco-Romaine (1982).

M. Detienne, Dionysus Slain (1979).

E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (1965).

R. Duncan-Jones, The Economy of the Roman Empire, Quantitative Studies (1982).

R. Duthoy, The Taurobolium: Its Evolution and Terminology (1969).

J. A. C. Evans, A Social and Economic History of an Egyptian Temple..., Y. C. S. (1961) 147.

M. I. Finley, The Silent Women of Rome, in Aspects of Antiquity (1968) 129.

P. Graindor, Un Milliardaire Antique (1930).

J. F. Kindstrand, Date and Character of Hermias's Irrisio, Vig. Chr. (1980) 341.

A. Laumonier, Les Cultes Indigènes en Carie (1958).

R. MacMullen, Roman Government's Response to Crisis (1976).

R. MacMullen, Women in Public in the Roman Empire, Historia (1980) 208.

R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire (1981).

S. Mitchell, The Life of St. Theodotus of Ancyra, Anatolian Studies (1982) 93.

M. P. Nilsson, Pagan Divine Service in Antiquity, H. T. R. (1945) 63.

P. Perdrizet, Ulp. Nikopolis Pros Mestoi, Corolla Numismatica..., B. V. Head (1906) 217.

B. P. Reardon, Courants Littéraires Grecs des II et III Siecles a. c. (1971).

L. Robert, Pantomimen im Griechischen Orient, Hermes (1930) 106.

L. Robert, Les Gladiateurs dans l'Orient Grecque (1940).

J. B. Rutter, Three Phases of the Taurobolium, Phoenix (1968) 226.

P. Schmitt-Pantel, Le Festin dans la Fête de la Cité Grecque Hellenistique, in La Fête: Pratique et Discours (C. Rech. Hist. Anc. 42, Besançon 1981) 85.

P. Stengel, Opfergebräuche der Griechen (1910).

R. Villers, Essai sur la Pollicitatio à une Respublica, R. H. D. F. E. (1939)

I. P. Ward, Sabratha: A Guide (1970).

U. Wilcken, Arsinoitische Tempelrechnungen aus dem Jhr. 215 n. Chr., Hermes (1885) 430.

Bibliografija: II–III

F. E. Brenk, In Mist Apparelled (1977)

W. Burkert, Homo Necans (1983).

I. Chirassi Colombo, Paides e Gynaikes..., Quad. U. U. C., n. s. 1 (1979) 25.

F. de Coulanges, The Ancient City (1864, angl. vert. 1980).

J. M. Crook, Law and Life of Rome (1967).

F. W. Danker, Benefactor (1982).

S. Dill, Roman Society from Nero to Marcus Aurelius (1904).

A. J. Festugière, La Révélation de l'Hermes Trismégiste (1944–1954).

P. M. Fraser, Rhodian Funerary Monuments (1977).

R. L. Gordon, The Sacred Geography of a Mithraeum, J. Mithr. Stud. (1976) 119.

R. L. Gordon, Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras, J. M. S. (1980) 19.

M. Guarducci, Le Impronte del Quo Vadis..., Rend. Pont. Accad. Romana di Archaeol. 19 (1942–3) 305.

D. P. Harmon, The Family Festivals of Rome, A. N. R. W. 16.2 (1978) 1592.

K. Hopkins, Death and Renewal (1983).

M. Malaise, Les Conditions de Pénétration et de Diffusion des Cultes Egyptiens en Italie (1972).

H. S. Merki, Homoiosis Theoi (1952).

M. P. Nilsson, The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age (1957).

D. G. Orr, Roman Domestic Religion: The Evidence of Household Shrines, A. N. R. W. 16.2 (1978) 1557.

R. C. T. Parker, Miasma (1983).

G. Piccolunga, L'Olocausto di Patrai, Entretiens Hardt 27 (1980) 243.

H. W. Pleket, An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries, H. T. R. (1965) 331.

F. Poland, Geschichte des Griechischen Vereinswesens (1909).

F. M. de Robertis, Storia delle Corporazioni e del Regime Associativo nel Mondo Romano (1971).

M. N. Tod, Sidelights on Greek History (1932).
R. Turcan, Les Sarcophages Romains à Représentations Dionysiaques (1966).
F. T. Van Straten, Gifts for the Gods, in Faith, Hope and Worship, ed. H. Versnel (1981) 65.
F. M. Young, The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers (1979).
F. I. Zeitlin, Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter, Arethusa (1982) 129.

4 SKYRIUS

KLASIKINĖ epifanijos studija yra puikus F. Pfisterio straipsnis, išspausdintas Pauly-Wissowa, R. E. Suppl. 4 (1924) s. v. Epiphanie, 277–323. Grįžau prie šios temos, kadangi jo straipsnis enciklopedijoje negalėjo išryškinti grožinių tekstų tono ir konteksto; medžiagos kiekis išaugo; Pfister turėjo daug ką pasakyti apie žodyną, kurio istorinė raida neįrodoma, ir apie titulus valdovų kulte; jis suteikė mažiau erdvės Imperijos laikotarpio dokumentinei medžiagai. D. Wachsmuth, Kleine Pauly 5 (1975) 1598–1601 trumpas, bet pateikia gerą bibliografiją; puiki F. T. Van Strateno studija Bull. Ant. Besch. (1976) mane aplenkė ir pateikia puikų votyvinių tekstų sąrašą. N. J. Richardson maloniai leido man naudotis savo neskelbtos paskaitos apie homerinę epifaniją tekstu po to, kai aš perskaičiau šio skyriaus versiją seminare Oksforde 1983 m.; jo dalyviai padėjo man ir tuomet, ir vėliau. Šiuolaikinių pranešimų apie šio tipo religinę patirtį rinkiniai sudarinėjami Religious Experience Research Unit, Manchester College, Oksforde: pavyzdžiai paskelbti leidiniuose: A. Hardy, Spiritual Nature ofMan (1979) ir T. Beardsworth, A Scnse of Presence (1977), kurių tekstais aš su dėkingumu naudojausi, nuolat lygindamas juos su jų pagoniškaisiais pirmtakais.

I

[1] Inscr. Did. (ed. Rehm) nr. 496; L. R., Hellenica 10–11 (1960) 544, siūlantis „pavidalą" ir pabrėžiantis krizės gaidą; F. T. Van Straten (1976) 17 n. 248, kitas požiūris: aš jo pastabą aptikau tik tuomet, kai šis skyrius buvo beveik baigtas.

[2] Naujausias požiūris – su keletu spėjimų – W. Peck, Z. P. E. 7 (1971) 207.

[3] Pvz., Il. 20.98; 20.121; Od. 3.221, 13.307 ir 13.393; L. Robert, Hellenica VI.109–110; Sylloge[3] 814.36 sqq. (Neronas); O. G. I. 383.65 (Antiochas iš Komagenės); Epictet., 2.18.29; Marcus, Medit. 1.17.8 ir 9.27 („talkininkai"); 9.11 ir 9.40 („bendra-darbiai"). Naujajame Testamente, A. Wikenhauser (1939) 320; krikščionių šventųjų klausimu, pvz., Kiras ir Jonas, P. G. 87.3443D et passim.

[4] Od. 19. 40–43.

[5] Il. 13. 72 (Ajaksas); 17.323–4 (Enėjas); Il. 5.174–91; 5.864 (debesis); 4.73 (žvaigždė).

[6] Il. 1.197; 21.286.

[7] Od. 3.221 (Nestoras).

[8] Od. 13.312; Il. 24.361 sqq.

[9] N. J. Richardson (1979) 208 sqq., 252 sqq. yra paskutinis žodis.

[10] Od. 10.573 (Kirkė); 16.178–179 (Telemachas), su E. Kearns (1982), nors aš ir abejoju jos bendruoju argumentu. Od. 6.149 ir 160–161 (Nausikaja).

[11] Od. 13.312; 16.161; grožis, Il. 3.396, Od. 13.288.

[12] F. Dirlmeier (1967): už žinias apie tai esu skolingas N. J. Richardsonui.

[13] Od. 7.200 sqq.; cf. 6.152 ir 7.210.

[14] Od. 17.485 su E. Fraenkel (1942); J. Griffin (1978).

[15] F. Matz (1958), kartais kvestionuotinai; C. Sourvinou-Inwood, Kadmos (1971) 64.

[16] Julian Jaynes, The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind (1976): už žinias apie šį veikalą lieku skolingas M. C. Hart; cf. B. Snell (1953) 8.

[17] Hesiodas, Darbai ir dienos 122–123, 249 sqq. ir 259; F.1.6–7.

[18] E. R. Dodds, Greeks and the Irrational (1951) 104–106, pavyzdžiai; Od. 6.20; Od. 4.795 sqq.

[19] Il. 1.47; cf. 24.170 (Iridė); 24.533.

[20] Il. 20.129–130; cf. Il. 3.420: lingvistinis pokytis, perėjimas prie dievų „tarno", kurį tyrė H. W. Pleket (1981) 159 sqq., man neatrodo esąs tikra inovacija.

[21] Il. 5.177–178 (Enėjas); Il. 15.254–255; 24.171; Od. 4.825; cf. *Lk* 24, 36.

[22] Dio 36.9.

[23] Paus. 5.5.4; 6.22.8; 7.24–25; 9.38.4; cituoju puikią įžvalgą iš B. M. W. Knox, The Heroic Temper (1964) 56.

[24] H. Fuhrmann, Rom. Mitt. 53 (1938) 44: Diokletianas ir Saturnas.

[25] Hom. Hym. 2.270; 5.100; 3.498–500 dievas nustato savo kultą; Plato, Leg. 909E; Pfister R. E. Suppl. (1924) cols. 298–299.

[26] Il. 2.155, 279; 5.439; 10.512; 18.203; 20.380.

[27] Apie Ezekielio dramą šviežiausiai rašė H. Jacobson (1983).

[28] Sophocl., Ajax 14–16 su Buxton (1980) 22 ir Scale (1982) 144.

[29] Iambl., De Myst. 3.2 (103.10).

[30] Sappho F. 1–2, šia tema aš sutariu su R. Jenkyns, Three Classical Poets (1982) 13–15; 28–30.

[31] C. M. Bowra, Pindar (1964) 49–54, medžiaga, liudijanti besikeičiančią datą; J. A. Haldane (1968); Pyth. 8.58–60 yra asmeninis „susitikimas", nepaisant neseno meto nuneigimų, jog Odese esama „autobiografijos".

[32] J. D. Denniston, Euripides' Electra (1939), eilutei 1233–1237 – abiem mano citatoms.

[33] B. M. W. Knox, Heroic Temper (1964) 55–59 yra pasigėrėtinas.

[34] Eur., Ion 1551–1552; Bacchae 1084–1085 su E. R. Doddso pastaba ir F. Williamso (1978) pastaba jo 18 eil.

[35] Callim., Hymn. 5.33, 53, 100–101 ir 136–141, su P. Perdrizet (1906) 226–227 apie medines statulas.

[36] 2.3–7 ir 10–11 su F. Williams (1978), pastabos, o labiausiai – O. Weinreich (1968) 67.

[37] Herodas 1.9 su Headlamo puikia pastaba (1922).

[38] Fraser, Ptolemaic Alexandria (1972) 652–666 įnirtingai argumentuoja už „autentišką religinį jausmą". Tai sukuria problemą dėl Anth. Pal. 6.147 (jo p. 586); A. W. Bulloch (1977) – rafinuotesni požiūriai.

[39] J. M. Bremer (1981), ypač 203–215.

[40] Paus. 6.26; Plut., G. Q. 36 su W. R. Halliday išsamiomis pastabomis.

[41] Plut., Mor. 364F ir 671E (lyginami žydų trimitai).

[42] Nock, Essays I.388.94 – autoritetingas Aion šventės aptarimas, su p. 391 ir n. 139 apie krikščionišką jį tęsinį. Epiphanius, Panar. 51.22.10; E. Pax, R. A. C. s. v. Epiphanie cols. 903–4.

[43] W. Kranz, Stasimon (1933) 185 sqq.; Soph., Ajax 694; Hor., Od. 1.17 su E. Fraenkel, Horace (1957) 204 n. 4, nuostabi pastaba. Aristoph., Thesmo. 312; Acharn. 263.

[44] L. Robert, Et. Anatoliennes (1937) 162 n. 7.

[45] O. Kern, Hermes (1917) 149, puiki pastaba; apie orfinius himnus – A. M. Athanassakis (1977) su vertimu; Kern datavo juos antra III a. po Kr. puse; galimas daiktas, jie sukurti Pergame.

[46] Apie amuletus – L. Robert (1981), ypač 20–25.

[47] E. R. Dodds, Greeks and the Irrational (1951), 4 sk. čia, žinoma, yra klasikinis.

[48] D. Wachsmuth (1967) puikiai parašyta, su išsamia dokumentine medžiaga; Hom., Od. 2.28, 420 sqq. su W. p. 72 sqq.

[49] F. T. Van Straten (1976) išsamus tekstas šia tema.

[50] I. G. IV.952.28 sqq. (Sostratos išgydymas).

[51] M. Robertson, Hist. of Greek Art (1975) 375.

[52] N. Himmelmann-Wildschütz (1957); T. B. Mitford (1980); L. R., B. Epig. 1981, nr. 636, plačiau.

[53] Van Straten (1976), p. 17; apie vergą žr. J. B. S. Sterrett, Wolfe Expedit. to Asia Minor (1906) 226–227.

[54] Plato, Rep. 381D–383; cf. Soph. 216 B–C; Leg. 909E–910, apie moteris; cf. Hdt. 6.69 ir Plut., Alex. 3.1–2. Van Straten (1976) p. 17, apie skaičius – ir aptarimas.

[55] K. M. Briggs (1973); aš cituoju W. W. Gill (1932) 106; Briggs (1978) sk. 10; apie kūdikius grobiančias nimfas, P. Borgeaud, Recherches sur le Dieu Pan (1979) 161 sqq.

[56] W. K. Pritchett (1979) čia yra vertas pasigėrėjimo; cf. W. Speyer (1980) 55, labai išsami studija. Hdt. 1.68 ir 5.75.

[57] Herodian. 8.3.9: dėl tokio santykio, cf. Arr. Anab. 5.1.2.

[58] Aug., Civ. Dei 5.26; Theod., H. E. 5.24.

[59] Zosimus, 5.6.

[60] Hom., Il. 4.40–55; U. Brackertz (1976); cf. F. G. Maier, Gr. Mauerbauinschr. I (1959) 69 l. 12, apie Kolofoną. Solon F4 (West); Aristoph., Eq. 1173 sq. – nuostabi parodija.

[61] Naujas požiūris – J. Le Gall, Mélanges Heurgon (1976) 1.519; Macr., Sat. 3.9 neteigia, kad šis ritualas jau seniai miręs.

[62] Pvz., Atėnė Sidėje; apie „dievo pamiltuosius" Aigai, L. R., Jo. des Savants (1973) 204, jo manymu, unikalus atvejis; Et. Anatol. (1937) 24–26; Men. Rhetor p. 362.62 (ed. Russell, 1981). M. I. Rostovtzeff, Klio (1920) 203 ir W. K. Pritchett (1979) 11–13 užrašai.

[63] Sylloge[3] 695. 12 (Magnesija); Aristoph., Thesmo. 369–371; Dio 33.47; 34.38 su L. R., B. C. H. (1977) 96–108; Plut., Camill. 6.1–2 labai iškalbingas komentaras.

[64] W. K. Pritchett (1979) 30–41; K. J. Rigsby (1975), žadantis tolesnius sąrašus; C. Picard, in Xenia (Athens, 1912) 67, kur p. 78 n. 3 citavo E. Hicks, Greek Inscr. in the British Museum, III (1886) no. 482 kaip įrodymą, kad baigiąs nunykti Efezo Artemidės kultas buvo atgaivintas naujų epifanijų 160 m. po Kr. Tačiau Hickso interpretacija buvo įstabiai klaidinga: Artemidė yra „gerbiama", o ne „laikoma negarbėje": H. Wankel, Inschr. v. Ephesos (1979) IA nr. 24, su p. 148, 9–10 šiuo klausimu. Epifanijos eil. 14 yra praeities, o ne naujosios Antoninų amžiaus epifanijos.

II

[1] Lucr. 4.722 sqq.; Diogenes Oenoand. F 52 (Chilton); Marcus, Med. 1.17.5; 9.11; 9.27; 9.40; darau prielaidą, kad 12.28 kalba apie žvaigždes; Festugière (1955) p. 68 n. 39, apie *enargēs*.

[2] Paus. 8.2.4; 9.18.4; 10.22.18 – dar vienas geras pavyzdys pasakojimų apie tai, kaip romėnai valdytojai „išmėgina" keistenybes ir šventoves provincijose: yra visas pluoštas šių pasakojimų iš I ir II a.

[3] Pvz., Y. Grandjean (1975) l. 10.

[4] F. Deneken (1881); L. Koenen, Z. P. E. (1967) su P. Oxy. 3693.

[5] H. Ingholt, Recueil des Tessères de Palmyra (1955).

[6] Apul., Met. 9.22.

[7] D. S. 5.49.5; S. Eitrem (1926); Stob., Florileg. 120.28; Apul., Met. 11.23: *accessi coram*.

[8] Nock, Essays I.194; Dodds (1965) 100, apie šią mintį: musulmonų mistikai (pvz. M. Molé, Les Mystiques Musulmans 1965) yra vienas iš daugelio prieštaraujančių pavyzdžių.

[9] Dodds (1951) 283–311, vis dar tebėra geriausias; Iambl., De Myst 2.3–9.

[10] Festugière, R. H. T. I–IV (1944–1954), vienas didžiausių veikalų apie Antiką; ypač įsidėmėtina IV 152–162; 200–258; I.283 sqq. (apie magines paraleles). Nock, Essays I.30–31, II.500–501 apie itin įvairų kultūrinio konteksto diapazoną mūsų „rinkinyje". Cituoju C. H. 11.20 sqq. : taip pat W. Scott, Hermetica (1924) 1.14.

[11] Nock, Essays I.192–195.

[12] R. MacMullen (1981) 34 su bibliografija; O. Weinreich (1912) 41.

[13] T. A. M. V 179 B su F. Petzl (1978) 253.

[14] Bibliografija pateikiama T. A. M. V 159, 231; 317 (114/5 m. po Kr.); 318 (156/7 m. po Kr.); 172; 167 A (12 skeptrų: 98/9 m. po Kr.); Z. P. E. (1982) 112–113 (26/7 m. po Kr.). Apie šią medžiagą dabar žr. L. R., B. C. H. (1983) 518 sqq.

[15] Nock, Essays II.659–662.

[16] Hom., Il. 24.336: Hermis palydovas. I. G. XIV.1003 (Heraklis) su L. R., Hellenica 13 (1965) 129–130. Apie šventyklėles herojams prie namų dabar žr. J. S. Rusten (1983).

[17] Nock, Essays I.41 n. 61.

[18] Max. Tyr., Orat. 8.5–7; Plut., Mor. 580C; Apul., De Deo Socr. 24; cf. Amm. Marc. 21.14.5; M. Riley (1977); Nock, Essays II.666–669.

[19] W. Schmidt, R. E. 7.1140–1143.

[20] Hor., Od. 1.17 su E. Fraenkel, Horace (1957) p. 206–207. P. Borgeaud (1979) – puiki apžvalga; W. Roscher, Lexikon (1897–1908) Bd. 3. s. v. *Pan*, – klasikinė studija; cf. F. Brommer, R. E. Suppl. 8 (1950) 949, taip pat puiki studija.

[21] Plut., Mor. 419B; Platono „visa", Crat. 408B; tuomet stoikai (Cornutus, 27) ir krikščionys (Euseb., P. E. 124B).

[22] P. M. Fraser, Ptol. Alex. (1972) 29 apie slėpiningąjį *Paneion*; Head H. N.[2] 786 ir L. Robert, Hellenica IV p. 11, n. 1. Artemid. 4.72, kita vertus, mano, kad sapnai apie Paną mieste yra gero nelemiantys: galbūt tik tuose miestuose, kuriuos jis žinojo.

[23] K. Tuchelt (1969/70); L. Robert, Hellen. 10, 214–216. A. Bernand (1977) 269. Bernand (1972) nr. 27, 28. Artemid. 4.71–72.

[24] Borgeaud 115 sqq.; p. 117 n. 11 (Eratosth. 1.40, kaip apseiti su Panu); Ps. Heracleit, Incredibilia 25 (*Pan-bang*). Borgeaud, 123–35 (muzika).

[25] Theocr. 1.15; R. Callois (1937); Norman Douglas, Old Calabria, ch. 40; Kaibel, Epig. Graec. 802 su J. Bousquet, Klio (1970) 37–39.

[26] Borgeaud (1979) 162–171 su dokumentacija; Iambl., De Myst. 3.10 (122).

[27] A. Wilhelm (1929) 54; cf. J. Papadimitriou, B. C. H. (1958) 681. Taip pat I. G. IV.53 su L. Robert, Hellenica IV (1948) 1.

[28] Longus 2.25–29; C. Meillier (1975). Ach. Tat. 8.6 sqq.: *aimables fantasies narratives*, Picard, Ephèse et Claros (1922) 370 sqq. Tačiau atkreipkite dėmesį į epigramą, cituojamą Borgeaud p. 126 n. 57.

[29] Euseb., P. E. 5.190A.

[30] P. Roussel, R. E. A. (1912) 277, puiki studija su bibliografija; L. R., Rev. de Philologie (1939) 200–201; H. W. Pleket, Gnomon (1975) 566 apie *daimon*, galbūt ne apie mirusį „herojų". C. I. G. 3514 (Thyateira), apie didingą šeimyninį įrašą.

[31] D. M. Pippidi (1975) 135–136 su išsamia bibliografija apie *hyperdexios*; L. R., Hellenica 10 (1959) 63–66.

[32] Aristoph., Vesp. 819; cf. taika, 661 sqq.; Karžygiai 1169; Av. 518.

[33] Suet., Aug. 16; H. S. Versnel (1981) 38–42 – platesnė medžiaga.

[34] Apul., Apol. 54; MacMullen (1981) p. 159 n. 78.

[35] L. Robert (1966) 91–100; F. Sokolowski (1968) 519. Soph. O. T. 190 su Weinreich (1929) 182.

[36] Anth. Pal. 9.805; Steph. Byz., s. v. Threikie.

[37] Olympiodorus F27; K. Holum (1982) 118; B. Croke (1977); J. F. Matthews, J. R. S. (1970), ypač 95.

[38] O. Weinreich, A. R. W. (1915) 38–45; M. A. M. A. VIII.446 su L. R., Hellenica 13 (1965) 129–131: ar šie įrašų tipai yra šaltinis eilių, cituojamų Porfirijaus, ap. Euseb., P. E. 124A–B?

[39] Acta Alex. 8.44–48 (Musurillo); L. R., C. R. A. I. (1981) 530 sqq.; Milet. 1.7 (1924) nr. 274; taip pat Pan. Lat. 8.8.4.

[40] Herodian., 5.6.3–5.

[41] Corp. Herm. 17.10 ir Budé pastabos; Corp. Herm., Asclepius, 23–24; 37; P. G. M. 5.370; G. Wolff (1856) 206–213.

[42] A. Laumonier (1934) 85 su L. R., Et. Anat. (1937) 516.

[43] F. E. Brenk (1977) 30; Plut., Camill. 6; Coriol. 38; Mor. 397C. Lucian., Philops. 18–20 kur kas labiau skeptiškas!

[44] F. Poulsen (1945) 182–183.

[45] Hippol., Refut. IV.35–36.

[46] MacMullen (1981) 125 su bibliogr.; Hero Alex. (Teubner Ed.) 1.175 sqq. (durys); 1.405 sqq. (statulos); 11.1.362–364 (veidrodžiai); R. Seaford (1984); O. Weinreich (1929) (klasika); P. Hommel, M. D. A. I. (1957) 30–32 apie kraigus.

[47] C. Bonner (1929); Paus. 6.26.

[48] Theophil., Ad Autol. 1.18; cf. Lucian., Peregr. 27; C. Clerc (1915) 149 sqq.

[49] Clerc (1915) 44–45.

[50] Tatian, Orat. 15; C. Mango, D. O. P. (1963) 59.

[51] Maxim. 8.6; Eunap., V. S. (Wright) p. 407; Proclus, In Rep. 1.127 sqq. (red. ir vertė Festugière, 1970).

[52] Heliodor. III.12–13; J. J. Winckler, (1982); Philostrat. V. S. p. 306 sqq. (Loeb) – galimo autoriaus klausimu; manau, kad su julianiška data, apie 360–380 m., kur kas sunkiau sutikti, o argumentai neįtikinantys.

[53] R. Helm, Neue Jhrb. (1914) 191 (apskritai). Cf., be abejo, Philostr. V. Apoll. 4.31 ir t. t.

[54] Apul., Met. 4.28; Xen., Ephes. 1.2.7; 1.12; Chariton, Callirh. 3.2 sqq., su K. Plepelits (1976) 4–9, apibendrinančiu datavimo teorijas; L. R. (1966, nr. 2) 186–195.

[55] Stebuklų klausimu plg. A. Henrichso ilgą ir išsamų komentarą apie Vespasianą Aleksandrijoje: Z. P. E. 3 (1968).

[56] P. Herrmann; K. Z. Polatkan (1969) 54–55 su emendacija, pateikiama B. Epig. 1970.522. M. Guarducci (1942/3) 322 apie įvairių rūšių „pėdsakus".

[57] Pan. Lat. 3.10.4–5.

III

[1] Petronius, Satyr. 17.

[2] P. Oxy. 1381.

[3] P. Herrmann, K. Polatkan (1969) l. 32–36 drauge su p. 28.

[4] Apie magiją, Nock, Essays I.176–194, ypač 180 vis dar tebėra geriausias istorinis aptarimas; T. Hopfner (1921) apie technikas; Festugière (1932) 320 sqq. apie tikslus; P. G. M. I.104–110; 170 sqq.; IV.930 (*systasis*); *autopsia* in VII.727 sqq. Apie „spontanišką girdimąjį automatizmą", Dodds (1973) 191–192.

[5] Thessalus (ed. Friedrich) sk. 18–22 su svarbia Doddso pastaba (1973) p. 189 n. 2; net jeigu tai nėra įrodomai istoriška, vis tiek vertinga medžiaga apie tai, kas buvo įtikima.

[6] P. G. M. VIII su Tafel I. Abbild. 6.

[7] Dodds (1973) 183–192.

[8] *Apd* 19.19: drauge pagonys ir žydai.

[9] Maximus 9.7; cf. Arrian, Periplous 23 („nėra neįtikima"); Max. 9.7, vėl; cf. I. G. X. 67, Aukščiausiajam Dievui, po „orakulo" sapne ir išsigelbėjimo jūroje; 74/5 m. po Kr.

[10] Philostrat., dėl ap. Suido seniai ginčijamasi, bet jis nepriskiria Heroicus Filostratui II; Filostrato III *Troikos* nėra tas pats veikalas. Datos ir tapatybės klausimu žr. ypač K. Münscher, Die Philostrate, Philolog. Supp. X (1907) 497 sqq. ypač 517, 554; Dio 80.10.2–3 ir Philostr., Heroic. 147.8 ir Gymnast. p. 174.5 apie Helix, su J. Jüthner. Philostratos Über Gymnastik (1909) 87–88 ir J. Jüthner, Festschr. T. Gomperz (1902) 205 (skvarbus aptarimas). Susilaikysiu nuo nesibaigiančių nuorodų į Teubnerio *Heroicus*, kurį galima perskaityti visą.

[11] 11.4 (sodininkystė).

[12] 16 (šeimyninė neištikimybė).

[13] Dėl vietinių pasakojimų, Münscher teisus; Hdt 9.120; G. L. Huxley, G. R. B. S. (1979) 145; Heroic. 8.3–13; 17.3 sqq. (Rezas); 18.6 (Hektoras). Apie herojų dydį: T. Mantero (1966) 85 n. 15; Paus. 2.5; Philostr., Imag. 5.1.

[14] U. von Wilamowitz, Glaube der Hellenen II (1932) 522.

[15] Philostr, V. A. 6.27.

[16] Dėl datavimo, J. Jüthner, Philostratos Über Gymnastik (1909) 87–88, kuris argumentuoja už datavimą po 217 m. F. Solmsen, T. A. P. A. (1940) 556, p. 559 apie „tikrąją priežastį", taip dažnai kartojamą be jokios paremiančios medžiagos. Philostr. išties buvo aplankęs Troją, Vita Ap. 4.13; Heroicus stokoja bet kokios dedikacijos ar bet kokios užuominos apie „imperinius" ryšius; Philostr. V. A. 4.16 sqq. yra panašiai miglotas. E. Champlin, H. S. C. P. (1981) 210 dar mažiau įtikinamas; H. Grentrup (1914) 46 netgi nenustatė, ar Filostratas naudojosi „Dictys". S. Eitrem, Symb. Oslo. 8 (1929) 1–56 klaidingai ieškojo paralelės „magijoje"; cf. T. Mantero (1966), kuris interpretuodamas perlenkia, plg. *synousia*, p. 64 sqq.

[17] Heroicus, 58.

[18] Eunapius, Lives (ed. Wright, Loeb) p. 407.

[19] Julian, 249 B–D; 233D; 250C; 275B; Or 7. 227C–234C; plg. mintį, kad kiekviena lokacija „susieja" žmogų su kosmosu ir su dievais. Sallustius, ed. Nock p. 6.26 and 26.26 (žodis *synapteia*).

[20] Lib. 12.89, 15.80–81, 18.167–168, kare; 13.27, *synergos* (cf. Marcus, Med. 9.11, 9.40); 12.86–8 ir 18.162, 172 apie šnipus. Cituoju 15.29–32; cf. Jul. 294D. Nė viena iš pastarojo meto knygų apie Julianą šito neaptaria.

[21] Synesius, P. G. 66. 1317.

IV

[1] E. R. Dodds, Greeks and the Irrational (1951) sk. 4 pasilieka klasikinis tekstas; mano tikslas čia tėra praplėsti studiją į krikščioniškosios eros pavyzdžius, kurie neįėjo į jo tiesioginį užmojį. C. A. Behr, Aelius Aristides (1968) p. 171–204 svarbus šią užduotį įgyvendinant.

[2] Lucr. 4.722 sqq.; Diogenes Oenoandae, F 52 (Chilton).

[3] Behr (1968) 176 n. 11e; Ps. Theocr. 21.40.

[4] Behr (1968) 173–175, puiki apžvalga.

[5] Behr (1968) 171–172; Aristot., 462B20 ir 464A22; Behr, p. 174 n. 11, akcentuojantis Herofilo teoriją, priešingą Dodds; taip pat žr. 11A, kur Marcus, Med. 1.17.8. Stoikų klausimu, cf. Cic., De Div. 1.50 sqq.; Philo, De Somn. 2.1 ir F. H. Colson, Philo, Loeb V. 593 sqq.

[6] Homer., Od. 19.547; 20.90; Pindar., Ol. 13.67; Aelius, Sacr. Tales 2.7, 2.18.

[7] Iambl., De Myst. 3.2; Proclus, V. Marini 30; jų vertės paneigimas, Macrob. Comment. In Somn. Scip. 1.3.8.

[8] Pvz., P. G. M. VII.664, 704, 740; arba XII.107; Synesius, De Insomniis 11 apie dietas; L. Robert, Jo. des Savants (1981) apie amuletus; R. Arbesmann (1949–1951) apie pasninką.

[9] Pvz., C. Roebuck (1951); L. Robert (1973); M. Besnier (1902); apie *incubatio*, L. Deubner (1900); apie stebuklus Romoje, P. Roesch (1982).

[10] E. & L. Edelstein (1945); priešingai – I. Chirassi Colombo (1975) 96; Pergamo augimo klausimu, C. Habicht (1969) 8–16; apie Cos, S. Sherwin-White (1978) 334–359, pradedantis stambiu, vieningu užstatymo planu III a. pr. Kr. viduryje.

[11] Kiek atsargiai apie Galeną, F. Kudlien (1981); apie gydytojus S. Sherwin-White (1978) 276–279 su n. 108.

[12] Plut., Mor. 383E su J. G. Griffiths, De Iside... (1970) ir p. 571 apie Parthey eksperimentą; Apul., Apol. 43 mini kvapą, kaip kad veikiausiai ir Galenas 19.462, nors jis mini paskiau pasirodančius regėjimus ir didelį triukšmą.

[13] Philostr., V. A. 2.37.

[14] Paus. 1.34.3.

[15] C. Habicht (1969), passim apie klientūrą; cf. Behr (1968) 27–32, 41–51 apie Elijo (Aelius) *Cathedra*; A. Taffin (1960), apie procedūrą; Habicht, p. 161 sqq., *lex sacra*; p. 180–181, apie susilaikymą.

[16] Dodds (1951) 114 (šunys ir gyvatės); Lois Sacr. Cit. Grecques (Sokolowski) 69, 43–48 apie Oropą.

[17] J.-P. Vernant (1983) 323.

[18] A. Busignani (1981) vien dėl fotografijų.

[19] Dio Chrys. 31.151.

[20] Dio 12.25; Plut., Aemil. Paull. 28.2, Strabo 8.354C, apie Fidiją ir Homerą; cf. Dio 12.44–6.

[21] H. Seyrig, Antiquités Syriennes II, p. 111–112, su Lucian., De Dea Syria 31; L. Robert, Hellenica (1960) 470–471; P. E. Corbett (1970) ypač 151 n. 11; Themistius, Orat. 20.235.

[22] A. Taffin (1960) 325.

[23] Apie Artemidorą, ypač L. R., B. C. H. (1978) 538; Laodicée: 1 (1969) 309–312; taip pat R. A. Pack (1955); Festugière leidimas (1975) – geriausias vertimas ir pastabos.

[24] Art., 5.1: įsidėmėtina jo galimybė prieiti prie kitų migrantų, pvz., 4.1 ir L. R., B. C. H. (1978) 539.

[25] Atletai: pvz., 5.44, 48, 55, 75; 1.24; 1.57; 4.42. L. R., Fond. Hardt XIV (1967) 221: Art. ir jo atletiniai terminai.

[26] Jo kelionės: Pack (1955) 284 su 2.12 (italė moteris); 4.28 (*eques*); 4.42 (mokesčių rinkėjas); 1.49, 1.53 ir 1.78 (vergai); taip pat cituoju C. Blum, Studies in the Dream Book of A. (1936). Kertinė frazė yra *hōs egō etērēsa*: pvz., 2.18. Pastraipoje 4.24, A. mini žydų sukilimą valdant Trajanui. Jis prideda *hōs eipomēn* (neaptinkama geriausiame Ms., L), tačiau jis turi omeny ne „kaip aš tuomet pramačiau", bet „kaip ką tiktai sakiau", t. y. prieš tai ėjusiame sakinyje. Tuomet A. nebuvo aktyvus Trajanui valdant – tai esminis momentas nustatant datą.

[27] IV kn., pratarmė apie *enhypnia* (jo paties terminas); 4.4 (papročiai); 4.2 (*nomos/physis*); 4.59 (dviejų klientų seksualinis gyvenimas); 4, pratarmė (p. 240, Pack), apie aiškintojus; 2.9; 3.23 (kanibalai); 1.48 (kojos); 2.28 (miškai); 2.65 (santuoka); 3.28 (pelės).

[28] 4.11; pvz., *isopsephismos*, 3.34, 4.24; medicina, 4.22; *Theognis*, 1.32, 1.66.

[29] Dėl jo graikų kalbos, atkreiptinas dėmesys į bendrąjį *caveat* iš L. R. pusės, C. R. A. I. (1982) 62.

[30] 3.66 (Daldis).

[31] Apolonas: 2.70, pab.; kitos vietinės detalės L. R., B. C. H. (1978) 538 sqq.

[32] 4.31, su Pack, T. A. P. A. (1957) 192–193; 5.16 (Agamemnonas); 4.84 yra bendroji nuoroda.

[33] 2.34 su A. S. Pease, apie Cic., De N. D. 1.315.

[34] 2.37 (Heraklis); 3.14; 4.49; 2.36; 3.13 (bet žr. 1.5, pietūs su Kronu); 4.63.

[35] 4.71 (mįslės).

[36] 2.44 (Hermis ir kt.).

[37] 2.35, ypač iki 2.39; 4.72 (be atributų).

[38] Philostr., V. A. ypač 4.16; Heroicus 48–49.

[39] Aelius, Sacr. Tal. 1.11; 1.17; 2.18; 2.41; 3.47; 4.40; 4.50.

[40] M. F. Smith (1982).

[41] L. Lacroix (1949) 320; Liban. 60.11 su Philostorg., H. E. 7.8.

[42] Callistr., nr. 10; Apul., Met. 11.19, ir ypač 11.24 bei 29: *clemens imago*, drauge su Festugière (1954) 80; F. J. Dolger (1934) 67; L. R., C. R. A. I. (1982) 517–535.

[43] Naujas požiūris – G. Michenaud, J. Dierkens (1972).

[44] Aelius, Sacr. Tal. 1.23, 1.33, 3.21, ypač 5.44–45; 1.46; 1.36; Aleksandras, 4.49.

[45] Ael. 4.16; 4.19; 4.57; 4.60; C. Habicht (1969) nr. 33, apie Polemoną; Philostr., V. S. p. 109–112 K, apie Hermokratą (cf. Habicht, nr. 34). Ael. r. 4.25 yra iškalbingas.

[46] 2.32; cf. 3.46.

[47] 4. 57; apie statulas: 1.11; 2.18; 3.47; 4.40; 4.50.

[48] 1.71; 1.11, pasikeitusi statula.

[49] 2.41, Atėnė. Darau prielaidą, kad *coram suo illo* (Apul., 11.30) reiškia sapną apie statulą.

[50] 2.32–34; apie Teodotą, 4.21. Jis nebuvo nusiteikęs prieš dievų išgydymus: jis buvo A. mėgstamiausias daktaras: F. Kudlien (198 I) 117 sqq. čia klysta.

[51] 1.17; 4.50; Brown (1978) 43–45 tvirtina, kad terminuose „karštis" ir „sausumas" glūdi diagnozė: tai neįtikinama. Gydymas ir vizijos kartais sukelia nuraudimą (glow) (tekstai Behr, 164 n. 8), paprastai maudantis: nemanau, kad *jie turėtų „apriboti" ar „išsklaidyti" rūpesčių* keliantį ligotolinį karštį. O dėl vyraujančio „sauso" kūno įvaizdžio Viduržemio jūros *koi-*

ne – tam pagrįsti nežinau jokios medžiagos: Brown p. 44 n. 78 mini tiktai sausą dietą.

[52] Vienintelis katalogas yra Van Straten (1976) 21–27 (puiki apžvalga). I. G. Bulg. 680 (miestas); I. G. Bulg. 2338, apie I a. po Kr. mini dignitorius, atgaivinančius Artemidės kultą.

[53] Artemid. 4.5 ir Men. Rhet. 390 (Russell-Wilson, p. 116), kurį puikiai pastebėjo MacMullen (1981) 17–18, abu apie apgavystes; A. Beschaouch (1975): *pro fide comperta*.

[54] R. Merkelbach (1973).

[55] H. Hepding, Ath. Mitt. 35 (1910) 457–461; I. G. Bulg. 680.

[56] Artemid. 2.35; 2.39 (vaškas).

[57] 2.35 (Artemidė); 2.37 (Afroditė); 1.80 (seksas).

[58] Festugière, R. H. T., passim; Plato, Rep. 381D; Proclus, In Rempubl. 1.109 sqq. (ed. Festugière, 1970).

[59] K. E. Kirk (1931) 54.

[60] F. E. Brenk (1977) 16–21 ir 214–235, labai įdomi apžvalga; žr. ypač Plut., Dio 2.

[61] Festugière, R. H. T. I (1944) 45 sqq. – nuostabiai evokatyvu.

[62] A. Bataillé (1952), p. 153–168.

[63] A. Bernand (1960) nr. 30 (Hadrianas); p. 10–13 ir nr. 51–53 (patalpinimas); nr. 19 (Charisius).

[64] Nock, Essays I.357 – tai klasika: p. 368–369 (apie „šiandien"); p. 361–363 (Maximus) ir p. 363, vis dėlto nurašantis juos kaip „konvencinius *tours de force*".

Bibliografija: I

A. M. Athanassakis, The Orphic Hymns (1977).

U. Brackertz, Zum Problem der Schutzgottheiten der Gr. Stadt (Berlin, 1976).

J. M. Bremer, Greek Hymns, in Faith, Hope and Worship, ed. H. S. Versnel (1981) 193.

K. M. Briggs, Fairies in Tradition and Literature (1973).

K. M. Briggs, The Vanishing People (1978).

A. W. Bulloch, Callimachus's Erysichthon, Homer and Apollonius, A. J. P. (1977) 97.

R. G. A. Buxton, Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth, J. H. S. (1980) 22.

F. Dirlmeier, Die Vogelgestalt homerischer Götter, Sitzb. Heidelb. Akad. Phil.-Hist. (1967).

E. Fraenkel, The Stars in the Prologue of Rudens, C. Q. (1942) 10.

W. W. Gill, A Second Manx Scrap-book (1932).

J. Griffin, The Divine Audience and the Religion of the Iliad, C. Q. (1978) 1.

J. A. Haldane, Pindar and Pan, Phoenix (1968) 18.

N. Himmelmann-Wildschütz, Theoleptos (1957).

H. Jacobson, The Exagoge of Ezekiel (1983).

E. Kearns, The Return of Odysseus, C. Q. (1982) 2.

F. Matz, Göttererscheinung u. Kultbild Im Minoischen Kreta (1958).

T. B. Mitford, The Nymphaeum of Kafizin: The Inscribed Pottery (1980).

P. Perdrizet, Nikopolis Pros Mesto, in Corolla Numismatica... B. V. Head (1906) 226.

H. W. Pleket, Religious History as History of Mentality, in Faith, Hope and Worship, ed. H. G. Versnel (1981) 152.

W. K. Pritchett, The Greek State At War, Part III (1979).

N. J. Richardson, Homeric Hymn To Demeter (1979).

K. J. Rigsby, A Hellenistic Inscription From Bargylia, G. R. B. S. (1975) 403.

L. Robert, Amulettes Grecques, Journal des Savants (1981) 3.

D. Seale, Vision and Stagecraft in Sophocles (1982).

B. Snell, The Discovery of the Mind (1953).

W. Speyer, Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heros, eines Heiligen, Jhrb. für Ant. u. Christ., Erganzbd. 8 (1980) 55.

F. T. van Straten, Daikrates's Dream... B. Ant. Besch. (1976) 1.

D. Wachsmuth, Pompimos Ho Daimon (1967).

O. Weinreich, Religionsgeschichtliche Studien (1968).

A. Wikenhauser, Die Traumgesichte des N. T. in religionsgeschichtlicher Sicht, Pisciculi... F. J. Dölger (1939) 320.

F. Williams, Callimachus's Hymn To Apollo (1978).

Bibliografija: II

A. Bernand, Le Paneion d'El-Kanais (1972).
A. Bernand, Pan du Désert (1977).
C. Bonner, A Dionysiac Miracle at Corinth, A. J. A. (1929) 368.
P. Borgeaud, Recherches sur le Dieu Pan (1979).
F. E. Brenk, In Mist Apparelled (1977).
R. Callois, Les Démons de Midi, R. H. R. 116 (1937) 143.
Charly Clerc, Les Théories Relatives au Culte des Images chez les Auteurs Grecs du II[e] siècle (1915).
B. Croke, Evidence for the Huns' Invasion of Thrace in 422, G. R. B. S. (1977) 358.
F. Deneken, De Theoxeniis (1881).
E. R. Dodds, Greeks and the Irrational (1951).
E. R. Dodds, Pagans and Christians in an Age of Anxiety (1965).
S. Eitrem, Die Vier Elemente in der Mysterienweihe, Symb. Osl. (1926) 39.
A. J. Festugière, La Révélation de l'Hermes Trismégiste, I–IV (1944–1954).
A. J. Festugière, Epicurus and His Gods (1955).
Y. Grandjean, Une Nouvelle Arétalogie d'Isis à Maronée (1975).
M. Guarducci, Le Impronte del Quo Vadis, Rendic. Pont. Acc. di Arch. 19 (1942/3) 322.
P. Herrmann, K. Polatkan, Das Testament des Epikrates (1969).
K. Holum, Theodosian Empresses (1982).
L. Koenen, Eine Einladung zur Kline des Sarapis, Z. P. E. 1 (1967) 123.
A. Laumonier, Une Inscription de Stratonicée, R. E. A. (1934) 85.
R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire (1981).
C. Mango, Antique Statuary and the Byzantine Beholder, D. O. P. (1963) 59.
C. Meillier, L'Epiphanie de Dieu Pan, R. E. G. (1975) 121.
G. Petzl, Inschriften aus der Umgebung Saittai, Z. P. E. 30 (1978) 250.
D. M. Pippidi, Scythica Minora (1975).
F. Poulsen, Talking, Weeping, Bleeding Sculptures, Acta Archaelog. 16 (1945) 178.
M. Riley, The Purpose and Unity of Plutarch's De Genio Socratis, G. R. B. S. (1977) 257.
L. Robert, Documents de l'Asie Mineure Méridionale (1966).
L. Robert, Sur un Décret d'Ilion..., Essays In Honour of C. Bradford Welles (1966) 175.
J. S. Rusten, Geiton Heros..., H. S. C. P. (1983) 289.
R. Seaford, I Corinthians XIII.12, J. T. S. (1984) 117.
F. Sokolowski, Sur l'Oracle de Claros Destiné à la Ville de Syedra, B. C. H. (1968) 519.
K. Tuchelt, Pan und Pan-kult in Kleinasien, Ist. Mitt. (1969/70) 223.
H. S. Versnel, Religious Mentality in Ancient Prayer, in Faith, Hope and Worship, ed. H. S. Versnel (1981) 1.
O. Weinreich, Theoi Epekooi, Ath. Mitt. (1912) 41.
O. Weinreich, Gebet und Wunder (1929).
O. Weinreich, Religionsgeschichtliche Studien (1968) 1–290.
A. Wilhelm, Inschriften von der Grotte des Pan u. der Nymphen bei Phyle, Jahreshefte Oest., Akad. 25 (1929) 54.
J. J. Winkler, The Mendacity of Kalasiris, Y. C. S. (1982) 93.
G. Wolff, Porphyrii Philosophia Ex Oraculis Haurienda (1856).

Bibliografija: III–IV

R. Arbesmann, Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity, Traditio 7 (1949–1951) 1.
A. Bataillé, Les Memnonia... (1952).
C. A. Behr, Aelius Aristeides (1968).
A. Bemand, Les Inscriptions Grecques et Latines du Colosse de Memnon (1960).
A. Beschaouch, A Propos des Récentes Découvertes Epigraphiques dans le Pays de Carthage, C. R. A. I. (1975) 101.
M. Besnier, L'Île Tiberine (1902).
F. E. Brenk, In Mist Apparelled (1977).
P. R. L. Brown, Making of Late Antiquity (1978).

A. Busignani, Gli Eroi di Riace (1981).
I. Chirassi Colombo, Acculturation et Cultes Thérapeutiques, in Les Syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité, ed. F. Dunand, P. Levèque (1975) 96.
P. E. Corbett, Greek Temples and Greek Worshippers... B. I. C. S. (1970) 149.
L. Deubner, De Incubatione (1900).
E. R. Dodds, Greeks and the Irrational (1957).
E. R. Dodds, The Ancient Concept of Progress (1973).
F. J. Dölger, Das Apollo-bildchen des Kriegsamulette des Sylla..., Jhrb. Ant. u. Christ. (1934) 67.
E. and L. Edelstein, Asclepius (1945).
A. J. Festugière, L'Idéal Religieux des Grecs et l'Evangile (1932).
A. J. Festugière, La Révélation de l'Hermes Trismégiste, I–IV (1944–1954).
A. J. Festugière, Personal Religion among the Greeks (1954).
E. Grentrup, De Heroici Philostratei Fabularum Fontibus (Münster, 1914).
C. Habicht, Die Inschriften des Asklepeions (1969).
P. Herrmann, K. Polatkan, Das Testament des Epikrates (1969).
T. Hopfner, Griech.-ägyptischer Offenbarungszauber (1921).
K. E. Kirk, The Vision of God (1931).
F. Kudlien, Galen's Religious Belief, in Galen: Problems and Prospects, ed. V. Nutton (1981) 117.
L. Lacroix, Les Reproductions des Statues Sur Les Monnaies Grecques (1949).
T. Mantero, Ricerche Sull'Heroikos di Filostrato (1966).
R. Merkelbach, Zwei Texte aus dem Sarapeum zu Thessalonike, Z. P. E. 10 (1973) 43.
G. Michenaud, J. Dierkens, Les Rêves dans les Discours Sacrés d'Aelius Aristide (1972).
R. A. Pack, Artemidorus and His Waking World, T. A. P. A. (1955) 281.
L. Robert, De Cilicie à Messine et à Plymouth... Jour des Savants (1973) 161.
C. A. Roebuck, The Asklepieion and Lerne... (1951).
P. Roesch, Les Miracles d'Asclépius à l'Epoque Romaine..., in Mémoires, III: Médecine et Médecins..., ed. G. Sabbah (1982) 171.
S. M. Sherwin-White, Ancient Cos (1978).
M. F. Smith, Diogenes of Oenoanda: New Fragments 115–121, Prometheus (1982) 193.
A. Taffin, Comment on Rêvait dans les Temples d'Esculape, Bull. Assoc. G. Budé 4 (1960) 325.
J.-P. Vernant, Some Aspects of Personal Identity in Greek Religion, in Myth and Thought among the Greeks (1983) 323.

5 SKYRIUS

MANO SKOLA L. Robertui bus, tikiuosi, akivaizdi – ne tik jo pranešimams apie kasinėjimus Klaro saloje, bet taip pat ir jo puikioms orakulų bei jų tekstų studijoms, galbūt ypač toms, kurios paskelbtos tome apie Laodicée du Lycos (1969), įstabioje teosofijos studijoje (C. R. A. I. 1968), tuojau pat pripažintam Oinoandos tekstui (C. R. A. I. 1971), Didimos įrašų recenzijai (Gnomon 1959 ir Hellenica 1960) bei įžvalgoms apie Klarą knygoje *La Carie II* (1954). Tik jo studijų dėka aš leidausi taip nuodugniai nagrinėti šią temą. Geriausia knyga apie šio laikotarpio orakulus yra įstabus G. Wolffo veikalas *De Novissima* Aetate Oraculorum, paskelbtas jaunyvame amžiuje 1854 m. Jo žinioms ir jo puikiam Porfirijo leidimui (1856) esu už daug ką skolingas. Didžiulį pluoštą orakulinių eilių surinko E. Cougny III Anthologia Palatina tome kaip priedą Bibliotheca Graecorum Scriptorum leidimui 1890 m., p. 464–561. Vėliausią pavyzdį pateikia M. Guarducci, Epigrafia Greca, IV (1978) 74–122, kuris yra neišvengiamai trumpas, bet įtraukia keleto tekstų fotografijas. Šio skyriaus dalies santrauka apturėjo naudos iš komentarų, kurių susilaukė seminare Londone 1983 m., o ypač iš H. W. Parke patarimų. Tuomet jis man leido pasinaudoti jo paties šiam lai-

kotarpiui skirtais skyriais, kurie vėliau buvo paskelbti knygoje apie Mažosios Azijos orakulus 1985 m. Kur mūsų nuomonės nesutampa, pasitenkinau išlaikydamas savo pažiūras, tačiau smarkiai laimėjau, jo skvarbios studijos stimuliuojamas. Nuo keleto susinarpliojimų ir klaidų taip pat buvau apsaugotas S. J. B. Barnish budrumo – jis perskaitė priešpaskutinę versiją ir pasiūlė daugelį patobulinimų. Kai L. Robert'o rengta Klaro įrašų publikacija bus užbaigta, dar daugiau paaiškės apie vietovės ir jos klientų istoriją.

I

[1] Festugière (1954) IV. 245, n. 3; Jonas iš Efezo, Eccles. Hist. 2. 48 su F. J. Dölger (1920) 28; E. Peterson (1959) ch. I; Tert., Apol. 16. 9–11.

[2] J. J. Coulton (1983) su M. Holleaux, P. Paris, B. C. H. (1886) 217; C. W. Chilton (1971) p. xxi. A. S. Hall (1979).

[3] C. W. Chilton (1971) F2. 5; cf. M. F. Smith, J. H. S. (1972) p. 154; M. F. Smith, Hermathena (1974) 120; M. F. Smith, Denkschr. Oesterr. Akad, der Wiss., Phil.-Hist. Kl., 117 (1974) p. 13; šviežiausi radiniai, M. F. Smith su bibliogr., Prometheus (1982) 193.

[4] G. E. Bean, Denkschr. Oesterr. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. (1971) pp. 20–2. A. S. Hall, Z. P. E. 32 (1978) 263.

[5] Visų pirma, paties L. Robert, C. R. A. I. (1971) 597. Paskesnės studijos, atliktos M. Guarducci, Rendiconti dell' Accad. Naz. dei Lincei, 8. 27 (1972) 335 ir id., Epigrafia Greca IV (1978) 109–12 (su nuotraukomis) bei C. Gallavotti, Philologus (1977) 94 neįrodė bylos savo naudai.

[6] Hall (1978) 263–9, su bibliografija.

[7] Eurip. F593 Nauck; cf. Plotin. 6. 5. 1.; Clem., Strom 5. 14. 114, su J. Whittaker (1969), (1975) ir (1980) tolesnėms detalėms. Apie krikščioniškąją vartoseną, cf. J. McLelland (1976); R. Braun, Deus Christianorum (1977) 47.

[8] Galen. IX (Kuhn) 934; Nonnos, Dionys. 41; 51 sqq.; Corp. Herm. IV F4B; Philo, De Op. Mundi, 100: septynetas ir „bemotinė" Atėnė; Julian., 166A-B; A. Cameron (1969) 240.

[9] Heraclit., ap. Hippol. Ref. Haer. 9. 9.

[10] J. M. Dillon (1977) 170–1; Cic. De Nat. Deor. 1. 39, su A. S. Pease; Artemid. 2. 34.

[11] L. Robert (1958) 103; A. R. Sheppard (1980/1) 77.

[12] L. Robert, C. R. A. I. (1971) 597.

[13] H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien (1941) 13. 30; Lact., Div. Inst. 1. 7; Jo. Malal., Chron. III 79E; S. P. Brock (1983).

[15] R. M. Ogilvie (1978) 23 sugestijuoja, kad tarp L. ir Porfirijaus esama krikščioniškos knygos-šaltinio: abejoju, kad tam buvo daug laiko, ir nieko nėra žinoma.

[15] Aš suprantu „principium" pažodžiui, nepaisant G. Wolff (1856) 229 sqq. ir daugelio po jo: aš tai pagrįsiu kitur, atsargiai siūlydamas Theos. Tubing. 34, 36 ir galbūt 35 kaip „disiecta membra" iš oinoandiečių 21 pirmykštės eilutės.

[16] Pamatinis autoritetas vėlgi yra L. Robert, Les Fouilles de Claros (1954) ir ypač in C. Delvoye, G. Roux, La Civilisation Grecque de l'Antiquité à nos Jours (1967) 302; Iamblich., De Myst. 3. 11; apie atvaizdą, B. M. C. Jonija, pp. 42–3.

[17] Tac., Ann. 2. 54 su R. Syme, Tacitus (1959) II. 469–70.

[18] Oinomajas, ap. Eus. P. E. S. 21–3, su P. Vallette (1908) 134–7.

[19] L. Robert, La Carie II, p. 207 no. 139 ir p. 211: tespodas 136/7 m. Ankstesniuose įrašuose, paskelbtuose iki šiol, jo stinga.

[20] C. Picard (1922) 303–4: tekstai 3, 4, 5, 7 praneša tik apie „misterijas"; 1, 2 ir 6 mini „misterijas" prieš „įėjimą". Manau, kad todėl pastarieji yra skyrium nuo misterijų apeigų: Paul., Coloss. 2. 18 nevartoja specifiškai „misterijų" kalbos. Su tekstu 7, M. L. West (1983) 169, apie inicijuotuosius vaikus.

[21] Iambl., De Myst. 3. 11. 124. 17, su 3. 12.

[22] Iambl. 3. 11 (124. 14) neabejotinai reiškia „nebematomas pasiuntiniams esantiems virš žemės."

[23] Nesutinku su L. Robert (1967) 305, kuris supranta Jamblicho pranašą kaip „tespodą": jeigu taip, tai pranašo vaidmuo labai kuklus.

[24] A. Cameron (1969) 240 ir Orac. Sib. III. II–12 (Rzach), labai įdomi paralelė, dėl kurios klarietiškas tekstas atrodo banalus.

Paskutiniųjų dviejų eilučių santrauka neatliepia jokiam kitam orakuliniam įrašui ir gali priklausyti pačiam klausėjui: jis taip pat nušoka nuo centrinio altoriaus ir užpildo erdvę apačioje.

[25] A. S. Hall (1978) 263–9 šiam požiūriui; ankstesnė data, L. R. (1971) 602, 610; iš fotografijų, raidžių formos mano akiai atrodo panašios į Diogeno teksto blokus: M. F. Smith, Prometheus (1982) apie šiuos blokus.

[26] M. L. West, Z. P. E. 1 (1967) 185, l, 18; L. R., Documents de l'Asie Mineure (1966) 91–100.

[27] L. et J. Robert, La Carie II (1954), index, s. v. Claros; anksčiau, T. Macridy, Jahresheft. Oesterr. Arch. Inst. 15 (1912) 45 sqq.; su C. Picard (1922) 305 sqq.; L. Robert, kn. Laodicée du Lycos (1969) 301 sqq., 310; Studii Clasice 16 (1974) 74–80, ypač p. 77 apie anksčiausią paliudytą delegaciją (n. b. : jokio tespodo).

[28] Žemėlapis dabar aptinkamas P. Debord (1982) 19 ir 21, visuomet su L. Robert (1954) ir (1968) 591–2.

[29] L. R., La Carie II p. 215; Laodicée (1969), pp. 301 sqq. taip pat apie tai, kas toliau.

[30] L. R. (1969) 304 n. 3.

[31] L. Robert, La Carie 382 sqq.; Rmn. Inscr. Brit. 1439; C. I. L. 3. 11034.

[32] Tac. Ann. 2. 54; Euseb., P. E. 5. 22; Ael. Ar., Sacr. Tal. 3. 11–12; Xen., Ephes. 1. 6; šie atvejai užtemdo kontrastą su Didimais, kurio apybraižas pateikia L. Robert (1968) 592. Kitas orakulas fikcijoje yra Heliod., Aethiop. 10. 41: siužetams orakulai svarbesni, negu menamosios „misterijų religijos".

[33] A. Petrie (1906) p. 128.

[34] T. B. Mitford, J. R. S. (1974) 173, apie Candidus.

[35] I. Cazzaniga (1974) 145 ir 152.

[36] Macrob., Saturnal. 1. 18. 19–21 su P. Mastandrea (1979).

[37] Eus., Dem. Ev. 6. 18. 23.

[38] Didyma, II (1958), ed. A. Rehm., pp. 155 sqq., su bibliogr.

[39] L. Lacroix (1949) 221–6, puikus aptarimas.

[40] I. Did. 83 (III a. po Kr.): Rodas ateidavęs „dažnai", ir čia ji taip pat siunčia poetą, kaip ir Klaro klientai.

[41] Inschr. Did. 504 su L. Robert, B. C. H. (1978) 471–2; V. Nutton (1969) 37–48; R. Syme, Roman Papers III, p. 1323.

[42] Anth. Pal. 14. 72 su L. Robert (1968) 599.

[43] K. Buresch (1889) 76–8 ir G. Wolff (1856) 68–90, puiki studija.

[44] Iambl., De Myst. 3. 11; W. W. Günther (1971) 97; Strabo 14. 1. 5, kurio šventoji giraitė neabejotinai yra *paradeisos*; įtariu, kad Didimai buvo tasai „dievas" – Meiggs–Lewis 12, l. 27 sqq.

[45] Šviežiausiai: W. Peek, Z. P. E. 7 (1971) 186, su esmine doksografija.

[46] B. Haussouillier, Rev. Phil. (1920) ypač 263 sqq., šių minčių apie vietovę klausimu.

[47] Tryphosa, in W. Günther, Ist. Mitt. 30 (1980) 164, inscrip. no. 5.

[48] J. C. Montagu, A. J. A. (1976) 304 – kelios stimuliuojančios idėjos.

[49] R. Flacelière (1971) 168 ir jo atlikti E leidimai (1941), Prophecies in Verse (1937) bei Decline (1947) visi yra fundamentalios studijos. Remiuosi jais tolesniame tekste: taip pat, nesenais straipsniais, paskelbtais H. D. Betz ir E. W. Smith, W. E. Rollins, ir K. O'Brien Wicker, in H. D. Batz, ed. (1975) pp. 36–181.

[50] Moral. 413A (kinikas); 396E (epikūrietis).

[51] Moral. 410A-B, su Ogilvie-Richmond, ed. Tac., Agricola (1967) 32–5: kai kurie dėl šito abejojo, e. g. Flacelière, Dialogues Pythiques (1974) 88.

[52] J. H. Oliver, Hesperia, Supp. 8 (1949) 243; R. Flacelière (1951).

[53] De Is. et Osir. 351E su J. Gwyn Griffith pastabomis (1970), p. 17, 95, 253 sqq.; De Virt. Mul. 242E, 243D.

[54] Moral. 384D-E; 387f (Plut. ir skaičiai).

[55] 386A-B (chaldėjas) su L. R. (1938) 15 n. 3; I a. pr. Kr. Romos astronomas Delfuose.

[56] Mor. 388f (theologoi).

[57] 391 sqq., Ammonius, su J. Whittaker (1969) 185; C. P. Jones (1966); tiktai Eunap., V. Philos., p. 346 (Wright) susieja jį su Egiptu, galbūt dėl painiavos su jo bendravardžiu; Philo, e. g. Opif. 100; Somn. 1. 60; 1. 119.

[58] Plut., Mor. 385B.

[59] E. Feuillatre (1966) 45–67, 145 sqq.; Heliod. 2. 26. 5 su Hdt. 1. 65. 2–3; Hel. 2. 27. 2–3. „Labirintas" yra kapai netoli „Memnono": Str. 17. 1. 46.

[60] M. J. Baillet (1926) no. 1427.

[61] Porph., Vita Plot. 22; cf. 3. 10 apie Ameliją, jo pamaldų autoritetą.

[62] A. Gell. 12. 5. 1; S. I. G. ³ 868 su J. Dillon (1977) 233–8; M. Montuori (1982)

ginčijasi, kad Sokrato orakulas yra Platono suklastotas.

[63] Vita Plot. 22 l. 15 su Hom. Od. 5. 399; kitas įvaizdis Plot. 1. 6. 8; cf. P. Courcelle (1944) 65.

[64] A. S. F. Gow, A. F. Schofield, Nicander (1953) pp. 5–8; Alexiph. l. 11; I. Cazzaniga (1974) 145; Damas, I. Did. 23711 ir 268 su L. Robert (1967) 47–51; „seni orakulai", I. Did. 277. 18ff.; platonikas Fanijas, I. Did. 150; žr. smarkiai proplatonišką ir antiepikūrietišką epitafiją „žymaus" Menandro sūnui, aptariamą L. R., Hellenica (1960) 484. Ar šis Menandras buvo pranašas, garbstomas I. Did. 223A?

[65] I. Did. 217, su R. Harder (1956): žr. šio skyriaus III dalį.

[66] M. Guarducci, Epigrafia Greca IV. 113–7, su fotografijomis ir bibliografija: L. R, Bull. Epig. 1944 no. 205.

[67] Artemid. 2. 70, pab., su L. R, Laodicée (1969) 312.

[68] Philostr., V. A. 7. 19–20 su E. L. Bowie, A. N. RW. 162 (1978) 1672.

[69] Macr. Sat. 1. 18. 19 (turime, drauge su Jan, emenduoti Iao į Iacchus): Theos. Tub. 13. I. 15–28 (mano nuomone, Didimai). Nock, Essays 1. 377–96, apie Aion: Maksimo tekstas ir Q. Pompėjaus bei jo brolių dedikacija, S. I. G. 1125, parodo individų suinteresuotumą šia idėja. Pastarasis tekstas, darantis užuominą į Amžinąją Romą, įvairiai datuojamas, tačiau kiek kalbama apie Romą, turi būti anksčių anksčiausiai Augusto laikų: Verg., Aen. 8. 37, apie šią mintį. Nock, pp. 388–93 yra neabejotinai teisus, kalbėdamas apie Aion kulto vėlyvumą Aleksandrijoje.

[70] L. R, B. Epig 1946/7 182 ir C. RA. I. (1968) 591, relokuojantis tekstą, esantį J. Keil, Anz. Akad. Wien (1943) 7: tekstas cituoja užklausimą, Didimams būdinga ypatybė.

[71] Theos. Tub. (Erbse) p. 2 ir § 42, 33, 44 su Nock, Essays I. 164.

[72] P. Battifol (1916) 177 ir Nock, Essays 1. 160 yra ypač vertingi.

[73] Wolff (1856) 144–5.

[74] L. Doutreleau, Rech. Sci. Relig. (1957) 512, kvestionuojantis priskyrimą; tekstas išspausdintas P . G. 39, o orakulai patenka į III kn.; 758 A-C, 792A ir ypač 888A primena Oinoandos tekstą; 913B išnyra kaip Theos. Tub. 35 (per Porfiriją?); 796C turi bendrą pusę eilutės su Theos. 43. 17 ir su Porfirijo tekstu. 965B pateikia priekaištą mariajam: cf. Theos. Tub. 21. 15 (Erbse).

[75] Eus., P. E. 3. 15: nėra pas Porfiriją, Wolff (1856) 127–8; nėra akivaizdžiai ir pas Labeo, nepaisant Mastandrea (1979) 168 tvirtinimų.

[76] Theos. Tub. 22/3 su L. Robert (1968) 569–86; C. J. Howgego, Num. Chron. (1981) 147–8; genealogijos klausimu, ir apie jo pusbrolį filosofą, žr. A. Rehm, Inscr. Did. (1958) nos. 182, 277.

[77] Theos. 24; L. Robert (1968) 586–9; Aelius Ar., Sacr. Tal. 2. 18; erzinančiai viliojantis Stratonikas pas Artemid. 4. 31, kuris „įspyrė Karaliui" (imperatoriui?).

[78] Theos. 37; Lact. De Ira 23. 12; L. Robert (1968) 589–90; tačiau aš nesutinku, teikdamas pirmenybę Polites in P. Herrmann (1975) 154–5; apie jo monetas ir sąsajas su Keramu, L. R. (1967) 44; apie jo monetų tipą, Imhoof-Blumer, Gr. Münzen 648 no. 338.

[79] Kaip delegatas į Klarą: Picard (1922) 303–4: iš Amasijos; ar Laodikėjos, su L. Robert, Laodicée (1969) 302 no. 21; kaip antrasis „dieviškas" vardas, Ael. Ar. 4. 16. Vis dėlto aš tebeteikiu pirmenybę I. Did. 372 su vilionančiu I. Did. 369, sekdamas paties Robert'o principu: C. RA. I. (1968) 584, 598.

[80] A. Rehm, Milet. 1. 7 (1924) 205B su Robert (1968) 576, 594–8.

[81] Plut. 381F; 386A; 393C; 400C-D; 435A šios problemos klausimu.

[82] Galen V. (Kuhn) 41–2; cf. Lucian., Hermotimus, passim; Justin., Dial. Tryph. 2. 3 sqq.; Ps.-Clem., Recogn. 1. 1.

[83] Theos. Tub. 21: šitai argumentais pagrįsiu kitur.

[84] Macrob. Sat. 1. 18. 20; Xen., Ephes. 1. 6. 2: tėvai nusprendžia „paramuthesasthai" dievo žodžius (1. 7. 2), ne „ignoruoti", bet „nukreipti" ir išpildyti juos taip gerai, kaip įmanoma.

[85] R. Thouvenot (1968–72) 221 pateikia sąrašą, papildyta neskelbta medžiaga, žinoma L. R. A. Taramelli, Notizie degli Scavi (1928) 254–5; Sardinijos teksto raides šis laikė esant I a. po Kr. G. Sotgiu, I. L. della Sard. 1. 42 teikia pirmenybę Birley tezei ir III a. Turint omeny paties Klaro istoriją, Taramelli požiūris dabar mažai tikėtinas, II–III a. atrodo tinkamesni.

[86] E. Birley (1974) 511, neįtikinamai: joks panašus Karakalos „tyrimas" niekur nepali-

ko jokių pėdsakų, netgi Klaro saloje. P. 512 jis tvirtina, kad „visi" tungrų tekstai, rasti Housesteads, yra Severo laikų: R. I. B. 1577 sqq. iliustruoja plačią raidžių įvairovę.

[87] Nock, Essays I. 357.

[88] R. van den Broek (1978) tvirtina, kad Nikokreonto iš Serapio gautas orakulas yra autentiškas, ir todėl ankstesnis, negu 311 m. pr. Kr.: Macrob., Sat. 1. 20. 7. Šito neužtenka. Jo kalba atitinka vėlyvos helenistinės datos orfiškus himnus (šviežiausiai, West, 1983, 240: dėl šio mąstymo tipo nesiginčijama anksčiau, ir tikrai ne pas Aristoph., Eq. 74 sqq., pace West n. 25). Visiškai įmanoma, kad N. gyvenamuoju laiku Serapis neturėjo kulto: Fraser, Opusc. Athen. (1960) 46 ir (1967). Pas M., atsakymas suprantamas kaip Serapio ir Saulės sulyginimas. Tai gali būti paties M. mintis, bet jeigu taip nėra, tai vis tiek vėlyvas sulyginimas, priklausantis romėniškajam laikotarpiui, kai, kaip aš manau, šis „orakulas" buvo suklastotas. Nock, Essays I. 167–8 naudojo Max. Tyr. 11. 6 įrodyti, kad Max. nežinojo jokių teologinių orakulų apie 180 m. po Kr. Formuluotė šiame kontekste man neatrodo tą sakanti, ir N. išvada yra pritempta.

[89] Lucian., Zeus Elench. 3–6; Icaromenippus, passim.

[90] Dodds, Greeks and the Irrational (1951) 287; J. Bidez, Vie de Porphyre (1913) 18–19; R. L. Wilken (1979) 130–1 neįtikinamai pasiūlo, kad P. buvo šių knygų autorius prieš Didįjį persekiojimą, susiedamas jas su Div. Inst. 5. 2: šito niekas nepatvirtina. H. Chadwick, Sentences of Sextus (1959) 66 susieja „kelionę", apie kurią kalbama Porph., Ad Marc. 4, su antikrikščionišku veikalu: netgi tuo atveju tai nebūtinai mūsiškė „Filosofija".

[91] I. Did. 100 ir 150; apie Pitagorą ir Aleksandrą iš Abonouto, v. infra; I. Did. 310, stoikas; J. P. Rey-Coquais, Ann. Arch. Arab. Syr. (1973) 66–8; „Belios" Philippos, Belo žynys ir epikūrininkų įpėdinis Apamėjoje. Cf. I. Did. 285, apie dar vieną.

[92] J. Balty (1981) 5.

[93] Proklas (in Tim. 3. 63) yra pirmasis autorius, kuris susieja Or. Chald. su vienu autoriumi: neabejotinai (kaip suprato Dodds) jie prasidėjo anonimiškai? Pasiekus apie 400 m., pagonys su „Julianu" siejo taip pat ir lietaus stebuklą (Saffrey, 1981); datavimas sudėtingas, todėl buvo įvestas antrasis „Julianas", gyvenęs Marko laikais. Tuomet, pasiekus Suido laikus, jis prisiima garbę už Orakulus – Suidas s. v. Ioulianos.

[94] E. R. Dodds (1961) 270–1; Numenius, ed. Des Places (1973) 18–19; F53 gali susieti N. su tikėjimu „gyvosiomis statulomis". Žr. Saffrey (1981) 223–4 sirų dievo ir siriškos formuluotės Orakulų fragmente klausimu.

[95] Eus., P. E. 9. 10 su G. Wolff (1856) 141–2; „autogenethlos" in Or. Chald. P39; Theos. Tub. 44. 26, su F2 ir FI09.

[96] Wolff (1856) 140–2; 143–74, su 166–70 apie astrologiją.

[97] I. Did. 504. 25; M. L. West (1983); P. G. M. IV. 165 sqq., pavyzdžiui.

[98] Eunap., V. Philos. p. 427–35 (Wright).

[99] Julian. 451B; 188A; 298A; 299C; 451B ir 136A cituoja orakulus; Eunap. F. 26–7 (F. H. G. Müller IV) apie jo mirtį; cf. Amm. Marc. 25. 3. 15.

[100] Proclus, In Rempublicam III. 70 (Festugière ed. & trans.). Nemanau, kad „aukojimas" nurodo būtinai į būrėją ar augurą: jeigu taip, tekstas galėjo būti dalis teurginio veikalo, iškeliančio teurgo pamaldumą prieš anų. Juliano dvaras tai būtų įvertinęs.

II

[1] R. M. Ogilvie (1967) 108: data yra netrukus po 83 m.

[2] Wolff (1856) 172, tačiau p. 173 nepastebi tikėtinos kilmės.

[3] Clem. Alex., Protrep. 2. 11; Eus., P. E., pref. 5.

[4] R. MacMullen (1981) 63.

[5] Flacelière (1971) 168; Plut., Mor. 409C.

[6] I. Did. 293; 318; 356; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria (1972) 274–5, nors chronologija vis dar tebėra nepatikima. J. Balty, A. N. R. W. (1977) 11. 8. 126–9; M. Le Glay, B. C. H. (1976) 347; L. Robert (1954). D. Knibbe, Forsch. in Ephesos IX (1981) 27–8, su puikia Robert studija, B. Epig. (1982) 298.

[7] R. Merkelbach, E. Schwertheim, Epigraphica Anatolica (1983) 147; aš atmetu jų pasiūlytą priešpriešą tarp kraujo aukos ir smilkalų atnašavimo (nereikalauja I. 10); I. 12 reikalauja „aukų" Klare. Kertinė nuoroda neabejotinai yra „karūnos parodymo" ritualas 1. 4, prie kurio prisijungia pirmosios eilutės. Taigi aš susilaikau necituodamas žemiau pateikto (kol kas abejotinai perskaityto) teksto I. Did. 217. Apie Siwah, Plut., Mor. 410A ir H. W. Parke, Oracles of Zeus (1967) 230 sqq.

[8] Aptarimas pateikiamas V. Nikiprowetsky (1970); D. S. Potter (1984, Oxford).

[9] K. Buresch (1889) 78.

[10] Paus. 10. 12. 4–8; H. Engelmann, Inscr. Eryth. v. Klaz. (1973) 224.

[11] Plut. 398E; 566E. Lact., Div. Inst. 1. 6. 13 apie problemas; O. Windisch (1929) apie Histaspą.

[12] J. L. Myres (1953) 15.

[13] S. I. Dakaris (1963) 50, apie Ephyra.

[14] Plut., Mor. 437C–D; apie Jamblichą, ypač žr. J. Carlier (1974).

[15] Plut., Mor. 437C–438D; 397C; Iambl., De Myst. 3. 5 ir 3. 11. 126 (cf. 127); cf. sk. 8 apie krikščionis; R. Walzer (1957), apie musulmonus.

[16] Wolff (1854) 21, with Zos. 1. 57. 2; Plut., Mor. 434D–F; Dio 73. 7. 1; Wolff, p. 30.

[17] Wolff (1854) 37 su Dio Chrys. 32. 13; Wolff, 13–16 ir P. Perdrizet, G. Lefebvre (1919) XIX sqq., su no. 492, ir 481, 500, 526, 580; C. Habicht, Altertüm. v. Perg. VI 11. 3 (1969) 76.

[18] I. G. II/III^2 5007.

[19] Paus. 1. 34. 1–4.

[20] 9. 39. 4; Schol. in Lucian., Dial. Mort., ed. Jacobitz 4. 66: už tai esu skolingas Garthui Fowdenui.

[21] W. R. Halliday (1913) 116–45, iš kurio pasisėmiau didžiumą savo pavyzdžių; H. W. Parke (1978) ir jo Greek Oracles (1967) 75, apie Kasotidę; Zos. 1. 58 ir Paus. 3. 23. 8, apie atnašas; Macrob., Sat. 5. 18. 21; Aristot., Mirab. 834B; Philostr.. V. Ap. 1. 6; Pan. Lat. 6. 21. 7–22. 2. apie geizerius.

[22] Ael., N. A. 15. 25.

[23] Paus. 7. 21. 4–6; 3. 25. 5.

[24] Dio 41. 45. 2 su F. Millar (1964) 14. 180 sqq.

[25] Šviežiausiai, M. Tardieu (1978); Des Places, Oracles Chaldaïques (1971) 20–24, su Aug. De Civ. Dei 10. 9–29 ir A. Smith (1974) 82, ypač 122 sqq.

[26] Dio Chrys. 1. 52. 6, su L. Robert, Et. Anat. (1937) 129 ir R. Merkelbach, Z. P. E. 15 (1974) 208.

[27] *Apd* 16,16; apskritai, Dodds (1951) 71 ir n. 47; apie moteris, R. Padel (1983) 12–14 (perdėta).

[28] Parke, Delphic Oracle 1 (1956) 35–9; L. R., Laodicée 1 (1969) 304 n. 3.

[29] E. R. Dodds, Anc. Concept of Progress (1973) 190, 199 sqq.; T. Hopfner (1926) 65.

[30] Apul., Apol. 43.

[31] Paus. 7. 22. 2–3.

[32] C. Naour (1980) yra geriausia studija su išsamia doksografija; E. N. Lane, C. Monum. Relig. Deae Menis. IV (1978) 53–5. – dar vienas fragmentas, nukopijuotas 1897 m.; J. Nollé, Z. P. E. 48 (1982) 274, pats naujausias; Vakaruose, R. Meiggs, Roman Ostia (1973) 347 ir pl. xxx.

[33] R. Heberdey, Wiener Studien (1932) 94–5.

[34] Naour (1980) 30; F. Heinevetter (1913), apie alfabetinius tekstus, su F. Zevi (1982); R. Heberdey, E. Kalinka, Denkschr. Akad. Wien 45 (1897) 35, apie Oinoandą.

[35] Naour (1980) 34–6, apie toną.

[36] G. M. Browne (1970), (1976) ir (1979) – puikūs šių tekstų tyrinėjimai su išsamia doksografija. Mano pavyzdžiais iš P. Oxy. 1477. 17. 16, 3; T. C. Skeat (1954), pomirtinio gyvenimo klausimu.

[37] J. S. Morrison (1981), apie ankstesnius argumentus.

[38] W. & H. Gundel (1966), technika; Nock, Essays 1. 495–7, įkvėpimas, su Vettius Val. pref. 6; Ptolem. Tetrab. 1. 2–3, niuansai, su L. Robert (1968) 215–6, apie ženklus / priežastis.

[39] Ypač Cic., De Div. 2. 42–7; Liebeschuetz (1979) 119–26, gera santrauka.

[40] Polemo, ed. G. Hoffmann, in Script. Physiognom. Gr. et Lat. (ed. R Foerster, 1893, Teubner) vol. I. Aš cituoju 138 sqq.; 286 (cf. 288); 282; 160 sqq. (apie Favoriną). Tarp vartotojų yra G. Bowersock (1969) 120; L. R., Hellenica 5 (1948) 64; E. C. Evans (1941). Arabiškai, atkreiptinas dėmesys į T. Fahd (1966) ir Y. Murad (1939) 55; apskritai, B. P. Reardon (1971) 243–55.

[41] G. M. Parassoglou (1976) ir J. Rea (1977), su Liebeschuetz (1979) 7–29, apie perėjimo iš Respublikos į Imperiją įtaką ateities būrimui.

[42] Dodds (1965) 55–7, tačiau besiginčijantis, kad „konvenciniai“ orakulai „niekuomet visiškai neatgavo savo senojo populiarumo“ padidėjusios konkurencijos akivaizdoje. Epigrafija leidžia manyti kitaip.

[43] W. Schubart (1931); H. C. Youtie, T. A. P. A. (1964) 325–7; A. Henrichs (1973) 115; M. Gronewald, D. Hagedom (1981), su koptų ir demotikos studijomis: taip pat: A. Bülow-Jacobsen, Z. P. E. 57 (1984) 51.

[44] Cituoju P. Mich. Inv. 1258, P. Wien. Gr. 297 ir K. T. Zauzich, vol. 1 (1978) 1–3, kuris

pateikia mintį, kad pasirinkimas smarkiai sujaudino autorių ir paveikė jo gramatiką.

[45] E. G. Turner, Greek Papyri (1968) 149, apie Sarapioną, cf. P. Mert. 81, motina ir jos sūnaus kelionės.

[46] W. G. Forrest, Camb. Anc. Hist. III. 3 (1982) 309; H. W. Parke, Oracles of Zeus; (1967) p. 266 no. 11; Hdt. 1. 159, Macr. Sat. 1. 18. 20, priekaištas. Cf. Lucian., Alex. 43.

[47] Euseb., P. E. 5. 10. 11; cf. Orig., C. Cels. 7. 3–6; Wolff (1856) 169–70.

III

[1] W. Günther (1971) 97; I. Did. 499; I. Did. 348. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad Rehm pasiūlė „II a. po Kr." pastarajam ir „vėlyvosios Imperijos" pirmajam, nors jie abu mini tą patį žmogų. Naujasis tekstas gerokai ankstesnis, negu 250 m. po Kr.; M. Guarducci, Epigrafia Greca IV (1978) 96, su fotografija; apie įnamius, gyvenančius prie šventovės – senas bruožas – žr. L. R., Gnomon (1959) 668.

[2] I. Did. 504 su L. R., B. C. H. (1978) 471 ir svarbiuoju puslapiu, C. R. A. I. (1968) 583 & n. 5; taip pat: O. Weinreich, D. L. Z. (1913) 2959 ir A. R. W. (1914) 524–7; O. Kern, Hermes (1917) 149, visi cituojami L. R.; Rehmo „diokletianiškai" datai užkerta kelią L. R. (1968) 583 n. 5.

[3] I. Did. 501 su L. R., C. R. A. I. (1968) 578 n. 1.

[4] Socr., H. E. 3. 23: I. Did. 83, apie Rlodes dažnas konsultacijas; „hilaskou" – žodis, vartojamas Didimuose, kaip ir kitur.

[5] Tertull., De Idol. 23; Porph., ap. Bus. P. B. 5. 7 with Wolff (1856) 123; A. Pal. 14. 72; L. R., C. R. A. I. (1968) 599; C. Habicht (1969) no. 2, p. 23.

[6] Milet. 1. 7 (1924) 205B.

[7] I. Did. 217; H. Hommel (1964) 140; W. Peek, Z. P. E. 7 (1971) 196, vėliausia versija ir bibliografija.; aš abejoju jo eil. 5.

[8] Vita Plot. 22 eil. 32.

[9] Clem. Alex., Strom. 5. 8. 47. 4 su Callim. F. 194. 28 ir 229 (Pfeiffer).

[10] I. Did. 375 su 363 ir L. R., Hellenica 11–12 (1960) 475 bei ypač Gnomon (1959) 672–3, reverse, I. Did. 277.

[11] H. Hommel (1964) 140 n. 3, minintis raidžių formas, bet jų palyginimas (Rehm, p. 165) su diokletianišku tekstu (p. 116) parodo aiškius skirtumus, ir aš manau I. Did. 217, remiantis stiliumi, esant ankstesnį.

[12] Delphinion no. 175; I. Did. 182, su L. R., Hellenica 11–12 (1960) 447–8; I. Did. 302–3 su puikia L. R. įžvalga, Hellenica (1960) 460–3.

[13] I. Did. 363, su pratarmės pastaba; I. Did. 370, 20 sidabrinio reljefo klausimu; su L. R. (1960) 477 n. 2.

[14] I. Did. 243–4; cf. I. Did. 179, L. R., Hellenica 11–12 (1960) 478–9; taip pat I. Did. 261, su L. R. 454–5; P. Herrmann (1971) 297–8 & n. 20.

[15] I. Did. 150, remiantis raidėmis, II a. tekstas: žr. I. Did. 243. 7 kur Rehmas siūlo, kad žodis „autophanōn" yra platoniškas kalambūras, taikomas Granianus Phanias protėviams: labai derama, jeigu I. Did. 150 priklausė tai grupei. Tačiau tas žodis pasitaiko ir nesename tekste, skirtame Saturnilai, (G. R. B. S. [1973] 65), kur jo prasmė kol kas neaiški: jis čia gali taip pat užsiminti apie „kilmingus protėvius", ar galbūt tiesiog apie Atėnę.

[16] R. Harder (1956) 88–97.

[17] I. Did. 182. 17, apie Apolono Delphinios chorus apie 220–30 m. po Kr.

[18] J. Wiseman (1973) 153; L. R., B. Epig. (1958) 266–8.

[19] A. Korte, Ath. Mitt. (1900) 398; ir L. R., Laodicée, 1(1969) 337.

[20] P. Herrmann (1971), su p. 296 apie I. Did. 370; T. Drew Bear (1973).

[21] W. Gunther(1980) no. 5.

[22] L. R., Hellenica 3 (1946) 21–3; H. Seyrig, Syria (1941) 245–8;). T. Milik (1972); P. Veyne (1976) p. 351 n. 226.

[23] I. Did. 229 su L. R., Hellenica 11–12 (1960) 449–53; I. Did. 282, su L. R., 456–9; I. Did. 223A; I. Did. 243 su P. Herrmanno išmoningu siūlymu (1971) 294 n. 10; I. Did. 277.

[24] I. Did. 206–306; I. Did. 219, su L. R., Gnomon (1959) 673, dėl datos.

[25] I. Did. 279; H. W. Parke, J. H. S. (1962) 175; L. R., Hellenica 11–12 (1960) 458–9, apie apdarus.

[26] P. Weiss (1981) 317 su L. R., B. Epig. (1982) no. 450, labai svarbi studija.

[27] L. R., Studii Clasice (1974) 75–7; I. Did. 500; Parker-Wormell, Delphic Oracle no. II. no. 338, siūlantis I a. vidurio pakartotinį įrašymą.

[28] Paus. 8. 29. 3. ir, skirtingai, Philostr., Heroic. 8. 5; Aelian, H. A. 13. 21.

[29] W. H. Buckler (1923) 34.

[30] Milet. 1. 7. 205A su L. R., C. R. A. I. (1968) 578 ir Et. Epigr. (1938) 106.

[31] Theos. Tub. 22; I. G. 222963 su J. H. Oliver, G. R. B. S. (1973) 404, dėl datavimo.

[32] Trumpai, J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change... (1979) 123–39.

[33] C. P. Jones (1975); Dio, 79. 8. 6.

[34] D. Grodzynski (1974); Dio 79. 40. 4; ir Dio 79. 8. 6; apie prisipažinusį klastotoją, Dio 78. 16. 8 yra puikus pavyzdys.

[35] Aug., Civ. Dei. 5. 26; Macrob., Saturn. 1. 23. 14 (įdomi „išbandymo" istorija); Aur. Vic., Caes. 38. 4; Eunapius F26; taip pat: Zosimus 1. 57 su Sarpedono „priekaištavimu" Palmiros gyventojams (neabejotina klastotė) ir patarimu Aurelianui, apie kurį žr. G. Wolff (1854) 21.

[36] Dio. 73. 6. 1–7. 2.

[37] R. Merkelbach, E. Schwertheim (1983) 147.

[38] I. G. 224758 su G. P Stevens, Hesperia (1946) 4; cf. O. Kern, Ath. Mitt. (1893) 192, šis tas panašaus; G. E. Bean, J. H. S. (1954) 85 su C. I. G. 3769 ir L. R., Laodicée (1969) 337; spekuliatyviau, S. Stucchi, Divagazioni Archaeologiche 1(1981) 103, Kirenėje.

[39] Kvestionavo J. Gilliam (1961), ignoruojantis vietinius monetų tipus; Ael. Ar. 3. 58; I. G. Bulg. 1. 224 su L. R., Laodicée (1969) 305 n. 4; I. G. Bulg. 1. 370; I. G. Bulg. III. 1475. 8 tikriausiai yra orakulas jambu.

[40] K. Buresch (1889) 101 sqq.; I. G. R. R. 4. 1498.

[41] Kaibel, Epigr. Graec. 1034; C. Picard (1922) 389; O. Weinreich, A. M. (1913) 62 skvarbiai nurodo Apoloną ant miesto monetų iš Marko valdymo laikų.

[42] Buresch (1889) 70; I. G. R. R. 4. 360 su C. Picard, B. C. H. (1922) 193–7 ir galbūt Inscr. Perg. (ed. Fraenkel) no. 324.

[43] Radinys: G. Pugliese Caratelli (1963–4). Geriausias tekstas pateikiamas M. L. West, Z. P . E. (1967) 183; H. Lloyd-Jones, M. L. West, Maia (1966) 204.

[44] L. R., B. Epig. (1967) 582 su L. Weber (1910) 195 n. 22: atkreiptinas dėmesys, kad visos monetos gali būti iš 170 m. arba vėliau.

[45] M. L. West, Z. P . E. (1967) eil. 16 ir 18 čia yra lemiamos; taip pat pradinis „Archagetes".

[46] F. Kolb (1974), apie Delfus; L. Weber (1910) 180, apie liudijimus; taip pat B. Epig. (1967) 580.

[47] Liv. 38. 13. 1; cf. L. R., Laodicée (1969) 304–5.

[48] O. Kern (1910) su E. Groag (1907); datos neįmanoma fiksuoti maždaug tarp 120 ir 240 m.

[49] West, eil. 1–2, su L. Weber (1910) p. 178; paties Weberio paaiškinimas liečia mitą, kurį aptarsiu kitur.

[50] G. Pugliese Caratelli (!963–4) šia tema.

[51] M. Guarducci, Epigrafia Greca (V. 102–3 (su fotografija); West, Z. P . E. (1967) 3A ir 3B; dėl 3B 10 aš manau kad mes neabejotinai turime skaityti „pinutoteros", kuris turėtų reikšti „išmintingesnis už nemariuosius"; tekstą reikia ištirti iš naujo.

[52] Didimų tekstas apie muziką baigiasi herodotišku užraitymu, kai Apolonas nuveja marą, atsiųstą Moirų: I. Did. 217.

[53] Anth. Pal. 14. 75, su puikiu Wolffo paaiškinimu (1854) p. 23.

[54] West, Z. P. E. (1967) 2B eil. 24, cf. G. R. B. S. (1973) eil. 6: Didimai apie Atėnę, „miestų padėjėją".

[55] J. North (1976).

[56] Plut., Mor. 396C; 402B; H. W. Parke (1981) ypač 109.

[57] H. W. Parke, D. Wormell, Delphic Oracle I (1956) 36.

[58] Suklastotų Aristofano orakulų parodomoji bombastika taip pat buvo tipiška klasikiniam amžiui: Pax 1063 sqq.; Av. 967 sqq.

[59] T. Drew-Bear (1973) 65 sqq. pavyzdžiai; Theos. Tub. 38. 5 (cf. Hesiod., Darbai ir dienos, 3); Wolff (1856) 124. 44.

[60] Artemid. 4. 71.

[61] I. Did. 496; Or. Sib. 13. 130 sqq., pavyzdžiui: perdirbtas tekstas, paskelbtas Petermanno Mitteilungen 55. 10 (1909) 268, iš Karijos su Hillerio komentarais.

[62] L. Robert (1966) 91–100.

[63] C. Picard (1922) 208–14;J. & L. Robert (1954) no. 139 p. 207 ir p. 211; nos. 24, 26 su p. 116, ir p. 381 su no. 144; nos. 28 ir 196, pp. 117 bei 382 ir nos. 30 bei 135 su pp. 117, 205 ir 213. Ardys buvo buvęs pranašu dar prieš tapdamas tespodu; no. 193, p. 381. Suprantama, ši pastaba lieka negalutinė tol, kol nepasirodys visi tekstai.

IV

[1] Arr., Peripl. 14; apie vakarų vėją, Waddington, Recueil, 1(1912) 132, no. 19 (Treb. Gallus laikų); Tab. Peut. 9. 2–10. 1 praleidžia kelio etapus iki Abonouteicho: nežinoma jokių mylių ženklų. G. Jacopi (1937) 8 apie vizitą prastu oru ir apie krašto gilumą. R.

Leonhard (1915) pateikia tiesiogiai prie Inebolu esančios lygumos gerus žemėlapius.

[2] Lucian., Alexander, kurį toliau presuponuoju; R. Syme, Roman Papers 1. 469 Rutiliano valdymą Azijoje datuoja 150/3 m. – tai pagrindinis Lukiano chronologijos ramstis.

[3] C. I. L. III. 1021–2; P. Perdrizet, C. R. A. I. (1903) 62, apie Antiochiją; ji tebebuvo žinoma Mart. Cap., De Nupt. 1. 18 Afrikoje: tačiau man kyla klausimas, ar ši eilutė iš tiesų nėra klarietiška, palydinti Apolono atvaizdus ir statulas prieš marą.

[4] L. R., Et. Anat. (1937) 272–3, apie Tieion. L. Robert, B. C. H. (1977) 60 n. 35. C. I. L. III. 7532 apie Abonouteichietį Tomuose (n. b.).

[5] G. Bordenache (1965) su L. Robert (1980) 398; S. Mitchell man praneša apie dar vieną nepaskelbtą frigietišką.

[6] K. Buresch (1889) 10; reikia pripažinti, kad Glikonas Mažojoje Azijoje – gan paplitęs vardas. 1977 m. įtariau, kad čia esama ryšio: L. Robert (1980) 407–8 tą ryšį įtvirtino, tačiau jis remiasi „paflagonu" ne mažiau, negu vardu „Glikonas". S. E. G. 18. 519 vertas apsvarstymo: „Niketas, Glikono sūnus" iš Tieion Smirnoje.

[7] M. Caster (1938), apie šį tekstą. I. G. R. III. 84 parodo, kad Avitus (Lucian., Alex. 57) buvo valdytoju 165/6 m. A. Stein (1924) 257 apie kitus romėnus. C. Robinson (1979) apie Lukiano standartinius užgauliojimus: dauguma Alex. studijų nepakankamai atsižvelgia į paties Lukiano melagingumą. Netgi L. Robert (1980) atskleidė galbūt daugiau apie gerą Lukiano akį vietiniam koloritui, negu apie Alex. tiesą. Lucian., Alex., 43 pareiškia apie auksinius tekstus. „Esantieji bučinyje" 41 ir 55 sk. yra paties Lukiano sąmojinga parodija, nurodanti Aleksandrą Didįjį: Arr. 4. 10 sqq.

[8] D. M. Pippidi, Scythica Minora (1975) 101; Istros užklausia Chalkedoną prieš įvesdamas Serapio kultą: N. Asgari, N. Firatli, Festschr... . F. K. Dorner (1978) 1–12, no. 10. E. Babelon (1900) p. 12 apie monetas, nedrąsiai: Waddington, Recueill. 130 no. 3 pavyzdys s. v. „Hadrianos Antoninos", implikuojantis datą valdymo pradžioje. L. Robert, Et. Anatol. (1937) atskleidžia Asklepijo kultus Chalkedone (Syll. 3 1009); Tieion (p. 286). I. Chirassi Colombo (1975) 100–8, vien tik apie dokumentinę medžiagą.

[9] A. J. Festugière, R. E. G. (1939) 231; L. Robert, Et. Anat. 162 n. 7; M. Besnier (1902); esu matęs šiuos akmens „kiaušinius" kelete vietinių muziejų Trakijoje: cf. T. Gerasimov, B. I. A. Bulg. 29 (1966) 219.

[10] Lucian., Alex. 5; Philostr., V. A. 1. 7, su E. L. Bowie (1978) 1684–8.

[11] Lucian., Alex. 11 ir 58: Persėjas.

[12] Imhoof Blumer, Gr. Munzen, p. 38, pl. 3; L. Robert, Rev. Num. (1976) 36; iš Aigai, L. Robert (1973) 184–200 ir ypač B. C. H. (1977) 119–29.

[13] G. Mendel, B. C. H. (1903) 326–30; 605 m. Pompeiopolis buvo metropolija (Gangra vėliau ginčija tai monetų legendose) ir turėjo efebus, I. G. R. III. 1446. Apie graikų k. Abonouteiche 137/6 m. pr. Kr. : T. Reinach, R. E. G. (1904) 252, dekretas, apibrėžiantis vis dar iškilų vaidmenį šventyklos žyniui.

[14] L. Robert, A Travers... (1980) 400: Hadrianas, „naujasis Asklepijas" Pergame buvo kiek kitoks: I. G. R. 4. 341, I. von Perg. 365; apie „klausymąsi", O. Weinreich, Ath. Mitt. (1912).

[15] Lucian., Alex. 24 su Philostr., V. A. 1. 8.

[16] Alex. 43 (žr. „ou themis...": tipiška?). Cp. Asklepiją Pergame, apie tai, ar Hermokratas buvo nemirtingas: Habicht, Inschriften des Asklep. (1969) no. 34.

[17] R. Merkelbach, E. Schwertheim (1983) 147 eil. 12: Claros.

18. Alex. 29 su 43; L. Robert, B. Epig. (1958) 477 ir Rev. Philol. (1959) 189; megariečių miestuose, K. Hanell, Megarische Studien (1934) 164 sqq. su I. G. Bulg. 315 eil. 10; apie miletiečius, F. Bilabel, Die Ionische Kolonization (1920) 106 sqq. ir Studia Pontica III p. 29 n. 18 bei I. G. R. 111. 98.

[19] Alex. 53 (kelionės): 34 (transmigracija) + 40 (Aleksandro siela). Orakulinė kalba turi kai kurių labai įtikinamų štrichų: e. g. madingi žodžiai „kelomai" (47–8) ir „eparōgos" (28 and 40); homerinis epitetas, Il. 20. 39, Foibui (36). Pastarasis buvo autentiškas, tačiau likusieji veikiau gali atspindėti Lukiano talentą parodijai, kaip ir ilgas Markui įdėtas tekstas, Alex. 48.

[20] Oinomajas tyčiojosi iš „autophōnoi": Julian., 7. 209B. Hippolytus, Ref. Haer. 4. 34, apie standartinius užgauliojimus. Macrob. Sat. 1. 23. 14–16: L. Robert, Et. Anat. p. 37 n. 2 apie naktines konsultacijas kitur.

[21] Alex. 22, su A. D. Nock (1928); Philostr., V. A. 1. 12, žinoma, įgrisusiam lankytojui.

[22] Įsidėmėtina ypač Nock, Essays II. 847: pitagorizmas ir kultas Smirnoje, svarbi paralelė.

[23] Lucian., De Dea Syria: net jeigu tai ir parodija (dėl to nesu tikras), tai svarbu kitam Jonopoliui.

[24] L. Robert, Et. Anat. 262–7 ir A Travers... (1980) 408–19; pavadinimas galėjo atsirasti 165/6 m., išsyk po Lukiano vizito; Waddington, Recueil 1. 131 nr. 11, kur Pergalė tikriausiai susijusi su Marko titulu Parthicus. Apie Doros, L. Robert, Gnomon (1959) 20 n. 2.

[25] Lucian., Alex. 60; cf. I. Did. 280, dar vienas gydytojas-pranašas.

[26] L. Robert (1980) 415 su Alex. 22; Iamblich., V. Pyth. 82 ir ypač 29 (jo palankumas „kataplasmata," ne vaistams); Ael., V. H. 4. 77.

[27] Lucian., Alex. 51; Ponto monetos pradėjo pasiekti Dūra Europą III a.

[28] I. Did. 237; 268; 272; Delphinion 134; L. R., Monnaies Grecques (1967) 38 sqq.

[29] I. Did. 151.

[30] Ulpian., fr. 22. 6 (ed. Huschke, 1886).

[31] J. & L. Robert, La Carie (1954) p. 115 ir p. 216.

[32] R. Merkelbach, E. Schwertheim (1983) 147–8, ll. 5, 55–8.

[33] P. R. L. Brown (1978) 36 sqq.

[34] Išimtis: I. Did. 83 (Rhodes), po Marko Aurelijaus valdymo metų ir Remo datuojamas vėlyva data remiantis tik raidžių formomis: atkreiptinas dėmesys, kad jie „dažnai" ateidavo, šįkart su „poetu" ir „žyniu".

[35] E. Williger (1922) 83: vadinti pagonį vyrą „theios" buvo labai nuvalkiota klišė: Plato, Soph. 216 B-D, nuostabi parodija; Lucian., Alex. 61, Epikūrs buvęs „alēthōs hieros": prieveiksmis yra reikšmingas. Cf. Julianą apie Jamblichą: Epist. 2, Priskui, su Zeller, Philos. der Griech. 3. 2, p. 738 n. 2.

[36] Philostr.,V. Ap. 4. 1; Theos. Tub. 44.

[37] Atkreiptinas dėmesys į Odeso ir Dionisopolio tekstus, cituojamus I. G. Bulg. 1. 224; delegatai iš aukštųjų žynių. J. Wiseman (1973), apie Stobi; apskritai, J. & L. Robert (1954) 215 n. l.

[38] L. R., Monnaies Grecques (1967) 38 sqq.

[39] I. Did. 215A implikuoja balsavimą, pagal dėmus, už loterijos kandidatus: galbūt I a. po Kr. Balsavimas daugiau tekste nebepasitaiko: I. Did. 260, 282 ir sunkusis 214B, kurį dar reikia išaiškinti, visi mini tiktai metamus burtus. Burtų nereikėjo Fl. Andreas, apie 200 m., didžiojo Andreas sūnui, I. Did. 286; ar jam įmanoma pasipriešinti? Jokių pranašų apie 60 m. po Kr., prieš Damasą: I. Did. 237 II. A 10.

[40] J. & L. Robert (1954) 209–13.

[41] A. Balland (1980) 89–93; T. A. M. 11. 3 nr. 905, p. 341 (darau prielaidą, kad „tacha" reiškia „galbūt", o ne „greitai") ir p. 343. Contra, Brown (1978) 37.

[42] B. M. C., Jonija p. 45; I. Did. 83. B. M. C., Likija, p. 76–7.

[43] Seksas ir Kvinto Pompėjaus frazė – S. I. G. [3] 1125 (neaiškios, Imperijos laikotarpio datos); apie Apoloną ir Saulę, cf. Heliod. Ethiopica 10. 36 ir I. Did. 501.

[44] O. G. I. 755–6.

[45] C. I. J. 748: šviežiausiai: M. Simon, R. A. C., Gottesfürchtiger, col. 1061.

[46] C. I. G. 2895.

[47] Lact, De Ira 23. 12; Aug., Civ. Dei 19. 23; Wolff (1856) p. 141.

[48] M. Simon (1976), apie atjaučiančius žydus ir pagonis.

[49] L. R., C. R. A. I. (1971) 617–9.

[50] Theos. Tub. 52.

[51] Euseb., Dem. Ev. 3. 7. 1.; Wolff (1856) 181–2; Aug., C. D. 19. 22.

[52] Plut., Mor. 402E.

[53] H. Chadwick (1966) 23, apie Celsą.

[54] E. Gibbon, Decline and Fall, vol. II, p. 59 (ed. Bury, 1909).

[55] Šiuo klausimu dabar plg. A. Armstrong (1984) 1.

Bibliografija: I

M. J. Baillet, Inscriptions Grecques et Latines des Tombeaux des Rois (1926).

J. Balty, L'Oracle d'Apamée, Antiquité Classique (1981) 5.

P. Battifol, Mélangos III: Oracula Hellenica, Rev. Bibl. (1916) 177.

H. D. Betz, ed. Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Leiden, 1975) 36–181.

E. Birley, Cohors I Tungrorum and the Oracle of the Clarian Apollo, Chiron (1974) 510.

S. P. Brock, A Syriac Collection of the Pagan

Philosophers, Orient. Louv. Period (1983) 240.

K. Buresch, Klaros (1889).

A. Cameron, Gregory of Nazianzus and Apollo, J. T. S. (1969) 240.

I. Cazzaniga, Gorgos di Claros e la Sua Attività Litteraria, Parola del Passato 29 (1974) 145.

C. W. Chilton, Diogenes of Oenoanda: The Fragments (1971).

J. J. Coulton, The Buildings of Oenoanda, P. C. Ph. Soc. (1983) 1.

P. Courcelle, Symboles Funéraires du Neoplatonisme Latin, R. E. A. (1944) 65.

P. Debord, Aspects Sociaux et Economiques de la Vie Religieuse dans l'Anatolie Gréco-Romaine (1982).

J. M. Dillon, The Middle Platonists (1977).

E. R. Dodds, New Light on the Chaldaean Oracles, H. T. R. (1961) 263.

F. J. Dölger, Sol Salutis (1920).

A. J. Festugière, La Révélation d'Hermes Trismégiste (1944–54).

E. Feuillatre, Etudes sur les Ethiopiques d'Héliodore (1966).

R. Flacelière, Le Poète Stoicien Sérapion d'Athènes, Ami de Plutarque, R. E. G. (1951) 325.

A. S. Hall, The Klarian Oracles at Oenoanda, Z. P. E. 32 (1978) 263.

A. S. Hall, Who Was Diogenes of Oenoanda?, J. H. S. (1979) 160.

P. Herrmann, Eine Kaiserurkunde aus der Zeit Marc Aurels aus Milet, Ist. Mitt. 25 (1975) 149.

C. P. Jones, The Teacher of Plutarch, H. S. C. P. (1966) 205.

L. Lacroix, Les Reproductions des Statues sur les Monnaies Grecques (1949).

P. Mastandrea, Un Neoplatonico Latino: Cornelio Labeone (1979).

J. C. McLelland, God the Anonymous (1976).

T. B. Mitford, Some Inscriptions from the Cappadocian Limes, J. R. S. (1974) 173.

M. Montuori, Note Sull'Oracolo a Cherefonte, Q. U. C. C. (1982) 113.

V. Nutton, The Doctor and the Oracle, Rev. Belge de Philol. et d'Hist. (1969) 37.

R. M. Ogilvie, The Library of Lactantius (1978).

E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis (1959) 1.

A. Petrie, in Studies in the History and Art of the Eastern Roman Provinces, ed. W. M. Ramsay (1906) 128.

C. Picard, Ephèse et Claros (1922).

L. Robert, Etudes Epigraphiques et Philologiques (1938).

L. Robert, Les Fouilles de Claros (1954).

J. & L. Robert, La Carie II (1954).

L. Robert, Reliefs Votifs et Cultes d'Anatolie, Anatolia 3 (1958) 103.

L. Robert, Documents d'Asie Mineure Méridionale (1966).

L. Robert, L'Oracle de Claros, in La Civilisation Grecque..., ed. C. Delvoye, G. Roux (1967) 305.

L. Robert, Trois Oracles de la Théosophie, C. R. A. I. (1968) 568.

L. Robert, Les Inscriptions, in Laodicée du Lycos, I: Le Nymphée (1969).

L. Robert, Un Oracle Gravé à Oenoanda, C. R. A. I. (1971) 597.

L. Robert, Des Carpathes à la Propontide, Studii Clasice (1974) 74.

H.-D. Saffrey, Néoplatoniciens et Oracles Chaldaïques, Rev. Et. Aug. (1981) 209.

A. R. Sheppard, Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor, Talanta XII–XIII (1980/1) 77.

M. F. Smith, Diogenes of Oenoanda: New Fragments, 115–121, Prometheus VIII (1982) 193.

M. Tardieu, ed. Chaldaean Oracles and Theurgy, by H. Lewy (1978).

R. Thouvenot, Un Oracle d'Apollon de Claros à Volubilis, Bull. d'Archéolog. Marocaine 8 (1968–72) 221.

P. Vallette, De Oenomao Cynico (1908).

R. Van Den Broek, The Serapis Oracle in Macrobius, Hommages à M. J. Vermaseren I. (1978) 123.

M. L. West, The Orphic Poems (1983).

J. Whittaker, Ammonius on the Delphic E, C. Q. (1969) 185.

J. Whittaker, Neopythagoreanism and Negative Theology, Symb. Osl. (1969) 109.

J. Whittaker, The Historical Background of Proclus's Doctrine of the Authhypostata, Entretiens Fond. Hardt (1975) 193.

J. Whittaker, Self-generating Principles in Second Century Gnostic Systems, in The

Rediscovery of Gnosticism, ed. B. Layton I (1980) 176.
R. L. Wilken, Pagan Criticism of Christianity, in Early Christian Lit..., R. M. Grant, ed. W. Schoedel, R. Wilken (1979) 117.
G. Wolff, Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda (1856).

Bibliografija: II

G. W. Bowersock, Greek Sophists in the Roman Empire (1969).
G. M. Browne, The Composition of the Sortes Astrampsychi, B. I. C. S. (1970) 95.
G. M. Browne, The Origin and Date of the Sortes Astrampsychi, Ill. Class. Stud. (1976) 52.
G. M. Browne, A New Papyrus Codex of the Sortes Astrampsychi, Arktouros ..., B. M. W. Knox, ed. G. W. Bowersock (1979) 434.
A. Bülow-Jacobsen, P. Carlsberg 24: Question to an Oracle, Z. P. E. 57 (1984) 289.
K. Buresch, Klaros (1889).
J. Carlier, Science Divine et Raison Humaine, in Divination et Rationalité, ed. J. P. Vernant (1974) 249.
S. I. Dakaris, Neue Ausgrabungen in Griechenland, Antike Kunst, Beiheft 1 (1963) 50.
E. R. Dodds, Greeks and the Irrational (1951).
E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (1965).
E. C. Evans, Physiognomy in the Second Century A. D., T. A. P. A. (1941) 96.
T. Fahd, La Divination Arabe (1966, Strasbourg).
R. Flacelière, Hadrien et Delphes, C. R. A. I. (1971) 168.
M. Gronewald, D. Hagedorn, Eine Orakelbitte aus Ptolemäischer Zeit, Z. P. E. 41 (1981) 289.
W. & H. Gundel, Astrologoumena (1966).
W. R. Halliday, Greek Divination (1913).
F. Heinevetter, Würfel- und Buchstabenorakel... (1913).
A. Henrichs, Zwei Orakelfragen, Z. P. E. 11 (1973) 115.
T. Hopfner, Die Kindermedien in den Gr.-ägyptischen Zauberpapyri, Recueil d'Etudes..., N. P. Kondakov (1926) 65.
J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion (1979).
R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire (1981).
F. G. B. Millar, A Study of Cassius Dio (1964).
J. S. Morrison, The Classical World, in Divination and Oracles, ed. M. Loewe, C. Blacker (1981).
Y. Murad, La Physiognomie Arabe et le Kitab al-Firasa Al-Razi (Paris, 1939).
J. L. Myres, Persia, Greece and Israel, Palestine Exploration Quarterly (1953) 8.
C. Naour, Tyriaion en Cabalide (1980) 22.
V. Nikiprowetzky, La Troisième Sibylle (1970).
R. M. Ogilvie, The Date of De Defectu Oraculorum, Phoenix (1967) 108.
R. Padel, Women: Model for Possession by Greek Daemons, in Images of Women, ed. A. Cameron and A. Kuhrt (1983) 3.
G. M. Parassoglou, Circular from a Prefect..., Collectanea Papyrologica, ed. A. E. Hanson 1 (1976) 261.
H. W. Parke, Castalia, B. C. H. (1978) 199.
P. Perdrizet, G. Lefebvre, Graffites Grecs du Memnonion d'Abydos (1919).
D. S. Potter, A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle (Oxford, D. Phil. 1984).
J. Rea, A New Version of P. Yale Inv. 299, Z. P. E. 27 (1977) 151.
B. P. Reardon, Courants Littéraires Grecques du II et III Siècle (1971).
L. Robert, Les Fouilles de Claros (1954).
L. Robert, Epigrammes Satiriques de Lucilius sur les Athlètes..., Entretiens Fond. Hardt 14 (1968) 179.
W. W. Schubart, Orakelfragen, Zts. Äg. Spr. u. Altertumskunde (1931) 110.
T. C. Skeat, An Early Medieval Book of Fate..., Medieval and Renaissance Studies 3 (1954) 41.
A. Smith, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition (1974).
M. Tardieu, ed. Chaldaean Oracles and Theurgy, by H. Lewy (1978).
R. Walzer, Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination, J. H. S. (1957) 142.

H. Windisch, Das Orakel des Hystaspes, Verhondl. Akad. Wetensch. 28. 3 (1929).

G. Wolff, De Novissima Oraculorum Aetate (1854).

G. Wolff, Porphyrii De Philosophia ex Oraculis Haurienda (1856).

K. T. Zauzich, Papyri von Elephantine, vol. I (Berlin, 1978).

F. Zevi, Oracoli Alfabetici: Praeneste e Cumai, in Aparchai, Nuove Ricerche..., P. E. Arias, ed. M. C. Gualandi (Pisa, 1982) II. 605.

Bibliografija: III

W. H. Buckler, Labour Disputes in the Province of Asia, Anatolian Studies Pres. Wm. Ramsay (1923) 34.

K. Buresch, Klaros (1889).

T. Drew-Bear, W. D. Lebek, An Oracle of Apollo at Miletus, G. R. B. S. (1973) 65.

J. F. Gilliam, The Plague under Marcus Aurelius, A. J. P. (1961) 225.

E. Groag, Notizen zur Griechischen Kleinasiatischen Familien, Jahreshefte Ost. Akad. 10 (1907) 282.

D. Grodzynski, Par la Bouche de l'Empereur, in Divination et Rationalité, ed. J. P . Vernant (1974) 267.

W. Günther, Inschriften in Didyma, Ist. Mitt. 21 (1971) 97.

W. Günther, Didyma, 1975–9, Inschriftenfunde..., Ist. Mitt. 30 (1980) 164.

C. Habicht, Die Inschriften des Asklepeions (1969).

R. Harder, Inschriften von Didyma Nr. 217, Navicula Chilonensis..., F. Jacoby (1956) 88.

P. Herrmann, Athena Polias in Milet, Chiron (1971) 291.

H. Hommel, Das Versorakel des Apollon von Didyma, Akten IV Internaz. Kongr . für Gr. u. Lat. Epigraph. (1964) 140.

C. P. Jones, An Oracle Given to Trajan, Chiron (1975) 403.

O. Kern, Die Herkunft des Orphischen Hymnenbuchs, Genethliakon C. Robert (1910) 99.

F. Kolb, Zur Geschichte der Stadt Hierapolis in Phrygien..., Z. P. E. 15 (1974) 255.

R. Merkelbach, E. Schwertheim, Sammlung Necmi Tolunay: Das Orakel des Ammon für Kyzikos, Epigraphica Anatolica 1 (1983) 147.

J. T. Milik, Dédicaces Faites par des Dieux... (1972).

J. North, Conservatism and Change in Roman Religion, P. B. S. R. (1976) 1.

H. W. Parke, Apollo and the Muses, or Prophecy in Greek Verse, Hermathena 131 (1981) 99.

C. Picard, Ephèse et Claros (1922).

G. Pugliese Caratelli, Chresmoi di Apollo Kareios e Apollo Klario a Hierapolis in Frigia, Annuar. Sc. Arch. Ath. 41–2 (1963–4) 351.

J. & L. Robert, La Carie, II (1954).

L. Robert, Documents d'Asie Mineure Méridionale (1966).

P. Veyne, Le Pain et le Cirque (1976).

L. Weber, Apollon Pythoktonos im Phrygischen Hierapolis, Philologus, N. F. 23 (1910) 178.

P. Weiss, Ein Agonistisches Bema und die Isopythischen Spiele von Side, Chiron (1981) 317.

J. Wiseman, Gods, War and Plague in the Time of the Antonines, Studies in the Antiquities of Stobi, 1 (1973) 143.

G. Wolff, De Novissima Oraculorum Aetate (1854).

G. Wolff, Porphyrii De Philosophia ex Oraculis Haurienda (1856).

Bibliografija: IV

A. Armstrong, The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century, V . C. (1984) 1.

E. Babelon, Le Faux Prophète d'Abonouteichos, Rev. Num. IV (1900) 1.

M. Besnier, L'Île Tiberine dans l'Antiquité (1902).

G. Bordenache, Il Deposito di Sculture Votive di Tomis, Eirene (1965) 67.

E. L. Bowie, Apollonius of Tyana: Tradition and Reality, A. N. R. W. 16. 2 (1973) 1652.

P. R. L. Brown, The Making of Late Antiquity (1978).

K. Buresch, Klaros (1889).

M. Caster, Lucien et la Pensée Religieuse de Son Temps (1938).
H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition (1966).
I. Chirassi Colombo, Acculturation et Cultes Thérapeutiques, in Les Syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité, ed. F. Dunand, P. Lévèque (1975) 100.
G. Jacopi, Dalla Paflagonia alla Commagene (1937).
R. Leonhard, Paphlagonia (1915).
R. Merkelbach, E. Schwertheim, Sammlung Necmi Tolunay: Das Orakel des Ammon für Kyzikos, Epigraphica Anatolica 1 (1983) 147.
A. D. Nock, Alexander of Abonouteichos, C. Q. (1928) 160.
J. & L. Robert, La Carie II (1954).
L. Robert, De Cilicie à Messines et à Plymouth, Jour. des Savants (1973) 161.
L. Robert, A Travers l'Asie Mineure (1980).
C. Robinson, Lucian and His Influence in Europe (1979).
M. Simon, Jupiter–Jahve, Numen (1976) 40.
A. Stein, Zu Lukians Alexandros, Strena Buliciana (1924) 257.
E. Williger, Hagios... (1922).
J. Wiseman, Gods, War and Plague..., Studies in the Antiquities of Stobi, I (1973) 143.
G. Wolff, Porphyrii De Philosophia ex Oraculis Haurienda (1856).

6 SKYRIUS

Didis A. Harnacko veikalas, Mission and Expansion of Christianity (1908, angl. vert.) yra nepranokta dokumentinės medžiagos apžvalga; B. Grimm, Unters. zur Sozialen Stellung der Frühen Christen (1975) – nesena disertacija, o C. Andresen, Geschichte des Christentums (1975) – nesena apžvalga, kurių bibliografijas aš peržiūrėjau. Geriausia vienatomė istorija yra H. Chadwicko meistriškas veikalas The Early Church (1968). Ramsay MacMullen, Christianizing the Roman Empire (1984) nebuvo man prieinamas, tačiau man priimtinesnis mano požiūris į atsivertimą ir turėjau galimybę pasinaudoti ankstesniu jo straipsniu apie stebuklus, tekste laikydamasis atsargesnės pozicijos.

I

[1] Dionys., ap. Eus., H. E. 7. 24–5 su C. L. Feltoe, Letters... of Dionysius (1904) 106 sqq. 1 Enoch 10. 17, apie seksą po mirties; nepaisant to, cf., Lact., Div. Inst. 7. 24.

[2] J. Danielou, Hist. of Early Christian Doctrine I (1964) 377 sqq., puikus įvairių įsitikinimų aptarimas; Eus., H. E. 3. 39. 11–12 ir Iren. 5. 33. 3–4, apie posakį; Justin., Dial. 80,118. 2; Iren. 5. 33–6 su H. Chadwick, Early Christian Thought... (1967) 130 n. 51.

[3] *1 Tes* 5, 3; *2 Tes* 2–3 ir *1 Tes* 2, 14–15; I Clem. 23. 3; Just., Apol. 1. 45; Tert., Apol. 39 su V. de Clercq, Studia Patristica (1967) 146; Cypr., De Unitate 16. 1–2.

[4] E. Schürer, Hist. of Jewish People (rev. ed. 1979) II. 523–5 apie žydų pažiūras, atitinkančias dvi pagrindines krikščioniškąsias.

[5] Ep. Barn. 15; Iren., Adv. Haer. 5. 28. 3; Theoph., Ad Aut. 3. 28 Hippol., In Dan. 4. 23–4 su D. G. Dunbar, V. C. (1983) 313 sqq. – kiti tekstai.

[6] P. Amh. 3A su H. Musurillo, Chron. d'Eg. (1956) 124: sutinku, kad vardai nėra atsitiktiniai, bet iš tikrųjų taikomi Maksimui ir Teonui krikščioniškojoje tradicijoje.

[7] Eus. 6. 43. 11.

[8] J. J. Wilkes, Dalmatia (1969) 427–30, santrauka; Dionys., ap. Eus., H. E. 7. 11. 13 ir 16–17, su A. Martin, Rev. Et. Aug. (1979) 5–6.

[9] Orig., C. Cels. 8. 69.

[10] F. Filson, J. B. L. (1939) 105; Ps. Clem., Recog. 10. 71: labai svarbi studija, atlikta C. Pietri, Rev. Et. Aug. (1978) 3, paneigia ankstesnius archeologų tvirtinimus, jog galime identifikuoti ankstyvąsias „namų bažnyčias" vėlesnių Romos „tituli" žemutiniuose lygiuose. Aš visiškai sutinku; J. M. Peterson, V. C. (1969) 264, kitokia išeitis.

[11] C. B. Welles, ed. The Excav. at Dura-Europos (1967) VIII. 2, ypač 108–11.

[12] R. M. Grant, Early Christianity and Society (1977) 9– 11, naudojantis tekstą kaip istoriją: aš abejoju jo tiesakalbiškumu, tačiau ši abejonė neturi įtakos mano argumentuojamai pozicijai.

[13] Plin., Ep. 10. 96; Lucian. Peregr. 16; Porphyr., ap. Eus., H. E. 6. 19. 6, teisingai prieš paties Eusebijo H. E. 6. 19. 10; apie Akvilą, žr. intriguojantį Epiphan., De Pond. et Mens. 14–15 (suverčiantį kaltę jo užsitęsusiam polinkiui į astrologiją); tačiau neminimas Iren., Adv. Haer. 3. 24 ir todėl įtartinas; Dict. Christ. Biogr. I (1877) s. v. Aquila, 150 sqq., tekstai. G. Bardy, La Conversion au Christianisme (1940) 294 sqq., klausimo aptarimas: susirinkimai, e. g. J. Parkes, Conflict of Church and Synagogue (1934) 174 sqq.

[14] F. van der Meer, C. Mohrmann, Atlas de l'Antiquité Chrétienne (1971) žemėlapis nr. 22.

[15] M. M. Sage, Cyprian (1975) 2–6, dabar ypač V. Duval, M. E. F. R. A. (1984) 493.

[16] H. U. Instinsky, M. Aurelius Prosenes (1964); D. E. Groh, Studia Patristica 1971 (1976) part III, in Texte u. Unters. 117, p. 41, labai gera studija; Clement., Paedag. ir Quis Dives?

[17] V. Duval, M. E. F. R. A. (1984) 511 yra svarbus.

[18] W. H. C. Frend; Jhrb. Ant u. Christ., Ergzbd. 1 (1964) 124 sqq., nedrąsiai; apie pūnų, M. Simon, Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne (1962) 30–100, su Frend, J. T. S. (1961) 280.

[19] Iren., Adv. Haer. 1. 10. 2; Tertull. Adv. Iud. 7; apie St. Alban, C. Thomas, Christianity in Roman Britain (1981) 48–50 abejoja data, bet ne įvykiu.

[20] Apie Galiją, F. D. Gilliard, H. T. R. (1975) 17 ir alternatyviai, C. Pietri, Colloque sur les Martyres de Lyons (1978) 211.

[21] T. D. Barnes, Tertullian (1971) 273–5.

[22] V. Duval, M. E. F. R. A. (1984) 519–20.

[23] W. P. Bowers, J. T. S. (1975) 395; M. Monceaux, R. E. J. (1902) 1; T. D. Barnes, Tertullian (1971) 282–5.

[24] F. W. Norris, V. C. (1976) 23, prieš W. Bauer; visų svarbiausia, C. H. Roberts, Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt (1979) 49 sqq.

[25] M. Guarducci, Anc. Soc. (1971) 174; Jos., A. J. 20. 17–48 ir 54–91.

[26] C. B. Welles et al., Excavations at Dura-Europos... VIII. 2 (1967) 90; 108 sqq:, 114.

[27] C. Kraeling, The Synagogue at D. E. (1979) 332–9: darbai prasidėjo 244/5 m.; netrukus (p. 335) sėdimųjų vietų pagausinta iki maždaug 125 asmenų.

[28] A. Henrichs, H. S. C. P. (1979) 357–67.

[29] Act. Thom. 2; A. Dihle,Jhrb. A. und C. (1963) 54 ir Mullus, Festschr... . T. Klauser (1964) 60. J. Marshall, Taxila (1960) 27–8; 72–82.

[30] Eus., H. E. 5. 10 ir Jer., De Vir. Illustr. 36.

[31] Bardaisan., F. G. H. 719 F1–2, padėjo pokalbis su Indijos pasiuntinybe. Bardaisan, Book of Laws of Countries, ed. Drijvers (1965) pp. 60–61 (Kušanas, ne pietų Indija).

[32] J. B. Segal, Edessa (1970) 62–78, apžvalga; Averil Cameron, The Sceptic and the Shroud (London, Inaug. Lect. 1980) 7–14 lemiamas, prieš bet kokią ankstesnę „atvaizdo" datą.

[33] Jul. Afric., in Syncell. Chronogr. I (ed. Bonn) 676; Bardaisan, Book of Laws, ed. Drijvers (1965) p. 59. Atmesta, be pagrindo, Drijvers, in Cults and beliefs at Edessa (1980) 14, neabejotinai klaidingai.

[34] Dio 79. 16. 2, teisingai nurodantis Romą: prieš, Drijvers, A. N. R. W. 8 (1977). 895–6. Apie naują mozaiką Abgar VIII, Drijvers, Antike Welt (1981) 17: datuojama 277/8 m.

[35] Manio Laiškas, Z. P. E. (1970) 108 sqq.; Cologne Codex 64. 1 sqq.; Drijvers taip pat akcentavo šį ryšį, e. g. in Studies... G. Quispel (1981) 117; ankstesnis požiūris, pateikiamas J. B. Segal (1970) 67 sqq., lyginantis pasakojimą apie žydų atsivertimą Adiabenėje, neįtikinamas.

[36] J. B. Segal, Edessa and Harran (Inaug. Lecture, 1963).

[37] Eus., H. E. 6. 42. 2–4; 7. 11. 23.

[38] J. M. Fiey, Anal. Boll (1964) 189: apie Armėniją, W. Sundermann, Mitteliranische Manichäische Texte... (1981) pp. 45–9.

[39] S. P. Brock, Abh. Akad. Wiss. Gött. 96 (1975) 91; Anal. Boll. (1978) 167, apie Candida; Hippol., Ref. 9. 7, kerinti istorija: Eus., H. E. 6. 3–4.

[40] Eus. 5. 10. 7 pabrėžtina formuluotė, tarsi misionierių veiklos tąsa būtų įsidėmėtinas faktas: jis tegali įvardyti Pantaenus.

[41] G. Dagron, Rev. Historique (1969), ypač 49–53, puiki studija. Apskritai, G. Bardy, La Question des Langues dans l'Eglise Ancienne (1948).

[42] T. D. Barnes, Tertullian (1971) 276–8; B. M. Metzger, Early Versions of the N. T. (1977) 4 ir 99 sqq.; C. H. Roberts, Manuscript, Society... (1979) 65 sqq., 73; P.

Oxy. 2673. Orig., C. Cels. 7. 60; apie vertimo tipus ir jų problemas: S. P. Brock, G. R. B. S. (1979) 69.

[43] E. Schürer, History of the Jewish People... II (1979, rev.) 26–8; Dig. 32. 11 pref., su R. MacMullen, A. J. P. (1966) 1.

[44] F. G. B. Millar, J. R. S. (1968) 126; P. A. Février ir S. Moscati, Riv. Stud. Or. (1968) 1 apie Bitiją; Aug., In Ps. 118. 32. 8 ir P. Brown, J. R. S. (1968) 88 n. 23.

[45] O. Chadwick, Popes and European Revolution (1981) 75 sqq.

[46] Itiner. Aetheriae 47 (Palestinoje).

[47] J. P. V. D. Balsdon, Romans and Aliens (1979) 137, apžvalga; Val. Max., 9. 7. 16, apie Mitrid.; Xen., Eph. 3. 1. 2; Lucian., Alex. 51.

[48] Iren., Adv. Haer., pref. 1. 3; lot., pasiūlyta F. Millar, Colloque sur les Martyres de Lyons (1978) 187–93; apie Ovidijų, R. Syme, History in Ovid (1978) 16–17; cf. Sen., Consol. ad Polyb. 18. 9; Greg. Thaum., Laiškas Origenui, pref.

[49] E. A. Thompson, in Conflict of Paganism and Christianity, ed. Momigliano (1963), apie Ulfilą. Apie Teodosijų, žr. P. G. 114, 505–8.

[50] E. g. Jo. Chrys., P. G. 63. 502 su nuostabia E. Dekkers studija, esančia Ecclesia Orans (1979) 119.

[51] Aug., Ep. 84. 2; 209. 3 ir puiki P. Browno studija (1968) 85 su n. 23; J. H. W. G. Liebeschuetz, Antioch (1972) 62.

[52] P. Brown, World of Late Antiquity (1971) 93, bet cf. 62–5; W. H. C. Frend, J. E. H. (1956) 1.

[53] Plin., Ep. 10. 96. 9 su Sherwin-White pastaba, pp. 693–4, kuris siūlo Amastrį.

[54] Eus., H. E. 7. 12. 1; Orig., C. Cels. 3. 9; E. Kirsten, R. A. C. II. 1105.

[55] Y. Duval, M. E. F. R. A. (1984) 513–4.

[56] E. Kirsten, in R. A. C. 2. 1105, nors tekstai iki Konstantino visi yra abejotini; Can. Ancyra 13., Neocaes. 13 ir ypač 4 (vargšai), Nicaea. 8. Aš netyrinėjau jų tikslaus statuso problemų (žr. W. Bright, Canons of First Four Councils, 1892, 34 sqq. ir naująjį Augustino 20 laišką neseniai išleistame rinkinyje, ed. J. Divjak, C. S. E. L., 1981).

[57] Basil., Ep. 142.

[58] R. Murray, Symbols of Church and State (1975) 28–9, su bibliogr.

[59] J. H. W. G. Liebeschuetz, in Studies in Church History, ed. D. Baker (1979) 17.

[60] S. Lancel, Actes de la Conférence de Carthage en 411 (So. Chrét. 194), 134–43.

[61] E. W. Brooks, Patr. Or. 17 (1923) 229–47.

[62] F. J. Dölger, Ant. u. Christ. 6 (1950) 297–320.

[63] Act. Scill. (ed. H. Musurillo) 17: „decollati."

[64] Y. Duval, M. E. F. RA. (1984) 510–11.

[65] E. Gibson, The Christians for Christians Inscriptions... (1978).

[66] Čia provokuojančios idėjos, žr. W. Ramsay, Expositor (1905) 209 ir 294.

[67] C. H. Roberts, Manuscript, Society... (1979) 21.

[68] Contra, W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) 463; subtilesnis požiūris pateikiamas E. Kitzinger, Early Medieval Art (1940). „Vietinis" – slidus terminas mene ir archeologijoje.

[69] Plg. C. Pascalio teoriją J. R. S. (1980) 169–70, su Suet., Nero 16. 2; apskritai, G. af Hällström, Fides Simpliciorum, pagal Origen (1984) 81 sqq., nors Origeno „paprastuoliai" nėra visais atžvilgiais nerafinuoti.

II

[1] *Ef* 4, 28; *2 Kor* 8, 2, galbūt retoriškai; *Fil* 4, 22; apie Erastą, *Rom* 16, 23 su G. Theissen, Social Setting of Pauline Christianity (1982) 75 sqq., nors aš nesutinku su jo išvada; *Rom* 16, 2; *Apd* 16, 4 su Averil Cameron, G. and R (1980) 60.

[2] *Apd* 17, 34; 19, 31; 13, 8–12 su S. Mitchell, A. N. R. W. 7. 2 (1980) 1073–4, susumuojantis W. Ramsay argumentus; apie vėlesnę santuoką, B. M. Levick, Roman Colonies... (1967) 112.

[3] Plin., Ep. 10. 96; Tertull., Ad. Scap. 5. 2; įžvalgūs perspėjimai pateikiami E. A. Judge, J. R. H. (1980) 201.

[4] E. Gibson, The Christians for Christians, Inscriptions... (1978) su no. 22; W. M. Calder, Anat. Stud. (1955) 38; A. R. Sheppard, Anat. Stud. (1979) 169: iš Bitinijos, po 212 m., F. K. Dörner, Reise in Bithyn. no. 159; L. Robert, B. Epig. 1953. 194; B. C. H. (1978) 414; apie Gajų, L. R, Hellenica 11–12 (1960) 414 sqq.

[5] L. R, Hellenica (1960) 11–12, 414 sqq.; B. C. H. (1978) 413 sqq.; W. Ramsay, Cities and Bishoprics of Phrygia (1897) p. 534, no. 388; R Meiggs, Roman Ostia (1973) 389.

[6] F. Blanchetière, Le Christianisme Asiate (1981) pp. 458 sqq., pilniausias tekstų są-

rašas; p. 477 apie kitus krikščionis miestų tarybose.

[7] G. B. Caird, Paul's Letters from Prison (1976) 215–7 padarė geriausia, ką galėjo; Joh. Chrys., P. G. 62. 704 tokios problemos neiškyla; 2 *Kor* 7, 21–4.

[8] Ign., Polyc. 4. 3; M. T. Griffin, Seneca (1975) 256 ir 458.

[9] E. g. M. Lyons (ed. Musurillo) 14; veikiausiai, M. Polyc. 6; Athenag., Leg. 35; Tert., Idol. 15; Canon. Elvira 41, su datavimu, siūlomu 13 sk.

[10] E. g. *Pr* 17, 12; *Iš* 12, 44 ir apskritai, J. Bamberger, Proselytism in the Talmudic Period (1939) 124–7, kuriuo aš sekiau; apie draudimą apipjaustyti, Schürer, Hist. of Jewish People 1 (1973) 538 sqq.; Paul., Sentent. 5. 22. 4 konkrečiai uždraudžia žydams apipjaustyti pagonis vergus. Celsus, De Medic. 7. 25. 2.

[11] Hippol., Tradit. 15; V a. pab. Apost. Can. 10. 63 sqq. yra griežtesnis.

[12] *Kol* 3, 18 sqq.; Ef 5, 21; 1 *Pt* 2, 13; G. de Sainte Croix, S. C. H. (1975) 1–38, gera studija; Did. 4. 10; Barn. 19. 7; apie problemas, P. Carrington, The Primitive Christian Catechism (1941), sugestijuojantis, kad šie patarimai buvo bendras krikščioniškas bruožas, o ne Pauliaus išradimas. Apie dalyvinius imperatyvus, D. Daube, in First Epistle of Peter, ed. E. G. Selwyn, 467 sqq.; apie žydiškas paraleles, J. E. Crouch, Origin and Intention of Colossian Haustafel (1973).

[13] *1 Tim* 6, 1.

[14] Act. Thom. 82–3.

[15] Clem., Paedag. 3. 11,74. 1; cf. Seneca, Ep. 47. 5.

[16] C. J. 1. 13. 1; Cod. Theod. 4. 7. 1; Soz. H. E. 1. 9. 6: H. Langenfeld, Christianisier ungspolitik u. Sklavengesetzgebung (1977) 26–31.

[17] G. Sotgiu, Arch. Class. 25/6 (1973–4) 688.

[18] Hippol., Trad. 11. 4–5; Apost. Const. 8. 32. 73; Justin., Apol. 2. 2.

[19] I Clem. 55; Can. Gangra 3; A. J. Festugière, Moines d'Orient, vol. 2. ii. chap. 21 apie Hipatiją.

[20] H. Hellen, Studien zur Sklavenflucht (1971) 74–5: „eine entscheidende Verschlechterung des Schutzes gegen die Willkür ihrer Herren". Cod. Theod. 9. 45. 3–5.

[21] *1 Kor* 1, 26; Orig., C. Cels. 3. 55; Min. Felix (ed.). Beaujeu, 1964); M. M. Sage, Cyprian (1975) 47 sqq. – aptarimas.

[22] M. M. Sage, Cyprian (1975) 64, tekstai; Min. Fel. 5. 4, 8. 4; Oktavijus tik iš dalies atsako 31. 6; cf. 15. 5 ir 36. 3.

[23] Acts of Peter, in Nag Hammadi Library, ed. J. M. Robinson (1977) 265–7.

[24] Orig., C. Cels. 6. 16.

[25] M. Hengel, Property and Riches in the Early Church (1974) 11–22, siūlantis pokytį žydų požiūryje po 135 m.

[26] Clem., Quis Dives, ypač 4–5, 34–5 (besimeldžianti vargšų armija be ginklų), 41.

[27] D. E. Groh, Studia Patristica 14 = Texte u. Unters. 117 (1976) 41; Tert., De Idol. 17–18.

[28] Orig., C. Cels. 8. 75, neabejotinai vietinės pareigybės: cf. Min. Fel. 8. 4; A. R. Sheppard, Anat. Stud. (1979) 169, su bibliogr.

[29] Cypr., Ep. 80. 1–2; Eus., H. E. 7. 16 su W. Eck, Chiron (1971) 381, elementari apžvalga.

[30] Paulius, Fil 4, 22; I Clem. 65. 1, su H. Gülzow, Christentum u. Sklaverei (1969) 77.

[31] Iren., Adv. Haer. 4. 30, su G. W. Clarke, H. T. R. (1966) 95; H. U. Instinsky, M. Aurelius Prosenes (1964); G. W. Clarke, H. T. R. (1971) 121, apie įrašus; apie grafitto, J. Préaux, Latomus (1960) 639; Tert., Apol. 16; Min. Fel. 9. 3; Cypr., Epist. 80. 1–2; Eus., H. E. 7. 10. 3 (Dionisijus).

[32] J. G. C. Anderson, Studies in Hist. and Art of Eastern Roman Provinces (1906) 183.

[33] Survey by J. Helgeland, L. J. Swift, A. N. R. W. 23. 1 (1979) 724–868; žr. taip pat L. Robert, Noms Indigènes (1963) 361 sqq.; T. Drew-Bear, su prieinamu aptarimu L. Robert, B. Epig. 1982, 400. R. Freudenberger, Hist. (1970) 597, puikiai apie Tertulijono De Cor. Mil.

[34] C. H. Roberts, The Birth of the Codex (1983), tiriantis kitus paaiškinimus šalia akivaizdaus paaiškinimo – patogumo; J. Stevenson, The Catacombs (1978) 104–5; Acta Scill. M. (ed. Musurillo) 12.

[35] A. D. Nock, Essays I. 125 sqq.; II. 828 sqq.; *Apd* 24, 3–5, labai reikšminga.

[36] I Clem. 25 ir W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (1962) 16 sqq.

[37] F. Millar, Emperor in Roman World (1977) 561–6 apie apologetus; E. Champlin, Fronto and Antonine Rome (1980), apie kultūrą ir komunikaciją.

[38] Prieš Barnes, J. T. S. (1975) p. 111, aš sutinku su Brunt, Studies in Lat. Hist... ed. C. Deroux I (1979) 506–7.

[39] H. I. Marrou leidimas ir įvadas Sources Chrét. (ypač p. 78–93) ir jo vertingas esė, spausd. Entretiens Fond. Hardt III (1955) 183 su Paed. 2. 103. 3, *Lk* 12, 29 ir jo p. 186; taip pat S. Lilla, Clement of Alexandria (1971) 96–7, 111–3 apie padedantį Žodį; Paedag. 2. 10 (hienos); 3. 15. 1 ir 71. 2 (mastika).

[40] P. Oxy. 412: netikiu, kad bent vienas žydas vadintų „Aelia Capitolina koloniją" savo „archaia patris." J.–R. Viellefond, Les Cestes... (1970) 14 sqq. čia klysta. Eus., Chron. (ed. R. Helm, G. C. S., 1956) p. 214 apie pasiuntinybę. Viellefond, 18 sqq. apie jo gyvenimą; šviežiausiai, F. C. R. Thee, Julius Africanus and the Early Christian View of Magic (1984), vien apžvalga.

[41] P. Amh. 1. 3A; P. Oxy. 907 su E. A. Judge, Jhb. Ant. u. Christ. (1977) 64–5: ginčo baigtis nėra tikra.

[42] Hippol., Ref. 7. 35; Eus., H. E. 5. 28. 1; Epiphan., Panar. 53. 1. 3; R. Walzer, Galen on Jews and Christians (1949) 75 sqq.

[43] Harnack, Mission and Expansion II (1908) 64–84 yra nepranoktas. J. Gaudemet, Studi in Onore di U. E. Paoli (1956) 333, klasikinė studija.

[44] Tert., Ad Ux. 2. 8; Can. Elv. 15; taip pat W. Eck, Chiron (1971) 388–91 ir 399 sqq., su pilnais sąrašais; J. M. Demarolle, Jhb. A. u. C. (1970) 42; M. Fruct. 5. 1 sqq.; Tert., Ad Scap. 3; Orig., C. Cels. 3. 9; Hippolyt., Comm. in Dan. 4. 18; Eus. 8. 14. 16; Aug., C. D. 19. 2. 3. P. R. Weaver, Familia Caesaris (1972) 112–36.

[45] Can. Co. Neocaes. 2; apskritai, mano 8 sk.

[46] Cod. Theod. 16. 2. 20 ir 2. 28.

[47] G. Dagron, Byzance: Naissance d'une Capitale (1974) 496–509.

[48] *1 Kor* 7, 10; A. Harnack, Mission and Expansion II (1908) 68 sqq., ypač 79, elementarus aptarimas; Tert., Ad Uxor. 5; Optatus (C. S. E. L., ed Ziwsa, 1882), p. 187 eil. 10 sq.

[49] Plut., Mor. 140D; Strabo, 1. 2. 8; Orig., C. Cels. 2. 55.

[50] 2 *Tim* 3, 6; e. g. Iren., Adv. Haer. 1. 6. 3, 1. 13. 3.

[51] J. Vogt, in Ancient Slavery and Ideal of Man (1977) 146 sqq., puiki studija.

[52] Optatus (ed. Ziwsa, C. S. E. L., 1893) 185 sqq., apie šiuos žmones; E. Condi Guerri, Los Fossores di Roma Palaeocristiana (1979).

[53] M. Perp. 8. 3; Pontius, V. Cypr. 4; Justin., Dial. 3; Bardaisan, Book of Laws (1965, ed. Drijvers) p. 5.

III

[1] Tolesnio teksto klausimu, M. E. Isaacs, The Concept of Spirit (1976), pasigėrėtinas veikalas; Y. Congar, Je Crois en l'Esprit Saint (1979–80) yra veikiau devocinė studija – I. 31–105,II. 76–81, 142–51 čia svarbūs.

[2] Pr 2, 7 su Isaacs, 35–6 apie Filoną; cf. 41–2, apie sąžinę; 45 sqq., apie apreiškimą. Philo, Quis Rerum... 265, apie „išvarymą"; Abrah. 35, Migr. 34, Cherub. 27; Somn. II. 252, apie jo paties patirtį; apskritai, M. Harl, įv. į Quis Rerum ... (ed. 1966) pp. 103 sqq.

[3] Isaacs, pp. 82–6, apie žydų pažiūras; J. D. G. Dunn, Jesus and the Spirit (1975) 84 sqq. ir 358, tęstinumo tarp Jėzaus ir pirmųjų krikščionių klausimu.

[4] *1 Kor* 14, 23 sqq. Y. Congar, Je Crois..., II (1979) 221 sqq., glosolalijos studijos, su J. Sweet, N. T. S. 13 (1966–7) 240, apie Pauliaus požiūrį; *1 Kor* 2, 12 ir Isaacs, 97 sqq.; *Rom* 8, 4–6; *Rom* 14, 17; 15, 13; *1 Tes* 1, 6; *Rom* 8, 14; *1 Kor* 3, 1; 2 *Kor* 2, 2; 5, 5.

[5] *Apd* 8, 19, cf. 8, 29; 13, 2–4; 16, 6; 19, 21; 20, 22; 21, 4.

[6] Didasc. 12, p. 120 (ed. Connolly); Hippol., Trad. 15; Tert., De Cor. Mil. 13 ir Ad Ux. II. 3 (sulyginantis santuoką su pagonimi su *stuprum*!), Ps. Cypr., Test. 3. 62; *1 Kor* 7, 39.

[7] Tert., Apol. 50. 15, ganėtinai retoriškai; M. Perp. 17. 3 ir M. Pion. 4–5. 1.

[8] E. Gibson, The Christians for Christians Inscriptions... (1978) 125; tačiau plg. Orig., C. Cels. 6. 27 apie pagonių atsargumą žinomų krikščionių atžvilgiu.

[9] *1 Kor* 7, 16; P. R. L. Brown, J. R. S. (1961) 6–8.

[10] R. MacMullen, V. C. (1983) 185 sqq. necituoja jokių istorinių ankstyvų tekstų, aš irgi jokių nežinau: p. 172 n. 63 yra pokonstantiniškos istorijos. Žr. J. W. Barns, H. Chadwick, J. T. S. (1973) 449, apie atsivertimą dėl įtikinimo, ne dėl stebuklo.

[11] Hippol., Trad. 17; Orig., C. Cels. 3. 51 sqq. (svarbu); Can. Elv. 42; M. Dujarier, Le Parrainage des Adultes aux Trois Premiers Siècles ... (1962). Hippol., Trad. 15, 17,18; Can. Elv. 4, 10,11, 68; Nicaea 14; Neocaes. 5; Can. Co. Brag. 35, apie varganus jų ritualus jei jie mirdavo prieš krikštą. Vėlesni šventieji, kaip kad pas Sulp. Sev. Vita Mart. 2. 5, buvo įsivaizduojami elgiąsi kitaip.

[12] Nesena apžvalga E. A. Judge, J. R. S. (1980) 201; H. Gülzow, in Kirchengesch. als Missionsgesch., ed. H. Frohner, U. W. Knorr, 1 (1974) 189. A. J. Malherbe, G. Theissen, W. A. Meeks veikalai – vieni iš pačių šviežiausių.

[13] A. T. Kraabel, Numen (1981) 113 ir L. Robert, Nouv. Inscr. de Sardes (1964) 41–4 laikosi priešingo požiūrio: akivaizdžiai, „theosebēs" gali būti taikoma žydų konvertitams, bet nepaisant *Apd* 13, 43, dalyvinės frazės taip pat, manau, gali būti taikomos „prijaučiantiesiems". Klausimą vėl iš naujo iškėlė neseno meto (neskelbtas) tekstas iš Afrodisijo.

[14] A. T. Kraabel, A. N. R. W. 19. 1 (1979) 477, su bibliogr.; taip pat Kraabel, J. J. S. (1982) 445. Žr. ypač G. Kittel, T. L. Z. (1944) 9; M. A. M. A. 6. 264–5 apie Juliją Severą ir Acmoneia; L. R., Hellenica 11–12 (1960) 393, 438 sqq., su bibliogr; P. Bruneau, B. C. H. (1982) 465, apie Dėlą.

[15] N. R. M. de Lange, Origen and the Jews (1976); R. Wilken, Jo. Chrysostom and the Jews (1983); W. Horbury, J. T. S. (1972) 455.

[16] J. Neusner, Early Rabbinic Judaism (1975) 188 sqq., mintys šiuo klausimu.

[17] Šviežiausiai, W. A. Meeks, The First Urban Christians (1983) ir anksčiau, E. A. Judge, Social Pattern of Christian Groups... (1960), pažymėtina studija, pratęsta J. R. H. (1980) 201.

[18] A. H. M. Jones, in Conflict Between Paganism and Christianity..., ed. A. Momigliano (1963) 17, klasikinė studija.

[19] Act. Justini (Recenzija „B," ed. Musurillo) 4. 7.

[20] W. A. Meeks, First Urban Christians (1983) 191; B. Lifschitz, Donateurs et Fondateurs dans les Synag. Juives (1967); M. L. Gordon, J. R. S. (1931) 65; de Sainte Croix, C. S. A. G. W. (1981) 98 apie moteris kaip klasę, o ne „statusą"; Averil Cameron, Greece-Rome (1980) 60, prieš „išlaisvinimo" teorijas. Tokie terminai, kaip „patronas" ir „klientas", buvo pernelyg laisvai naudojami „patronas" ir „klientas", buvo pernelyg lengva ranka naudojami N. T. studijose, kur jokie konvertitai Pauliaus laiškuose (išskyrus Erastą, anot vieno požiūrio) nepriklausė aukštam socialiniam sluoksniui, kur šios sąvokos buvo pritaikomos; G. Theissen, Social Setting of Pauline Christianity (1982) 158 sqq. (cf. 95) yra pažeidžiamas šiuo požiūriu; Cameron panašiai tvirtina – teisingai – apie ankstyvąsias moteris krikščiones.

[21] L. W. Countryman, The Rich Christian (1980) 162 sqq., labai skvarbiai.

[22] Cypr., Ad Don. yra stilizuotas, bet, mano manymu, iškalbingai; Tert., De Idol. 18 disocijuoja krikščionis nuo galios naudojimo, ne tik dėl stabmeldystės, bet dėl pačios galios padarinių.

[23] Acta Phileae Col. XI (Musurillo) 181 sqq. su lotyniškaisiais Acta 6. 4: Bodmerio versija yra tik viena iš keleto, tačiau nepaisant to, reikšmingas požiūris, ir tiksliai atkartojamas P. Chester Beatty, 15 (ed. A. Pietersma, 1984, p. 66).

[24] M. Pion. 17; Tatian., Orat. 28, apie „vieną įstatymą"; M. Hengel, Property and Riches... (1974) 65 sqq.

[25] A. Dihle, Die Goldene Regel... (1962).

[26] Can. Elvir. 5, kuomet „uždegti furore zeli."

[27] R. MacMullen, Paganism... (1981) 135 n. 14 iškelia šį klausimą, bet e. g. Lucian., Peregr. 13 ir Tert., Apol. 39.

[28] Geriausia studija yra A. Dihle, R. A. C. 3 (1957) 736 sqq. Išimties esama Plato, Leg. 716A (bet cf. 762E8; 791D8); kitos – Xen., Agesil. 11. 11 ir Lac. Pol. 8. 2; tipiškesni yra Epict. 1. 4. 25, 2. 16. 18; aš cituoju 1. 3. 1. Apie ptochoi, B. Grimm, Soziale Stellung... (1975) 255 sqq.

[29] T. R. Glover, Paul of Tarsus (1925) 177–80; Preisigke-Kiessling, Wörterbuch... s. v. Adelphos; P. Oxy. 3057 man neatrodo krikščioniškas.

[30] Paulius, *1 Kor* 5, 5, su *Gal* 1, 8–9; G. Forkman, Limits of the Religious Group... (1972), apie ritinius; R. A. C. 1. 427, s. v. Anathema ir 7, s. v. Exkommunikation; D. Feissel, B. C. H. (1977) 224, apie „Judo anatemą" krikščioniškuose antkapiuose.

[31] S. C. Barton, G. H. R. Horsley, Jahrb. Ant. u. Christ. (1981) 7 apie Filadelfijos oikos (Syll. [3] 985), kuris, mano žvilgsniu, yra išskirtinis savo taisyklėmis ir naryste.

[32] Apie „katholikos", P. Lemerle, Philippes et la Macedoine Orientale (1945) 94 yra puikus.

[33] Harnack, Mission and Expansion I (1908) 269 sqq., puikiai; Tert., Ad. Nat. 1. 20 sqq., apie minias.

[34] L. W. Countryman, The Rich Christian (1980) 162–200, labai skvarbi studija; apie išmaldą, R. M. Grant, Early Christianity and Society (1977) 124.

[35] Tatian., Orat. 16–19 yra klasika; cf. Athenag., Leg. 23 ir 26; Tert., Apol. 22. 8.

[36] Apie Šėtoną, G. B. Caird, Principalities and

Powers (1958) ir esė knygoje Satan (1951, angl. vert., leid. Sheed and Ward), tarp jų – ir apie šiuolaikinius ritualus ir gynybą egzorcizmais.

[37] Apie katakombas, F. Tolotti, Rev. Hist. Eccl. (1978) 281; J. Stevenson, The Catacombs (1978). J. Toynbee, Death and Burial in the Roman World (1971) 234 sqq. Taip pat, H. Brandenburg, Jhrb. A. u. C. Erganzbd. II (1984) 11.

[38] Plut., Mor. 1104B; Orig., De Princip. 2. 10. 5; *Apd* 24, 25.

[39] K. Thraede, R. A. C. 7. 43 sqq. turėjo visus šaltinius: col. 49 (Homeras); Iren., Adv. Haer. 2. 6. 2 ir Justin., 2 Apol. 6 apie sėkmes; G. B. Caird, Principalities ... (1958) 11 sqq., 22, 80 sqq.

[40] *Mk* 9, 23 (tikėjimas); *Mk* 6, 5–6 (paties Morkaus pasakojimas); *Mk* 9, 23–9, kur tėvo tikėjimas įgalina sūnaus egzorcizmą. Iren., Adv. Haer. 2. 32. 4, be užmokesčio; Justin., 2 Apol. 6, jokių vaistų; Ps.-Clem., De Virg. 1. 12, su Orig., C. Cels. 7. 4 („paprastesnieji" krikščionys taip pat tai daro). C. Cels. 1. 6: Jėzaus „istorijos" naudojamos kaip formulė; Cypr., Ad Don. 5 ir P. R. L. Brown, Cult of Saints (1981) 106–13.

[41] Marcus, Med., pref. 6; Plotinus, 2. 9. 14.

[42] Orig., Matth. Comm. 13. 6 su F. J. Dolger, A. u. C. 4 (1934) 95.

[43] Tert., Ad Scap. 4; Hippol., Trad. 20 sqq. su Tert., Spectac. 4, Anim. 35. 2.

[44] Thraede, col. 71–5; Iren., Adv. Haer. 2. 32. 4 („labai dažnai" išgydytasis asmuo atsiverčia, ne visada). *Apd* 19, 14; M. Lyons 49 (ed. Musurillo); Iren., Adv. Haer. 2. 31. 2; Orig., C. Cels. 1. 2, 1. 46, 2. 8 ir Hom. in Jer. 4. 3; M. Pion. 13. 6; Justin., Dial. 60. 6; Thraede, cols. 100–2 (legendos).

[45] Eus., H. E. 6. 43. 14.

[46] *Apd* 13, 42–4; 17, 2; 17, 10–12; 17, 17; 18, 4; 18, 19; 19, 8–10; 20, 20; Paulius, 2 *Kor* 10, 4 ir (e. g.) *1 Tes* 1, 4–2, 12. Ikonijuje, pirmiausia mokymas (14, 1), paskui stebuklai (14, 3): kitiems, 14, 10; 16, 14; 19, 11–12. Kaip žinia, Paulius pats neakcentuoja šių „stebuklų".

[47] *Apd* 4, 13; Cypr., Ep. 42; Eus., H. E. 7. 24. 6; H. E. 5. 28. 6.

[48] H. Chadwick, Early Christian Thought ... (1967) 51–4 apie Klemenso tikėjimo aptarimą, svarstant pagonis, gnostikus ir paprastus tikinčiuosius.

[49] J. Daniélou, Hist. of Early Christ. Doctrine II (1973) 166–83, apie „rekapituliaciją" ir progresą pas Ireniejų; 398 sqq., apie auklėjimą. H. Chadwick, B. J. R. L. (1964–5) 178, apie Justiną.

[50] E. g., Justin, I Apol. 59; Eus., H. E. 1. 2.

[51] A. J. Festugière, Rév. Herm. Trismég. IV (1954); P. R. L. Brown, World of Late Antiquity (1971) 51–4: tačiau atsivertimas buvo krikščioniškas reiškinys.

[52] H. Puech, En Quête de la Gnose (1978) 1. 215 sqq., klasikinė studija.

[53] E. Conze, in Le Origini dello Gnosticismo, ed. U. Bianchi (1967) 651, ypač 666 n. 3.

[54] A. Harnack, Marcion (1923), vis dar nepranoktas; apie sekėjus Rytuose vėliau, J. D. Fiey, Muséon (1970) 183.

[55] P. Oxy. 3. 405 su C. H. Roberts, Manuscript, Society, Belief... (1979) 53.

[56] Justin., 1 Apol. 31–53; Theoph., Ad Aut. 1. 14 sqq.

[57] A. D. Nock, Conversion (1933) 210.

[58] Justin., Dial. 2–8; Tatian., Orat. 29–30; cf. (ne taip aiškiai) Theophil., Ad Aut. 1. 14; abu yra išimtys Tert., Test. An. 1 atžvilgiu, apie krikščioniškus tekstus tik jau esamiems krikščionims.

7 SKYRIUS

IšSAMIAUSIAS seksualinio perfekcionizmo tyrimas yra H. Chadwicko straipsnis Enkrateia in Real-lexikon... Antike u. Christentum 5 (1962) 343, kuriame labai daug kas aptariama; apie nekaltybės idealą išsamiausiai rašoma D. B. Vismanos, Virgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva (1949). M. Humbert, C. Preaux, Le Recensement dans l'Egypte Romaine (1952) – tinkama pradžia, besidomintiems amžiaus ir vedybų klausimais. Arši A. Rousselle Porneia (1983) pasirodė, kai jau buvau baigęs savo veikalą, bet man kyla abejonių dėl jos nuostatos, kad medikų tekstai atitinka tikruosius jų klausimus ir rūpestį klientais. Taip pat negalėjau pasinaudoti M. Foucault, Histoire de Sexualite, vol. 2 (1983), kurioje aptariama nemažai tų pačių autorių.

I

[1] Ep. James 1, 9–10; 2, 2–3; 5, 1–6. Ypač žr. puikų tekstą Orig., Hom. in Jer. 12.8.

[2] Šių mokymų tekstus žr. H. Leclercq, D. A. C. L. 2 (1907), 2530 ir 2579.

[3] Tert., Paen. 6; pvz., Laodicea, Can 19, 45, 46; Co. Constantinople, 7 (381 m. po Kr.).

[4] Bendrais bruožais žr. B. Poschmann, Paenitentia Secunda (1940).

[5] Tert., De Prud. 13.

[6] Greg. Thaum, Can. Epist. 10 (P. G. 10. 1047).

[7] Eus. 6. 43. 6 (laikoi).

[8] Orig., Hom. in Ps. 37. 6 (P. G. 12. 1386); Cypr., Ep. 15. 1, 4. 4; Leo, Ep. 168. 2 (P. L. 54. 1210–11).

[9] Tert., De Prud. 13; Clem., Quis Div. 31–4; cf. Ecl. Proph. 19, Strom. 7. 12.

[10] Pvz., Can. Elvira 47; 37; aš cituoju Tert., De Bapt. 18. 5–6; E. Nagel, Kindertaufe u. Taufaufschub (1980).

[11] K. Aland, Die Sauglingstaufe im N. T. und der alten Kirche, 1963, p. 36–44, 67–82.

[12] Orig., Comm. in Matt. 15. 26.

13 Svarbiausia žr. E. Bickerman, Riv. Fil. It. Class. (1973) p. 22; W. Speyer, Entretiens Fond. Hardt 18 (1972) 333 ff., su bibliogr., ypač žr. p. 338–9.

[14] Tert., Cult. Fem. 3.

II

[1] Šia tema žr. P. Veyne, Annales (1968) 35, intriguojanti knyga, tačiau jos mintims aš nepritariu.

[2] Ps.–Clem., Recog. 8.48.

[3] Nepaisant to, kas rašoma I. Kajanto, R. E. L.(1970) 99.

[4] Žr. naujausią studiją K. Hopkins, Comp. Stud. Soc. and Hist. 20 (1980) 303; P. Brux. 5; P. Oxy. 528, 2858; P. Tebt. 317, 320; B. G. U. 183; P. Mil. Vogl. 85: note Theodoret, Epist. 8.79–81; H. Chadwick, in Early Christ. Lit... R. M. Grant (ed. W. Schoedel, R. Wilken, 1979), ypač žr. p. 145–53.

[5] S. Lilja, Homosexuality in Rep. and Aug. Rome (1983), su bibliogr.; R. MacMullen, Historia (1982) 484.

[6] Apul., Apol. 10; Artemid., pvz., I.78; M. Aur., Medit. I.17.6; cf. Firm. Mat., Math. 8.II.I.

[7] K. J. Dover, Greek Homosexuality (1978) 19–34; minimas: Lex Scantinia Tert., Monog. 12.3; Clem., Paed. 3.3.23 (vaguer); Prud., Peristeph. 10.203; J. Griffin, J.R.S. (1976) 99–101; S. Lilja, Homosexuality ... (1983) 132–3; J. Boswell, Christianity, Social Tolerance ... (1980) 61–87 ir pp. 122–3 Pauliaus nurodymuose, Sent. 2.27.12.

[8] Artemid, I.79–80; Ps.–Lucian, Erotes; Achill. Tat. 2.37–8; Plut., Mor. 750C. A.J. Festugière, Antioche Païenne et Chrétienne (1959) 197–203.

[9] Tatian, Or. 18. Bardaisan, Book of Laws of Countries, ed. Drijvers (1965) 90–2.

[10] A. D. Nock, Essays I.479.

[11] P. A. Brunt, Italian Manpower (1971) 140; apie vaikų pametimą žr. Musonius F13; Pliny, Ep. 8.10, kartu su Sherwin–White, ad loc.; P. Veyne, J. Ramin, Historia (1981) 472.

[12] Pagrindinis veikalas kartu su bibliografija yra E. Eyben, Family Planning in Antiquity, Anc. Soc. (1980–81) 1–81. Taip pat žr. M. Th. Fontanille, Avortement et Contraception ... (1977); J. T. Noonan, Contraception (1966).

[13] Apie nesantuokinius vaikus žr. J. Crook, Law and Life of Rome (1967) 47, 107 ir R. Syme, Roman Papers, II (1979) 510.

[13A] Apie Romą žr. J. Gaudement, R. I. D. A. (1949) 320; kaip buvo graikų pasaulyje žr. C. Vatin, Recherches sur le Mariage (1970), vienas iš pasisakymų prieš „dvigubą standartą" Ulpian, Dig. 48.5, 14.5 („periniquum") ir Plut., Mor. 144F.

[14] Ps.–Luc., Erotes 26.

[15] Galen, IV (Kühn) 188; Ps.–Ar., Hist. An. 10.5; A. Rousselle, Annales (1980) 1085 ff.; apie eunuchus žr. Galen, IV. 190.

[16] Apie Romą žr. M. Durry, R. E. L. (1970) 17–42, su bibliogr., in the papyri, M. Humbert, C. Préaux, Le Recensement (1952) 160 ff.; M. K. Hopkins, Comp. Stud. Soc. Hist. (1980) 333.

[17] Pagrindinė studija šia tema yra M. Humbert, Remariage à Rome (1972) 31–50; 76–102; 138–59; apie epitafijas žr. pp. 63–6 ir 102–13; apie *univira* žr., pp. 63–75; apie įstatymus žr., pp. 138–59; astrologų tekstai in Firm., Mat., Math. Bk. 5.3 under Sturn: pvz., 5.3.8; 5.3.41. Apie turtinę nuosavybę žr. Humbert, pp. 188–283.

[18] Nuostabi studija apie šiuos efektus yra H. C. Youtie, in Le Monde Grec ... Hommages à C. Préaux (1979) 723. Išsamiai konkubinatas apžvelgiamas in C. Tomulescu, Studi ... Gaetano Scherillo, I (1972) 299.

[19] Two-timera in (e. g.) C. I. L. 6.14027;

9.944; 14.4454; apie skyrybas, M. Andreev, R. H. D. (1957) 7, su bibliogr.

[20] Apie mokyklinį lavinimą žr. Artemid., 1.78; 79–80; 4.65; 5.62, 65, 68, 87, 95; apie dukteris žr. 1.78, fin.

[21] Dio, Or. 33 kartu su C. B. Welles, Mel. Univ. St. Jos. (1962) 43–75.

[22] Artemid., I. 78; anksčiau, K. J. Dover, Arethusa (1973) 59.

[23] Rufin., in Anth. Pal. (ed. Waltz) 2.37.

[24] Rufus, in Oribas. 6.38.

[25] Cael. Aurel., Tard. Pass. 4.9; Ps.-Luc., Erotes 26.

[26] Beroean law, J. M. R. Cormack, Anc. Macedonia, II (1977) 139; B. Epig. (1978) 274.

[27] Įkvėpta studija yra L. Raditsa, A. N. R. W. 11.13 (1980) 278; apie bausmių vengimą ypač žr. R. Astolfi, Lex Julia et papia (1970) ir S. D. H. J. (1973) 187. Apie „tyrumą" žr. C. J. 9.99. (224 m. po Kr.).

[28] M. Molé, Novissimo Dig. Ital. 18 (1971) 582 apie *stuprum*; apie būtinybę kelti bylą žr. Dig. 48.5.2ff.

[29] K. Schneider, R. A. C. I (1950) 55; Dig. 35.2.9.I.

[30] Trumpai žr. R. C. T. Parker, Miasma (1983) p. 74^n 4, aš cituoju su pavyzdžiais; apie Lidijos kultą žr. S. C. Barton, G. H. Horsley, Jhb. Ant. u. Chr. (1981) 7.

[31] Bendrai žr. W. Speyer, Jhb. Ant. u. Chr. (1979) 30; apie vestales žr. A. D. Nock, Essays I.252.

[32] J. T. Milik, Dédicaces Faites par les Dieux ... (1972) 371–5.

[33] Alexandra, in L.R., B. Epig. (1950) no. 135 ir ypač (1958) 303, su išsamiais komentarais.

[34] M. Beard, J. R. S. (1980) p. 14 n. 21.

[35] M. J. Vermaseren, Cybele and Attis (1977) 132 kartu su C.I.L. 13.525.

[36] Ypač žr. E. Bickel, Diatribe in Senecae Fragmenta, I: De Matrimonio (1915) ypač žr. 204 ff.

[37] Pvz., Mus. Ruf., F12–14 (Lutz); Epictet., 1.11 ir 3.22.60 ff.; taip pat cituoju jo Encheiridion 33.8.

[38] Plut., Mor. 138A, ypač žr. 144D.

[39] Porph., Vita Plot. 15; S. Lilja, Homosexuality ... (1983) 127–38.

[40] Apie Herstalio vazą žr. F. Cumont, Ann. Soc. Arch. Brux. (1900) 401 ff.

[41] Artemid., 5.95, kartu su L. Robert, Entretiens Fond. Hardt (1967) 179 apie „kataluein"; cf. Pauliaus laiškas *1 Kor* 9, 25.

[42] Apie tyrumo idealą žr. T. Hägg, The Novel in Antiquity (E. T., 1983), s. v.; Xen. Ephes., 5.14; Heliod., Ethiop. 3.15–20.

[43] Žr. klasikinį fragmentą Galen, 8 (Kühn) 417–21; taip pat 5.912 ff., kartu su Oribasius 6.37–8, taip pat apie Rufo požiūrį. Apie tuos, kas „išeina už" lyties, žr. Apypijaus pastabą: in Aug., Conf. 6.12.20.

[44] Plato, Laws 838A ff., ypač žr. 841 B–C.

III

[1] Bendrai žr. G. Delling, Geschlechtsverkehr, R. A. C. 10 (1978) 812.

[2] Tekstus žr. Schneider, R. A. C., Abtreibung; Iš 21, 22–3; F. J. Dölger, Ant. u. Christ. (1934) 1–61, ypač žr. 7; dvi stadijos, in Tert., Anim. 37 (su Waszinko komentarais); Cypr., Ep. 52.2–3; Elvira, Can. 63, etc.

[3] Act. Andr. 5 ir ypač žr. F. Nau, Rev. De l'Orient Chrétien (1909) pp. 25–6, kanonai 10, 11, 10, 20 (Antioch, 325 m. po Kr.); apie brolius žr. Can. Neocaesarea 2.

[4] Šią tiesą patvirtina P. Coleman, Christian Attitudes to Homosexuality (1980); J. Boswell, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality (1980) yra neįtikinantis: žr. ypač *Rom* 2, 22; *Tit* 1, 10; *1 Tim* 1, 10; *1 Kor* 6, 9.

[5] Apie tai puikus darbas J. Boswell, Christianity, Social Tolerance (1980) 137–40; Lev. 11.5 kartu su Ep. Barn. 10.

[6] Dabar žr. M. Crouzel, Mariage et Divorce, Célibat et Caractère Sacerdotaux (1982).

[7] Bendrai žr. H. Crouzel, L'Egl. Primitive Face au Divorce (1971); *Mk* 10. 1–12; apie Kumraną žr. G. Vermes, J. J. S. (1974) 197; apie moteris žr. D. Daube, N. T.; apie rabinų judaizmą žr. (1956) 365; Jos., A. J. 4.253 ir Vita 426; *Mt* 19, 9–10 kartu su vertinga studija J. A. Fitzmeyer, Theol. Stud. (1976) 197, nors aš manau, kad Morkaus evangelija yra originalus tekstas.

[8] Epiph., Haer. 30.18 kartu su H. J. Schoeps, Studia Theol. (1949) 99; A. H. M. Jones, Later Roman Emp. (1964) II.973–6.

[9] *Lk* 2. 36.

[10] *1 Kor* 7, 39 ir 7, 10–11; *Rom* 7, 2–3; cf. *1 Tim* 5, 2.

[11] Pvz., Hermas, Mand. 4.1; Clem., Strom. 3.12.82.3; Tert., Ad Ux. 5–8; Exh. Cast. 3; Monog. 1.4 su išsamia C. Munier apžvalga: in the S. Chrét. edition of Ad Uxorem (1980), intro., passim.

[12] B. Kötting, R. A. C. 3.1022, s.v. Digamoi.

[13] M. Humbert, Remariage à Rome (1972) ypač žr. p. 309–51.

[14] Ps.–Clem., Recog. Bks. 9–10; aš cituoju Ps.–Clem., Hom. 13.1.

[15] Can. Elvira 70; Can. Elvira 72; M. Humbert, Le Remariage ... (1972) 346–7.

[16] Pvz., Clem., Strom. 3.6.3.12: cf. Athenag., Leg. 33; apie Origeną žr. H. Crouzel, Virginité et Mariage Selon Origène (1963); J.T. Noonan, Contraception ... (1966) 76–8, kartu su Lactant., D. I. 6.23.13; apie gnostikus žr. Noonan, p. 95–6 ir 121 (apie manichėjus).

[17] Dioscor., Mat. Med. 1.135: cf. Homer, Od. 10.510; Aristot., De Gen. An. 726A; apie krikščiones mergeles žr. Method., Symp. 4.3: cf. Orig., *Iš* 9, 4 ir bendrai žr. H. Rahner, Z. K. T. (1932) 231.

[18] Šią nuomonę susidariau remdamasis duomenimis iš veikalo T. Radcliffe, of Blackfriars; Revel. 14.1 kartu su John Sweet komentarais, p. 222.

[19] *Lk* 20.35; Clem., Strom. 3.48.1; Nicaea, Can. 1; Justin, 1 Apol. 29 kartu su Dig. 48.8.4.2.

[20] *1 Kor* 7.25; Iren. 1.6.3; apie „seseris" žr. Hermas, Vis. 2.2.3; cf. Tert., Ad Ux. 1.6 ir Clem., Strom. 3.53.3 ir 6.100; Method., Symp. 9.4; apie krikštą žr. R. Murray, N. T. S. (1975) 58; S. P. Brock, Numen (1973) 1.

[21] Clem., Strom. 3.12.81–2, kartu su R. M. Grant, J. T. S. (1954) 62; Eus., H. E. 4.23 kartu su P. Nautin, Lettres et Ecrivains Chrétiens (1961) 16.

[22] Apie Filipo evangeliją žr. R. M. Grant, V. C. (1961) 129; Y. Tissot, in Les Actes Apoceyphes des Apôtres, ed. F. Bovon (1981) 109; apie Teklę žr. Tert., De Bapt. 17; Act. Paul et Thecl. 9; vis dar vertingas yra veikalas R. Söder, Die Apokr. Apostelakten u. Die Romanhafte Literatur ... (1932). Summing-up by P. J. Parsons, in a London book review.

[23] Act. Paul et Thecl. 7; Act. Andr. (trans. M. R. James, Apocryphal N. T., 1975), p. 352; bendrai žr. Y. Tissot, *op. cit.*

[24] A. Thom. 12 ir 98.

[25] P. Nagel, in Gnosis u. Neues Testament, ed. K. W. Tröger (1973) 49–182.

[26] M. R. James, Apocryphal N. T. (1975, ed.) 303; Aug., C. Adeim. 17.5.

[27] Paprastai tvirtinama, kad „našlės" arba skaisčios moterys buvo apokrifinių Darbų autorės. Žr. S. L. Davies, The Revolt of the Widows ... (1980).

[28] Tert., Adv. Marc. 1.29; Iren. 1.27.3; R. Murray, Symbols of Church and Kingdom (1975) 74–5; 2 Clem., Strom. 3.92.2; Gosp. Thom. 22 kartu su A. F. J. Klijn, J. B. L. (1962) 271; Act. Thom. 147 (ed. Klijn).

[29] H. Chadwick, in Alexandrian Christianity (1954) 25.

[30] Clem., Strom. 7.70 ir 6.100.3; bendrai žr. B. Prete, Matrimonio e Continenza (1981).

[31] Žyd 13, 4, grynai paraginamojo pobūdžio, atsižvelgiant į minėtas eilutes B. F. Westcott (1889), ad loc.

[32] C. Rambaux, Rev. Et. Aug. (1976) ypač žr. 24; R. Braun, in Epektasis ... J. Danielou (1972) 20.

[33] Cypr., De Mort. 15; Ps.–Clem., Recogn. 9.10–11.

[34] Tert., Virg. Vel. 14.

[35] Apie datavimą žr. A. Voöbus, Hist. Of Asceticism in Syr. Orient, I (1958) 64.

[36] Apie gyrimąsi žr. Ps.–Clem., De Virg. 1.3; patarimus žr. 1.10.

[37] Apie egzorcizmą žr. Ps.–Clem., 1.12; patarimus keliautojams žr. 2.1–5; 2.5 kartu su Hippol., Ref. 9.11 ir puikus darbas E. Peterson, Frühkirche, Judentum... Gnosis (1959) 221.

[38] E. R. Dodds, Pagan and Christian... (1965) 34; gerai įgelta: J. Gager, Religion (1982) 358: „mes turėtume klausti ne, iš kur tai atsirado?', bet ‚ką tai reiškia?'".

[39] Ps.–Clem., De Virg. 2.6.

[40] Athenag., Leg. 31.3 kartu su M. Aur., Med. 6.13; R. Walzer, Galen on Jews and Christians (1949) 15; cf. Tatian, Or. 32.2; Tert., Apol. 9.19; Justin, Apol. 1.15.6.

[41] Soranus, Gynaec. 1.28–33, ypač žr. 30 ff.; Apie tai, kaip Galenas dar užsipuola Epikūro požiūrį, žr. Oribas. 6.37.

[42] P. Courcelle, Les Lettres Grecques en Occident (1948) 325.

[43] *1 Kor* 7, 5; Orig., On Prayer 21.4; 1 *Pt* 2, 9 kartu su *Iš* 19, 5–6.

[44] Apie jų skirtumus žr. R. Schilling, R. S. R. (1961) 113; kitaip: M. Beard, J. R. S. (1980) 26.

[45] Tert., Praescr. Her. 40; cf. Exh. Cast. 13; Clem., Strom. 3.57 sunkiai skiriama krikščioniškoji santūra nuo jos pagoniškųjų variantų.

[46] T. Thornton, J. T. S. (1972) 444–5, Filonas nėra tikrai reprezentatyvus šaltinis, Juozapas savo jaunystės metais „pranyko" dykumoje.

[47] Apie romėnų mergaites žr. Protev. Jac. 20.1; Jer., Epist. 49; J. N. D. Kelly, Jerome (1975) 93–4.

[48] W. Bauer, apie *Mt* 19, 12, in Neutest. Studien für Georg Heinrici (1914) 235; Apie Luką žr. P. Nagel, Die Motivierung des Askese ... (1966) 34–9.

[49] Apie *1 Kor* 7 skyrių žr. R. Braun, in Epektasis ... J. Daniélou (1972) 20 ir C. Jenkins, J. T. S. (1908) 500; nurodyta tvarka remiuosi *1 Kor* 7. 9, 5, 29, 32–3. Apie Petrą žr. *Mt* 8, 14 ir tikriausiai *1 Kor* 9, 5.

[50] J. Massingberd-Ford, N. T. S. (1964) 361–5.

[51] Orig., Hom. in Jer. 20.4; apie siriškus tekstus žr. A. Voöbus, Hist. Of Asceticism ... I (1958) 40 ff., 45 ff. ir p. 43.

[52] Clem., Strom. 3.12.89; apie šias klaidingas nuorodas į Senąjį Testamentą gera detali studija C. Rambaux, Rev. Et. Aug. (1976) I ir (1977) 18–42.

[53] *Lk* 23, 29; *Mk* 13, 17; *1 Kor* 7, 28–9; plačiau apie Negyvosios jūros sektą žr. E. Schürer (rev. Vermes–Millar), Hist. of Jewish People vol. 2 (1979) ypač žr. 570 ir 578; R. Murray, Symbols of Church and Kingdom ... (1975) 17; G. Vermes, J. J. S. (1974) 197; apie tyrumą ir eschatologiją žr. B. Janowski, H. Lichtenberger, J. J. S. (1983) 31.

[54] Method., Sympos. 2.

[55] E. R. Dodds, Pagan and Christian ... (1965) 27.

[56] K. S. Frank, Angelikos Bios (1964) ypač žr. 12–47; Ton H. C. van Eijk, in Epektasis... Apie tai gera studija J. Daniélou (1972) 213; P. Nagel, Die Motivierung der Askese ... (1966) ypač žr. 51 ff.; apie androginiją ir kūrimą žr. M. Delcourt, Mélanges H. C. Puech (1976) 117; P. Pisi, Genesis e Phthora (1982).

[57] J. Amstutz, Haplotes (1968) ir F. J. Klijn, J. B. L. (1962) 271; Cypr., Hab. Virg. 20; Frank, Angelikos Bios (1964) 1–13.

[58] Novatian, Apie tyrumą 7.

[59] Puikus darbas P. Schaefer, Rivalität zwischen Engeln u. Menschen ... (1975).

[60] Apie raginimą nepamesti vaikų žr. Ep. ad Diogn. 5.6–13; amžių: C. Vogel, Rev. Droit Canonique 16 (1966) 355; M. K. Hopkins, Population studies (1964–5) 319/20; Didasc. Apost (ed. Connolly) chap. 17 p. 152; A. Rousselle, Annales (1980) 1108.

[61] Aug. Epist. 3(e). J. Divjak, C. S. E. L. 1981; Tert., Virg. Vel. 13.2.

[62] Ancyra, Can. 19; Elvira, Can. 13; B. Kötting, R. A. C. 9 (1976) 1055–99 kartu su J. Schniewind, G. Friedrich, Epangelia, in G. Kittel, Th. Wb. 2.573–83.

[63] A. Voöbus, History of Asceticism ... I (1958) 64, 72, 104–5; S. P. Brock, J. J. S. (1979) 217–8 kartu su bibliogr. ir galimu žydų modeliu.

[64] Tert., Exh. Cast. 1.

[65] Tert., Exh. Cast. 12; De Monolog. 16; dešimtinės, in Apost. Const. 8.30.

[66] Pvz., Tert., Virg. Vel. 10; Cypr., De Hab. Virg. 9–11.

[67] Apie 260 metus Antiochijoje žr. Eus., H. E. 7. 30.12; Tert., Virg. Vel. 13.2.

[68] Cypr., Ep. 4 kartu su Elvira, Can. 27; Nicaea, Can. 3; H. Koch, Virgines Christi (1907) 76.

[69] *1 Kor* 7, 36–8 kartu su C. K. Barrett, ad loc. apie kitus požiūrius; aš dar seku H. Achelis, Virgines Subintroductae (1902) 7–9; 20–9; cf. Ign., Ad Smyrn. 13. 17.

[70] Ign., Ad Polyc. 5.2; Tert., Virg. Vel. 15.

[71] Cypr., Hab. Virg. 24 (copycats).

[72] Cypr., Hab. Virg. 17.

[73] Apie tai leidžia manyti R. Murray, Symbols of Church and Kingdom (1975), p. 86; apie „aphthartos" žr. G. W. Lampe, Patristic Lexicon.

[74] Tert., De An. 41, kartu su Waszinko pastaba; 2 *Kor* 11, 2, kartu su Ef 5, 27; Hermas, Vis. 4.2.1; H. Koch, Virgines Christi (1907) 97–112; F. C. Coneybeare, A. R. W. (1905) 376; (1906) 73. J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (1943); apie kūno simbolizmo idėjas ypač žr. J. Gager, Religion (1982) 356 ff. Aš sutinku, kad „kūnas reiškė ir kažką kitą", tačiau nesutinku, kad tas „kažkas kitas" buvo „glaustas pasakymas apie visuomenės ir individo santykius" (p. 347). Žodis „visuomenė" čia netinka.

[75] Tert., Exh. Cast. 13; Res. Carn. 61; aš cituoju Virg. Vel. 16; Cypr., Hab. Virg. 20; bendrai žr. D. B. Vismanos, Virgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva (1949) 151 ff. ir 161 ff. (apie svetimavimą); Jer., Epist. 22.

[76] M. Beard, J. R. S. (1980) 14–15; E. Giannelli, La Tipologia Femminile nella Biografia ... Christiana ... (1980) 28.

[77] Naujausia studija šia tema yra A. Martimort, Les Diaconnesses (1983).

[78] Tert., De Cult. Fem. 1.1 ir 4; Irenae. 3.22.4 ir 5.19.1; apie sektas žr. Epiph., Haer. 42.4 ir toliau šios knygos aštuntajame skyriuje.

[79] Apie namų ruošą žr. Tert., Exh. Cast. 12;

apie prastumą žr. Tert., C. Fem. 2.11; apie plaukus žr. A. Paul et Thecl. 25; Gangra, Can. 17.

[80] Cypr., Hab. Virg. ypač žr. 8–11 ir 21.

[81] Tert., Virg. Vel. 10; Exh. Cast. 3.4; Praescr. Her. 3.5.

[82] A. Rousselle, Annales (1980) 1111–2, kartu su tekstais; Galen, Util. Part. 14.10–11; apie sapnus žr. tolesniame aštuntame šios knygos skyriuje, o taip pat didžiame veikale Jonas Kasianas, Coll. 22. Apie pasninkavimą žr. H. Musurillo, Traditio (1956) I ff.

[83] Tai puikiai pavaizduota P. R. L. Brown, Augustine of Hippo (1967) p. 249.

[84] Didasc. 3, p. 26 (Connolly); Cypr., Hab. Virg. 19.

[85] Greg. Naz., Epist. 246 ir 248 (Budé).

[86] Jaudinančias istorijas galima rasti pvz., Can. Elvira 7, 12–4, 47, 61, 64, 68–71. Apie gyvuliškumą žr. Ancyra, Can 16 ir mįslingąjį Can. 17, kartu su išsamiu teksto komentaru ir istorinių problemų aptarimu žr. J. Boswell, Christianity, Social Tolerance ... (1980) 178 n. 33. Manau, mano vertimas yra teisingas: lotyniškieji Vakarai, ypač frankai šį šaltinį citavo klaidingai, interpretuodami jį esant prieš homoseksualus: cf. Boswell, p. 178.

[87] Jo. Chrys., P. G. 58.677; bendrai žr. H. Selhorst, Die Platzanordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche (1931).

8 SKYRIUS

NĖRA VIENOS knygos šia tema, bet nemažai kalbama Peterio Browno Making of Late Antiquity (1978) ir E. R. Doddo Pagan and Christian in an Age of Anxiety (1965) 2 ir 3 skyriuose; labiausiai man pasitarnavo Martine Dulaey Le Reve dans la Vie et Pensee de S. Augustin (1973). Esama puikaus ankstyvųjų viduramžių tekstų apie Grigaliaus Didžiojo vizijas ir sumanias diskusijas tyrimo: M. Aubrun, Cahiers de Civilisation Medievale 23 (1980) 109; dar žr. J. Amat, Songes et Visions L'Au-Dela dans la Litterature Latine Tardive (1985).

I

[1] Interpretaciją žr. Gosp. Of Thomas 88; H. C. Puech, En Quête de la Gnose I (1978) 124–7; cf. *Mt* 16, 27; Didache 13.

[2] B. Billet, ed. Vraies et Fausses Apparitions dans l'Eglise (1973); P. Marnham, Lourdes (1980) 184–5, tai knyga, už kurią aš esu dėkingas Kay Boswell. Šiuo požiūriu puiki yra knyga W. Christian, Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain (1981) p. 2, toliau aptariamiems dalykams.

[3] W. Christian (1981) p. 2.

[4] *Mt* 17, 1; *Mk* 9, 2; Origenas, C. Cels. 2. 64; C. Rowland, The Open Heaven (1982) p. 367, su bibliografija; cf. Orig., Comm. in Mth. 12. 36–40; Frag. in Luc. 5. 243 (Lommatzsch).

[5] H. C. Puech, En Quête de la Gnose I (1978) 133 (tamsa); J. Jeremias, Theophanie (1965) ypač žr. 87 ff. (poveikis gamtiniam pasauliui); bendrai žr. E. Pax, R. A. C. 5. 861–7; John 14.28–9 (griaustinis).

[6] E. Pax, Epiphaneia (1955) 101–44 ir ypač žr. 159–71; apie vizijų patyrimus ypač žr. C. Rowland, The Open Heaven (1982).

[7] P. Herrmann, Das Testament des Epikrates (1969); I. L. S. (Orelli) 4775; Lucian, Philops. 27 ir Plin., Ep. 7. 27; žr. Plut., Cim. I; Prop. 4.7.

[8] *Gal* 1, 18; *1 Kor* 15, 5; apie Dvylika apaštalų žr. *Lk* 24, 34 (tikriausiai dar ir *Pt* 24, 36; *Jn* 21, 4 ir *Mt* 28, 16); bendrai žr. J. D. G. Dunn, Jesus and the Spirit (1975) 95–132.

[9] *Mt* 28, 9; *Jn* 20, 27; *Apd* 1, 4; *Jn* 21, 9.

[10] *Mt* 28, 17; I. P. Ellis, N. T. S. (1967/8) 574.

[11] *Jn* 20, 15–16 ir 21, 7; *Lk* 24, 13–32.

[12] *Lk* 24, 49, kartu su *Apd* 1, 1–5 ir E. Haenchen komentarais.

[13] *Jn* 20, 20; *Jn* 20, 26; apie baimę žr. E. Pax, Epiphaneia (1955) 136 ir 164; *Mk* 16, 8 kartu su R. H. Lightfoot, Gospel Message of St. Mark (1950) 92.

[14] *Lk* 27, 47 ff.

[15] *Apd* 12, 7, *Apd* 27, 23; cf. *Apd* 7, 59; E. Pax, Epiphaneia (1955) 217–21; A. Wikenhauser, in Pisciculi ... F. J. Dölger (1939) 320; P G 85. 565, 87.3469 A ir kt.

[16] G. Vermes, Dead Sea Scrolls in English (1962) p. 76.

[17] *Apd* 12, 15; *Žyd* 13, 2; 2 *Pt* 1. 16.

[18] Žr. *Kol* 2, 18 kartu su veikalu A. L. Williams, J. T. S. 10 (1909) 413; ypač žr. 435–7, kaip kad visi keliautojai žino. Nepaisant to, kad *Kol* 2, 16 yra vartojamas žodis „sabbaths", nemanau, kad šio angelo garbinimas yra būtinai žydiškas (kitaip mano Williams, Ramsay ir kt.); „embateunein" yra pagoniškas žodis, o kaip buvo Klare žr. šios knygos 5 skyriaus, I dalies 20 išnašą. Veikale F. O Williams, W. Meeks, Conflict at Colossae (1975) tai artimai yra siejama su „misterijomis". Aš manau, kad tai buvo pagoniškas angelas (bendrai žr. L. R., Hellenica 11–12, 1960, 433 n. 1–3). Jam artimas Mykolas, žr. Williams, *op. cit.*, p. 436 ir Robert, Villes d'Asie Mineure, p. 105.

[19] *Kol* 2, 15 kartu su G. B. Caird, Principalities and Powers (1956) 80 ir E. Peterson, Frühkirche, Judentum ... (1959) 51.

[20] *2 Kor* 4, 6; apie „šlovę" žr. žydų autorių Pilonę, De Spec. Leg. 1, 45; *2 Kor* 12, 1–7, kartu su P. Schaefer, dabar yra publikuotas leidinyje Jo. Jew. Studies (1984) 19.

[21] *Apr* 5, 4.

[22] Tekstas: ed. M. Whittaker (G. C. S. 48, Berlin, 1967); apžvalginė studija yra H. Chadwick, J. T. S. (1957) 274; Orig., Comm in Rom. 10, 31; apie jo tapatumą Rmn. 16.14 (kuo abejoja Chadwick, 276). Aš remiuosi Hermas, Vis. 2.4.3, atmesdamas „Muratoriaus fragmentą", kuris teigia, kad Hermas buvo Romos vyskupo Pijaus brolis, apie 140 m. po Kr. (apie to fragmento pobūdį žr. Chadwick, 277–8). Senas veikalas, patvirtinantis mano požiūrį, yra G. Salmon, Dict. Christ. Biogr. 11 (1884) 912. Aš atmetu teoriją apie sudėtinę knygą, net jei dalis 5 Vizijos ir tolesnės funkcionuoja nepriklausomai. (Michigan papyr., ir K. Lake, H. T. R. 1925, 279–80). Naujausia Mss. studija yra I. Mazzini, Prometheus (1980) 181. Čia aš negaliu sekti jaudinančia medžiaga apie Hermo graikiškąjį stilių, jo lotynizmus ir „semitizmus". Manau, kad „semitizmai" nėra labai reikšmingi, išskyrus LXX, tačiau cf. A. Hilhorst, Semitismes et Latinismes dans le Pasteur ... (1979). Žr. taip pat (tiesiogines) analogijas su temomis Kumrano tekstuose.

[23] Dabar yra žinoma septyniolika: nuorodos J. Lenaerts, Chron. d'Eg. (1979) 356.

[24] Naujausia studija yra D. Hellholm, Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse (1982), kurios bibliografija aš remiuosi; M. Dibelius, Der Hirt des Hermas (1923), ypač žr. 419–31, šis veikalas yra originalus, bet aš negaliu sutikti su jo išvadomis, o ir pats autorius nemėgo šios knygos. Geriausias iš naujų veikalų yra J. Reiling, Hermas and Christian Prophecy (1973).

[25] E. R. Dodds, Pagan and Christian... (1965) 59.

[26] Iš esmės remiantis W. J. Wilson, H. T. R. (1927) 21.

[27] Nepaisant E. Peterson, Frühkirche, Judentum... (1959) 275 n. 14, kuris pernelyg pabrėžia „tradicinį", ne-biografinį požiūrį. Nepaisant to, jo esė yra iškilios studijos apie Hermą.

[28] Apie žodžio „aphypnosa" reikšmę žr. E. Peterson, Frühkirche ... (1959) p. 266.

[29] Prieš jungiškąją Hermo „analizę" pasisako R. Joly, L'Antiquité Classique (1953) 426–8, tačiau ne visada įtikinamai. Jungo laukinė, tačiau žaisminga „analizė" pateikiama: Psychological Types (E. T., 1923) 276 ff.

[30] E. Peterson, Frühkirche ... (1959) 261–5; Artemid. 2.35.1.

[31] Apie Vis. 4.1.2 tekstą žr. E. Peterson, (1959) 287, čia žodis „kampenos" įžvalgiai rekonstruojamas, remiantis Cod. Athos ir panaikinamas „Via Campana"! M. Whittaker veikale G. C. S. šią frazę vis dar išsaugo, nepateikdamas jokių komentarų.

[32] A. J. Festugière, Révélation d'Hermes ... (1944) 1.317–24.

[33] Vision 2.2.3–4.

[34] Vis. 2.3.4.

[35] Apie tai L. Pernveden, The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas (1966); plg. žydų „Josas ir Asenath" 8.11 (ed. Philonenko), čia žr. apie „iki egzistencijos išrinktojo" („*pre-existent elect*")idėją.

[36] Vis. 3.5–7.

[37] O. Seitz, J. B. L. (1947) 211 ir N. T. S. (1958) 327.

[38] Vis. 4.8–14 kartu su R. J. Bauckham, J. T. S. (1974) 27; E. Peterson, Frühkirche ... (1959) 299 nėra įtikinantis veikalas.

[39] H. Musurillo, Traditio 12 (1956) p. 2, pateikia liudijimus ir tekstus, kuriais remiasi tolesnis dėstymas; Bazilijus PG 30. 684 B susieja valgymą ir seksualinį troškimą; Apoc. Bar., Vis. 28. 3. 1; Apoc. Esdr., Vis. 3.29. 2–4.

[40] K. E. Kirk. Vision of God (1931) 167.

[41] Mand. 4.4.

[42] Ibid. 5, ypač 5.3 kartu su H. A. Musurillo, Traditio (1956) 35 ff.

[43] Ibid. 6.8–20; patikslinimui žr. 7.4 ir 7.7.

[44] Ibid. 2.7–11 (apie turtuolį ir vargšą); tolesniam tyrinėjimui žr. ibid. 9.1.

[45] Ibid. 9.5, kuriuo Vergilijaus tyrinėjimuose niekada nebuvo remiamasi; apie tai žr. B. Snell, Discovery of the Mind (1953) 281, bet tai nėra įtikinantis tekstas. Apie šį epizodą žr. W. Schmid, Convivium: Festgabe K. Ziegler (1954) 121.

[46] Artemid. 1.50.

[47] Ibid. 10.4.5.

[48] Pvz., R. Joly, L'Antiquité Classique (1953) 427–8.

[49] Hippol., Ref. 9.13. 1–4. Aš pripažįstu Trajano metus ir manau, kad knyga Vakarus pasiekė gerokai vėliau. A. Henrichs, H. S. C. P. (1979) 362, veikalas įdomus dėl abejonių (perdėtu) Elchasajaus istoriškumu. Dėl datavimo klausimo žr. A. F. J. Klijn, Patristic Evid. for Jewish-Christian Sects (1973) 56 n. I, kartu su Hippol., 9.16.4. Partų karas gali sietis su Elchasajaus vizija.

[50] Tai puikiai yra aprašęs E. Peterson, Frühkirche, Judentum... (1959) pp. 259–61; 265–8; Mand. II, kartu su J. Reiling, Hermas and Christian Prophecy (1973); Act. Thom. 151, apie keistą, stebuklingą Tomo „atsimainymą".

[51] Apie Hermą ir Laišką Jokūbui gan spekuliatyvų požiūrį išsako O. F. J. Seitz, J. B. L. (1944) 131.

[52] Celsus, in Orig., C. Cels. 7.8–11.

[53] Bendrai žr. C. J. Lindblom, Gesichte und Offenbarungen (1968); apie „tik" pasirodymą žr. Athanas., PG 25. 169.

[54] Justin, Dial. 56–62; Iren., Adv. Haer. 4.10; Lindblom (1968) p. 104–12.

[55] Apr. 2–3; *Mt* 18, 10; apie Teros salą žr. naujausią studiją D. Feissel, B. C. H. (1977) 209–14, kartu su L. R., B. Epig. (1941) 106; P. R. L. Brown, Making of Late Antiquity (1978) 68–76; puikią įžvalgą pateikia ir H. Grégoire, Byz. Ztsc. (1929–30) 641–4.

[56] Tert., De Bapt. 6 kartu su P. R. L. Brown, Making of Late Antiquity (1978) 52–3; Orig., De Princip. 3.3–4 ir Hom. In Luc. 12. 35, Comm. in Matt. 14.21; Comm. In John 20.36, visi šie tekstai mini Hermą.

[57] Žyd 12, 22–4; Orig., Apie maldą 31.5; Hom. in Jos. 20.1; Hom. in Luc. 23; 32. J. Daniélou, Les Anges et Leur Mission (1952) 84–7; už šią įžvalgą esu dėkingas K. T. Ware.

[58] Apie šią šventę žr. E. Pax, R. A. C. 5.902.

[59] M. Dulaey, Le Rêve dans la Vie et Pensée de S. Augustin (1973), tai visais požiūriais puiki knyga, fundamentali knyga, kuriai daug esu skolingas; apie vėlesnius gydančius sapnus ir galimą literatūrinės fikcijos problemą žr. D. P. Antin, R. E. L. (1963) 358 ff.

[60] Tatian, Oratio, passim, ypač žr. 16–20; apie šlapius sapnus žr. Tert., De An. 45.4 ir 47.1; Aug., De Gen. Ad Litt. 12.14 (vis dėlto cf. ir Confess. 10.30, 41); Dulaey, pp. 135 ff.

[61] Aug., De Gen. Ad Litt. 12.18.

[62] Hippol., Trad. 16; cf. Deut. 13.2–6.

[63] Cypr., Epist. 11.4; Act. Joh. 19.21 ir 48; Acta Thom. 154; cf. Tert., De Anim. 47.2; apie šventosios sapnus, kurie buvo „tikri, paprasti ir rišlūs" plačiau žr. cf. Miracl. St. Theclae 2, pref.

[64] Pvz., Pass. Mar. et Jac. (ed. Musurillo) 7.3–4; Perp. et Fel. 4.9; 10.2 ir kiti sapnai apie kovą.

[65] Apie „ostensio" žr. Dulaey, pp. 110 ff.; Aug., Gen. Ad Litt. 12.8.

[66] Įdomus neatitikimas yra Filono, šios mąstymo krypties paveldėtojo, raštuose: ar siela „ekstazę" pasiekia savo pačios galiomis, ar Dievo malonės dėka? Apie pirmąją galimybę žr. Mig. Abr. 184–95.

[67] Tert., De An. 45.

[68] Clem., Paedag. 3.1 kartu su Isai. 53.2; priešingai teigia Origenas ir C. Bigg, Christian Platonists (1913) 209 ff.; Tert., De Pud. 7.10.12 kartu su A. Grabar, Christian Iconography: A Study of Its Origins (1969) pp. 7 ir 11.

[69] W. Wishmeyer, V. C. (1981) 253, apie Klivlendo muziejaus statulėles; jų datavimas vis dar yra atviras klausimas, nors Wishmeyeris tvirtina, jog statulėlės radosi apie 250–280 metus.

[70] Can. Elv. 36; Clem., Paed. 3.59.2, kiek iškreiptą mintį pateikia C. Murray, J. T. S. (1977) 322–4: (i) 3.12.1 yra klaidinga nuoroda, (ii) c. nėra atsakymas, „svarstantis temą krikščionių konvertitų, kurie buvo gerai įpratę prie gnostikų gemų ikonografinių keistybių". Senovės autorius kritikuoja „nemoralius" (3.60.1) ir „stabmeldžius" asmenis, didžiojo meno tikrąjį variklį. Murray, J. T. S. (1977) 303 ff. pateikia įrodymus su laikotarpių po Konstantino ir iki Konstantino datomis, nedarydama tarp jų aiškaus skirtumo. Ši autorė nekreipia dėmesio į tai to, kad nebuvo jokios krikščionių figūrinės skulptūros ir portretų, o jos tvirtinimas apie tai, kad „ankstyvoji" Bažnyčia nebuvo priešiška menui, yra neįtikinantis.

[71] Apie karpokratų dirbinius žr. Iren., Adv. Haer. 1.25.2–6; Acta Joh 27 kartu su A. Grabar, Christian Iconography ... (1969) 66–9; apie romėnų meno dirbinius žr. Grabar p. 69.

[72] E. Kitzinger, In Age of Spirituality: A Symposium, ed. K. Weitzmann (1981) 142.

[73] Žr. epitafijas, pvz., W. Wishmeyer, Jhb. A. u. C. (1980) 22; taip pat puikią studiją apie muziką E. Werner, The Sacred Bridge (1959).

[74] Pvz., Dan. 9, 1; 4 Ezra 6.38; Aug., Conf. 8.12.29; Greg. Naz., PG 35.999.

[75] *Iš* 33, 20; Orig., Homil. in Cant. Cant. 1.7; A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition (1981) 42–74; Orig., Comm. in Joh. 32.27; Platonas, Valstybė 518 c; Orig., Comm. in Joh. 1.9 ir gerą veikalą, parašytą P. Rousselot, Les Yeux de la Foi, Rech. Sci. Relig. I (1919) 241 ir 444.

[76] *Apr* 4, 3; Iren., Adv. Haer. 4.9; *Apr* 14.14; J. Sweet, Revelation (S.C.M. Pelican Bible Comm., 1979) p. 125 ir *passim*, pasigėrėjimo vertas aptarimas; *Apr* 5, 9, *Apr* 7, 14, *Apr* 9, 18, *Apr* 5, 6 ir Sweet, p. 70, cituojant Jung, Answer to Job (1979) p. 124.

[77] Geriausia apie tai žr. T. Boman, Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen (1952) 140 ff.

[78] Apie tai geriausia žr. C. Rowland, The Open Heaven (1982), ypač p. 85–6.

[79] Cypr., Ep. 11.4; M. Perp. et Fel. 10.8; Pass. Mar. et Jac. 7.3; Mont. et Luc. 8.4.

[80] Bendrai apie tai žr. H. Musurillo, Traditio (1956) I; ypač verta dėmesio R. Arbesmann, Traditio 7 (1949) 32 ff. Did. 8; Socr., H. E. 5.22, 38 ir Ps.-Ign., Philipp. 13; Eus., H. E. 5.3.2 yra labai puikus fragmentas; Iren., in: Eus., H. E. 5.24.12; apie „prailginimą" žr. in: Pass. Mar. et Jac. 8.1 kartu su graikiškojo „hypertithenai" vartosena Dionisijaus raštuose. Ep. to Basileides (ed. Feltoe) p. 102 ir Arbesmann p. 34 n. 29.

[81] Apost. Const. 5.18; Jer., Ep. 41.3.

[82] R. Arbesmann, Traditio 7 (1949–51) ypač žr. 25 ir 60 ff.; Galen 6.833 (Kühn); Tertull., De Jej. 12 („išplėšiantis" viziją kserofagijos dėka); Tert., De Anim. 48, *passim*, kur 48.4 nereiškia paties Tertulijono. Jis pats niekada nesapnavo sapnų, kai pasninkaudavo, tačiau jo sapnai buvo tokie dažni, kad jis net nežinojo, ar būdavo taip, kad jis nesapnuodavo. Apie „familarem dei" žr. būtent Arbesmann, p. 65, n. 76.

[83] Mano manymu, literatūrinės vizijos yra Act. John 18; Act Peter (Vercelli) 1, 5, 16, 17; Act. Thom. 29. Apie krikšto metu gautas vizijas žr. Act Thom. 121 (balsas); Act Peter 5; apie vizijas sirų aplinkoje žr. R. Murray, N. T. S. (1974) 59.

[84] W. Christian, Apparitions in Late Medieval Spain (1981) 64–5; Act. John 88–9, 93; tikriausiai plėtojant *1 Jn* 1, 1; ta pati tradicija buvo žinoma ir Klemensui (tačiau ne Act. John), cf. T. Rüther, Theol. Quart. (1926) 251.

[85] Act. Peter, 20–21, H. C. Puech, En Quête de la Gnose, II (1978) 84 ff.

[86] A. D. Nock, Essays 1.377; E. Peterson, Frühkirche, Judentum ... (1959) 203; apie šėtoną žr. Ps.-Ignat., Phil. IV.

[87] G. G. Stroumsa, V. C. (1981) 412.

[88] Gosp. Phil. 57.30–58.10; 61.30; apie vizijas krikšto metu žr. E. Peterson, Frühkirche, Judentum ... (1959) 194 ff.; Apocr. John 2.1–10; Orig., Excerp. ex Theod. 23.4; Comm. in Mth. 12.31.

[89] Contra E. Pagels, Gnostic Gospels (1979) sk. I ir taip pat in: Gnosis: Festschrift für H. Jonas, ed. B. Aland (1978) 415.

[90] Orig., C. Cels. 1.46.

[91] Apie vėlyvąsias „dingusias" statulas žr. W. Christian, Apparitions ... (1981). Apie kankinių altorius žr. Codex Can. Eccles. Africa. 83 = Can. Co. of Carthage, 401, no. 17. Ps.-Clem, Homil. 17.14 ir 19; Iren. 1.23.4; E. Pagels, in Gnosis ... H. Jonas, ed. B. Aland (1978) 415. Apie Manį dar žr. II skyriaus II dalį.

[92] Ps.-Clem., Recog. 2.62; Homil. 17. 14 ir 19.

[93] *Apd* 27, 23.

[94] Cypr., Ep. 16.4.

[95] Tert., De Anim. 53.5 kartu su Waszinko komentaru; R. E. Brenk, In Mist Apparelled (1977) 214 ff.; apie kankinystę ir kalėjimus žr. šios mano knygos 9 skyriaus II poskyrį. O apie žydiškąsias Izaoko ir jo vizijų tradicijas žr. R. Hayward, J. J. S. 32 (1981) 127. M. Dulaey, Le Rêve dans la Vie et Pensée su S. Aug. (1973) p. 44 quotes tje First Circle.

[96] W. H. C. Frend, J. E. H. (1954) 25–37; T. D. Barnes, Tertullian (1971) 167–8.

[97] Tai, kad ji rašė graikiškai, dabar įrodo L. Robert, C. R. A. I. (1982), ypač žr. p. 253–6, tai pagrindinė studija; aš cituoju M. Perp. et Fel. 4; nėra jokių užuominų, kad pati Perpetua būtų buvusi montanistė, nepaisant to, ką rašo T. D. Barnes, Tertulian (1971) 77; R. Dodds, Pagan and Christian (1965) 51 n. 2, 53; F. J. Dölger, Ant u. Christ. II (1930)

1–40; L. Robert, C.R. A. I. (1982) 254–66, fundamentalus tekstas apie „teisėją".

[98] Tert., De Cor. 3.3, apie pieną ir krikštą; apie Saturą žr. in: M. Perp. 11 ir 13; apie kontrastą žr. L. Robert. C. R. A. I. (1982) 276 n. 235; C. Rowland, Open Heaven (1982), jis klaidingai aiškina pačios Perpetuos vizijas pp. 396–402; A. Fridh, Le Problème de la Passion des S. Perpétue et Félicité (1968) 58, šioje knygoje teigiama kad Saturas irgi mokėjo graikiškai.

[99] Geriausias veikalas yra V. Lomanto, Forma Futuri ... Studi M. Pellegrino (1975). Apie Perpetuos įtaką; Pass. Mar. et Jac. (ed. Musurillo) 8.

[100] Mar. et Jac. 7.

[101] Pvz., M. Polyc. 5.2; M. Perp. 10, 12; M. Pot. et Bas. 6; Mar. et Jas 6.5 ir 11; Pontius, Vita Cypr. 12; Mont. et Luc. 5.2, 7, 21. Taip pat donatistų kankiniai, P. L. 8.763b ir 770; literatūroje žr. A. Paul. et Theclae 21.

[102] P. Mont. et Luc. 11; M. Perp. 12; apie vaikų susigrąžinimą žr. H. C. Puech, En Quête de la Gnose II.277–82, apie apokrifinius idealus.

II

[1] Hermas, Mand. 11.2–12 kartu su puikia studija J. Reiling, Hermas and Christian Prophecy (1975), kurios įžvalgomis aš čia remiuosi kaip prielaida.

[2] C. H. E. Haspels, Highlands of Phrygia I (1971), no. 40, p. 313; bet ši autorė nepateikia jokių komentarų.

[3] T. D. Barnes, J. T. S. (1970) 403, atmetanti Epifaniją, Panar, 48.1.2. Mes nežinome tikslios datos, kada Gratas valdė Aziją (Eus., H. E. 5.16.7), tačiau R. Syme, Z. P. E. 53 (1983) 280–3 teigia, kad Epifanijas buvo pašalintas „156/7" ir II a. 7-as dešimtmetis yra papildoma data; kitais įrodymais pagrįstą gerą argumentą dėl II a. 6 dešimtmečio vidurio pateikia G. Salmon, Dict. Christ. Biogr. (1882) III.939.

[4] Epiphan. 48.4.

[5] Yra dvi dėmesio vertos studijos: P. Labriolle, La Crise Montaniste (1913), su atskiru Les Sources de l'Histoire du Montanisme (1913) ir puikus straipsnis apie Montaną in: G. Salmon, Dict. Of Christ. Biography (ed. Smith and Wace, 1882) III.935 ff.

[6] Apie tūkstantmetį žr. T. D. Barnes, Tertullian (1971) p. 131; apie frigus žr. W. Schepelern, Montanismus (1929); apie moteris žr. Epiph., Panar. 49.1; apie Pepuzą žr. A. Strobel, Das Heilige Land der Montanisten ... (1980) šis veikalas nepateko tarp svarbių, tačiau vienoje savo dalyje labai gerai atkuria Frigiją ir publikuoja daug įrašų, kurių kai kurie yra nauji (pp. 117–8).

[7] Jer., Epist. 49.4; A. Strobel, Das Heilige Land (1980) 234 ff., apie šias „paraleles"; L. Robert, C. R. A. I. (1978) 267–9; Eus., H. E. 5.18.2 yra kritikuotinas ir tikriausiai kiek perdėtas. „hōde" reikšmė nėra aiški in: Epiph. 49.1.

[8] Epiph. 48.4; 48.11; Eus., H. E. 5.16.17, „pagal Urbaną" kartu su Labriolle, Crise, p. 35; Tert., De Fuga 9; Epiph., 48.9; Hippol, Ref. 8. 13 (pasninkai); Tert., De Res. Carn. 63; Tert., De Pud. 27.

[9] „Uberior disciplina": Tert., De Virg. Vel. 1.

[10] Lucian, Alex. 23.36; Eus., H. E. 5.18.2.

[11] E. Gibson, G. R. B. S. (1975) 433–42; aš esu mažiau tuo tikras nei C. H. E. Haspels, Highlands of Phrygia, I (1971), pp. 215–6 ir no. 107 yra tikrai montanistų. Tekstas nemini „ekstazės" (pace Haspels): ką norima pasakyti 10–11 eilutėmis neaišku (kieno balsas čia kalba? jos ar Dievo?) ir ne kiekviena biblinė „pranašė" Frigijoje buvo montanistė. Klausimas tebėra atviras.

[12] Epiph., 49. 2 (Eve, etc.) kartu su Labriolle, Crise Montaniste, 509; Tert., De Fuga, 9; abejones dėl to, ar būta montanistų „kovotojų" toliau išsklaido E. Gibson, Christians for Christians ... (1978), kartu su S. Mitchell, J. T. S. (1980) 202–3.

[13] Orig., C. Cels. 7.4–5.

[14] Apie ekstazę žr. K. Aland, Kirchengeschichtliche Entwüfrfe (1960); apie dingusį Tertulijono veikalą De Ecstasi žr. P. Labriolle, Crise Montaniste (1913), pp. 155–75. kartu su visais šaltiniais, ir p. 338 n. 2.

[15] Apie tai, kaip Tertulijonas vartoja „Paraclete" ir kokia reikšme žr. Labriolle, Crise Montaniste (1913) 324 ff.

[16] Apollonius, in Eus., H. E. 5. 18 14; cf. Jerome, Ep. 41. 1, Marcella duoda atkirtį montanistams, cituodama „Apaštalų darbus" ir „Pentecostą", mano manymu, būtent šiuos raštus montanistai bandė apeiti. Įrodymų, paremiančių „Alogoi" ir paneigiančių Apokalipsę žr. Epiph. 51.33, kartu su Labriolle, Crise Montaniste 196 ff.; Labriolle tvirtina priešingai, t. t. kad montanistai pripažino „Apreiškimo" knygą, tačiau ankstyvuosiuose tekstuose nieko nerandame, kas tai įrodytų; kas dėl Jezebelės žr. Epiph., Panar. 51.33; Rev. 2.20.

[17] Epiph. 48. 4; apie Filoną ir kitus žr. H. C. Puech, R. E. G. (1933) 311, tai puikus veikalas, skelbiantis mintį apie žydiškas ištakas (neįtikinamai); cf. Quis Rerum Div. Heres 249 ff.; Labriolle, Crise Montaniste (1913) 165 ff., kartu su Plut., Mor. 437 d–e; Philostr., Imag. 1.7.20, apie plektro/lyros vaizdinį pagoniškoje aplinkoje.

[18] G. Salmon, Dict. Christ. Biography (1882) 3.937 apie šį įžvalgų siūlymą taip manyti.

[19] Eus., H. E. 5.3–4; 5.6; 5.18.

[20] G. Salmon, D. Christ. Biog. (1882) 3.938, 940–2, kurį šiuo atveju aš pripažįstu; atkreipti dėmesį į montanistų „orakuluose" esančią užuominą apie šlovę, kurią pelnys „nusižeminęs krikščionis": Epiph., Panar. 48.10, apie tai kalba labai jaudinančiai; J. Rezette, Antonianum (1974) 14, remiasi Tert., De Bapt., kad įrodytų, jog Dvasia apsireiškė tik krikšto metu.

[21] G. Salmon, D. C. B. (1882) 3. 941.

[22] 2 *Kor* 11, 14.

[23] *Apd* 15.28.

[24] Apost. Const. 3.8; Cypr., Ep. 16.3. Cypr., Ep. 66.8 kartu su A. Harnack, Z. N. T. (1902) 177 ir P. R. L. Brown, Makingo f L. A. (1978) 79–80.

[25] P. R. L. Brown, Makingo f L. A. (1978) 71 čia yra, mano manymu, klaidinantis tekstas: P. G. 11.44a yra afrikiečių, o ne Origeno fragmentas, jame aptariamos Danieliaus pranašiškos dovanos, o ne to meto krikščionių. Origeno atsakymą žr. in: P. G. 11.72 b–c, vis dar palieka atvirą galimybę „įkvėpimui", taip pat ir sapnams, vadovavimui ir kt. Tekstas nepateikia jokios takoskyros.

[26] Cypr., Ep. 39.1; cf. Eus., H. E. 6.11.1–2 apie sapną ir dangiškąjį balsą, kurie krikščionių bendruomenei Jeruzalėje nurodė, ką paskirti vyskupu!

[27] Tert., De An. 9.4, kartu su Waszink, tačiau aš nemanau, kad „nos" čia reiškia „mes montanistai", nei kad 48.4 įrodo, jog Tertulijonas, rašydamas šį kūrinį, omenyje turėjo specifiškai montanistinį patyrimą.

[28] Cypr., Ep. 11. 3 ir 66.10.

[29] Dionys., ap Eus., H. E. 7.7; apie Grigaliaus atvejį įtikina in: Greg. Nyss. P. G. 46.911 c.

[30] Cypr., De Mort. 19.

[31] Apie šiuos skirtumus žr. M. Himmelfarb, Tours of Hell (1983), su išsamia bibliografija: Holy Week reading, Soz. H. E. 7.19.

[32] Išsami požiūrių santrauka su keliais tekstais in: J. Le Goff, The Birth of Purgatory (E. T., 1984) 29–57, teisingai seka visų pripažintu požiūriu; Tert., Adv. Marc. 4.34 ir L. De Bruyne, Riv. De Arch, Christ. (1958) 87 ir (1959) 183 apie ginčą dėl *refrigerium*.

[33] J. Le Goff, Birth of Purgatory (1984) 92.

[34] Apie koptus žr. C. H. Roberts, Manuscript, Society, Belief (1979) 68–71; pačių tekstų žr. J. Robinson, The Hag Hammadi Library in English (1979) su įvado p. 15: ne vienintelė „Biblioteka". Cod. 6.5 (Platonas); 3.3 ir 5.1 (Eugnostos); 6. 6, 7, 8 (Hermes).

[35] Codex 6.7 su Robinsono vertimo p. 299; cf. p. 53, p. 194.

[36] Žr. in: J. Barns, Essays on N. H. Texts ... In Honour of P. Labib, ed. M. Kruse (1975) 9.

[37] Žr. in: F. Wisse, Gnosis ... Festschrift H. Jonas (1978) pp. 431–40, puiki studija; iš esmės dabar šią teoriją palaiko T. Orlandi, H. T. R. (1982) 85, kitas svarbus atradimas.

[38] G. M. Browne, J. C. Shelton, the late J. Barns, ed. N. H. Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage ... (1981) 5–11 yra labiau skeptiška, nors Laiškas C6 vis dar įtaigus, labiau nei p. 11 pateikiama išvada leidžia manyti.

[39] R. M. Ogilvie, Library of Lactantius (1978) 33–6; pirmiau žr. Hermes in Athenag. Leg. 28.6.

[40] Platonas, Valstybė 589 a–b kartu su J. Robinson, N. H. Library (1979) p. 291, apie patį vertimą.

[41] Markas Edwardsas mane perspėjo, kad šis menkai žinomas „Zostrianos" vargiai yra tas pats tekstas, kuris sukurstė parašyti keturiasdešimt knygų filosofiškąjį Amelius (Porph., V. Plot. 16).

[42] V. Pachom. Prima 22; H. Chadwick, in the Byzantine Saint .... ed. S. Hackel (1981) 23, Vita Prima 42–3, 122; Vita 1.135 (vizijos); H. Quecke, Die Briefe Pachoms (1975) apie laiškų „kodą".

[43] Apie vienuolius žr. M. Dulaey, Le Rêve dans la Vie et Pensée de S. Augustin (1973); cf. Pachom., Vita 1. 60; F. Refoulé, Rêve et Vie Spirituelle Chez Evagre, Vie Spirituelle, Supplem. (1961) 470 yra labai tinkama.

[44] J. Robinson, ed., N. H. Library in English (1977) 295.

[45] Bendrai žr. A. Meredith, J. T. S. (1976) 313; D. E. Groh, R. C. Gregg, Early Arianism: A View of Salvation (1981) 131–63 (neįtikinantis); Athan., V. Anton. 35, 36, 43.

[46] H. Grégoire, Byz. Zeitschr. (1929) 641–4; apie frazę „angeliškas būvis" žr., pvz., Vie de Théodore de Sykeon, ed. and transl. Festugière (1970) chaps. 1–10.

[47] Labai subtilią istoriją pasakoja Apophtheg. Patr., Antony, I; cf. 12,.

[48] Apophtheg. Patr., Olympius I, kartu su P. R. L. Brown, Makingo of Late Antiquity (1978) 92–5: čia yra svarbi pačių vienuolių reakcija ir nevisiškai atitinka tą atvejį, kurį jis aprašo.

9 SKYRIUS

PUIKUS persekiojimo paskatų tyrimas yra G. E. M. De Sainte Croix „Why Were the Early Christians Persecuted?" in Past and Present 26 (1963), perspausdintas M. I. Finley, ed., Studies in Ancient Society (1974) 210. Vėlesni veikalai tik patvirtino jo pastabas: T. D. Barnes, Tertullian (1971) 143-86 – sumanus tyrimas. D. Stockton, in The Ancient Historian and His Materials, ed. B. M. Levick (1975) 199 daugiausiai dėmesio skiriama I a. Po Kr.; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) – smagus tyrimas, naudingesnis pirmajai temai, o ne pastarajai. Gaila, kad puikus G. W. Clarke'o komentaras Kiprijono laiškams, S. C. M. (1984) mane pasiekė per vėlai, kad spėčiau juo pasinaudoti čia ir kitur: mes skirtingai suprantame pažymų vaidmenį Decijaus persekiojimuose. W. C. Weinrich, Spirit and Martyrdom (1981) – nesenas krikščioniškųjų ir žydiškųjų idealų tyrimas. G. Lanata, Gli Atti dei Martiri Con Documenti Processuali (1973) – naujausias tekstų autentiškumo tyrimas. Apie Augustino kriterijus žr. Įdomų naują 29 laišką, ed. J. Divja CSEL (1981).

I

[1] K. T. Ware, Orthodox Church (1980) 20.

[2] Migne, P. L. 115. 703–870 (Eulogijas, galimas dalykas, buvęs Toledo arkivyskupas); P. L. 221.500–56 (Alvaro). Šiuos žavingus tekstus visai neseniai aptarė N. Daniel, The Arabs and Medieval Europe (1975), chap. 2.

[3] Passio Perp. et Fel. 21 kartu su H. Musurillo, Acts of Christian Martyrs (1972) 131 n. 21.

[4] L. Robert, Les Gladiateurs ... (1940) 188; 301 ff.; pl. 12 ir J. R. S. (1981) 137 kartu su n. 222. Pass. Perp. et Fel. 20.

[5] Marcus, Med. 11.3; P. A. Brunt, Studies in Lat. Lit. ..... ed. C. Deroux I (1979) 484–94, mano manymu, būtų pernelyg logiška tai išbraukti kaip glosą.

[6] M. Pion. 8.4; M. Polyc. 9–10, kur vadovaujuosi mintimi, kad „priesaika" čia reiškia dalyką, vieną tarp visų „kitų įprastų dalykų, kuriuos jie taria".

[7] Acta Phil., Col 8. 125 f.; M. Pion. 19. 10.

[8] E. A. Reymond, J. W. B. Barns, Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices (1973) pp. 146 ir 148, kartu su įvadu, 9 ff.

[9] *Apd* 7, 55; Aristot., Hist. An. 491b; Polemo, in: Scriptores Physiog. Graeci (ed. Foerster–Hoffmann) 1.274; taip pat apie žodžio „nusikaltėlis" reikšmę žr. in: Adeimant. (ed. Foerster–Hoffmann) 1.335 ir 338. Didascalia (ed. Connolly) chap. 19, apie kankinį kaip Dievo „angelą" ir atspindį. *Mt* 10, 32, apie išsižadėjimą, – tai itin mėgstama cituoti teksto vieta Kiprijono raštuose.

[10] Eus., H. E. 5.1.20; M. Pal. 11.8–13.

[11] G. E. M. de Sainte Croix, Past and Present (1963) 6–38 yra fundamentalus tekstas; T. D. Barnes, J. R. S. (1968) 32, apie individualų liudijimą; ir Tertullian (1971) chap. 11, apie visuotinį požiūrį.

[12] Eus. 4.26.5–6 kartu su de Sainte Croix, J. T. S. (1967) 219 ir Brunt (1979, *op. cit.*) 501; M. Apollonii 24 (Greek text; ed. Musurillo); Eus. 6.28, kartu su G. W. Clarke, Historia (1966) 445.

[13] Apie Adrianą žr. Pliny 10.96 f.; E. Bickermann, Riv. di Fil. (1968) 296–315, tai išties puikus veikalas.

[14] N. Lewis, Life in Egypt under Roman Rule (1983) p. 140.

[15] Justin, Apol. 2.2; Hippol., Trad. 9; M. Pion. 9; M. Agape, Chione et al., 1 ir 5 (galbūt baimindamasis, kad bus šeimos įskųstas pareigūnams); M. Perp. et Fel. 3.

[16] G. Lopuszanki, L'Antiqu. Classique (1951) 1 ff. tai puikus veikalas apie tekstus ir jų prasmę.

[17] Melito, ap. Eus., H. E. 4. 26. 5; Marinus, ap. H. E. 7.15.2.

[18] Dionys., Eus., H. E. 7.11.9; Tert., Ad Scap. 4.1–4; Cypr. Ep. 55.2, apie smilkalus.

[19] Apie tai žr. Brunt, Studies in Lat. Lit. ..., ed. C. Deroux I (1979) 514.

[20] Detaliau apie tai žr. F. Millar, Entretiens du Fondat. Hardt 19 (1972) 145 ff.

[21] Tert., Apol. 28.2–36.4; cf. Dionys., Eus., H. E. 7.11.8; Acta Scill. 3.

[22] Acta Scill. 20; de Sainte Croix (1963) n. 209, parodo, kad „flagitia" buvo vienodai žinoma ir graikų, ir lotynų autoriams; apie Frontoną žr. Min. Fel. 9.6, įdomiai jis yra aptariamas veikale E. Champlin, Fronto and Antonine Rome (1980) 64–6.

[23] Apie įžeidinėjimus žr. in: Jos. C. Ap. II. 79–96; 109–14; apie konvertitus žr. *Mt* 23, 15.

[24] Gibbon, vol. II, chap. 16 (ed. Bury, 1909) 80.

[25] Apie aukojimus žr. Philo, Leg. 157, 317; Jos., C. Ap. II. 77, kartu su E. M. Smallwood, Jews under Roman Rule (1976) 147 ir n. 20; apie požiūrius į Romą ypač žr. N. R. M. de Lange, in: Imperialism in the Ancient World, ed. Garnsey–Whittaker (1978) 255–81; apie maldą žr. E. Schürer, Hist. of Jewish People II (1979, rev.) 461 section 12. Apie ištikimybės formulę žr. P. M. Fraser, Ptol. Alex. I (1972) 282 ff.; apie Sardus žr. B. A. S. O. R. 187 (1967) p. 25, nors skaityti būtų galima ir Severas, o ne Veras, tačiau tikslus kontekstas nėra aiškus; M. F. Squarciapino, Archaeology (1963) 203.

[26] E. M. Smallwood, Jews under Roman Rule (1976) 120 ff., for Jos. C. Ap. 2.44 ir A. J. 12. 147–53, abu juos vertinu, nes jie pabrėžia vėlesnį žydų iškilimą šiose srityse. Apie Cezario nutarimus žr. A. J. 14.215–6; 221. A. J. 13. 27 ff. užsimena apie karinę privilegiją.

[27] A. Plassart, R. E. G. (1967) 372–8 apie Galijaus valdymo metų nustatymą: senesnioji „ilgoji" chronologija, teigusi, kad Paulius buvo atgabentas į Romą 60 metais, dabar yra laikoma labiausiai neįtikima. E. Haenchen, The Acts (1970) p. 71, čia nesutinku su jo 24. 27 (p. 68) interpretacija; M. T. Griffin, Seneca (1975) 449–51, žr. trumpos schemos, galbūt ji ir teisinga, tačiau tokiu atveju 20. 31 yra sunkiai suprantamas, ką ji ir pati pripažįsta. Čia negaliu šio atviro klausimo nagrinėti, tačiau atmetu Eus.– Jer. siūlomą Festo atvykimo datą.

[28] *Apd* 27, 24 paneigia Cadbury iškeltą mintį apie tai, kad Paulius niekada nebuvo išmėginamas.

[29] *Apd* 23, 25; apie tai, kas rašoma papirusuose žr. H. Zilliacus, Unters. zu den abstrakten Andredeformen und Höflichkeitstiteln im Griech (1949), ypač žr. 54 ff., tai bene pati geriausia apžvalga; kaip buvo ankstyvųjų Imperijos laikų epigrafijoje, pastaba O. G. I. S. 614.4–5 (apie Arabijos valdytoją); 629.168 (apie Corbulo); 667. 4 (apie Egipto prefektą); apie tai, kas rašoma pačiuose tekstuose žr. Jos. A. J. 20. 12 (apie Sirijos valdytoją). Josephus, C. Apion 1. 1 yra tiksli paralelė, tinkama vartoti įvade. Bet kuriuo požiūriu, Epafroditas buvo labai įžymus asmuo.

[30] Žr. *Lk* 23, 47, kartu su G. D. Kilpatrick, J. T. S. (1942) 34–6.

[31] P. Garnsey, J. R. S. (1968) 51 pabrėžia tai, kad Paulius delsė, tačiau atmeta jo „apeliacijos" faktą, vietoj to atkreipdamas dėmesį į mįslingą frazę „reiectio Romam". Apie pačią šios frazės buvimo vietą nieko tikslaus nėra žinoma (H. M. Cotton, J. R. S. 1979, 39). A. W. Lintott, A. N. R. W. 1. 2 (1972), ypač žr. 263–7, kur teisingai patvirtinamas apeliacijos faktas ir pateikiamas kalbinis argumentas (plg. Apaštalų darbų *epikaloumai = provoco*), *Apd* 25, 11.

[32] Puikus veikalas H. J. Cadbury Making of Luke–Acts (1958) 310 ff. atkreipia dėmesį į Evangelijoje aprašytą teismo procesą ir Apaštalų darbų apologetines tardymų scenas.

[33] Platesniam aptarimui žr. A. N. Sherwin–White, Rmn. Society and Rmn. Law in the N. T. (1963) 108 ir n. 1. Nepritariu minčiai, kad Paulius buvo bandomas praėjus kuriam laikui, „dvejiems metams" po jo viešo suėmimo, kas Apaštalų darbų pabaigą daro labiausiai neįprastą. Apie Nerono nesidomėjimą bylomis žr. cf. p. 111.

[34] Juv., Sat. 1. 155–7, mano manymu, čia nėra jokios atsitiktinės idėjų asociacijos. Tac., Ann. 14. 57 ir M. Griffin, Seneca (1975) 363 apie Tigeliną ir ankstesnį atpirkimo ožį.

[35] 1 Clem. 1. 1, įtikinamai tai patvirtina L. W. Barnard, Studies in Church History and Patristics (1978) 139–42.

[36] Suet., Dom. 13. 2.

[37] Eus., Chronicon II.218 (P. G. 19. 531),

cituodamas Brucijų, apie kurį žr. R. Syme, Historia (1960) 374–6 ir H. S. C. P. (1982) kartu su n. 50. Brucijus taip pat išmėgino ir Scilitų kankinius 180 metais. Ar jis gali būti mūsų šaltiniu? Syncellus (ed. Dinford, 1829) p. 650 remiasi Eus. E. M. Smallwood, C. P. (1956) 8–9 manęs neįtikina (p. 13 n. 39 Brucijus čia klaidingai minimas).

[38] Eus., H. E. 3. 19 ff., daugelio pritarimu jį atmetė T. D. Barnes, J. R. S. (1968) 35 ir jo knygoje Tertulian (1971) 105, mano manymu, negalutinai.

II

[1] Tert., De Fuga 5 ir12–14; L. W. Countryman, The Rich Christian ... (1980) 135, 188. Apie Rutilijų žr. De Fuga 5. 3.

[2] Cypr. 77.3 ir J. G. Davies, Univ. Birmingham Hist. Jo. 6 (1957–8) 20.

[3] Orig., C. Cels. 3.8.

[4] A. M. Emmett, S. R. Pickering, Prudentia (1975) 95.

[5] Dabar žr. A. Pietersma, The Acts of Phileas (1984) 14–23.

[6] M. Polyc. 18.3 kartu su 22.3 ff. ir W. Rordorf, Irenikon (1972) 315.

[7] Cypr., Ep. 39; P. R. L. Brown, The Cult of the Saints (1981), tai puikus veikalas apie tolesnę eigą.

[8] Melito F 10; cf. pagaliau ir Hermas 9.28.6; Hippol., Apost. Trad. 19.2; netgi katechumeno nuodėmės yra panaikinamos. Tert., De Anim. 55.4–5.

[9] Justin, Apol. 1.57; apie šias grumtynes plačiau žr. F. J. Dölger. Ant. u. Christ. (1933) 177.

[10] *Mt* 10, 19; Cypr., Ep. 10.4, 250 metų ankstyvą balandžio mėnesio dieną (pitijų žaidynes?).

[11] M. Lyons (ed. Musurillo) section 41.

[12] 4 Mak 17. 8; cf. 2 Mak 7.9 ff.; apie datavimą žr. A. Dupont–Sommer, Le Quatrième Livre des Macchabées (1939). Už kelias įžvalgas, kuriomis remiuosi, esu didžiai dėkingas pamokslams ir diskusijai G. E. M. de Sainte Croix, šio dalyko tikram žinovui.

[13] 4 Mak 16. 25; 4 Mak pabrėžtinai vartoja bėgimo varžybų vaizdinius kankiniams apibūdinti. Pvz., 17. 15 ff. Šis vaizdinys nebuvo paties Šv. Pauliaus išradimas.

[14] Jos., B. J. 1.33.2–4; Schürer, Hist. of Jewish People (revised, 1973) I, pp. 552–3 apie Bar Kokhba kankinius; H. Fischel, J. Q. R. (1946–7) 265 ir 363, ir T. W. Manson, B. J. R. L. (1956–7) 463 apie kankinius pranašus, kurių kai kurie tekstai yra vėlyvi ir galėjo būti parašyti kaip atsakymas į krikščionių kankinio raštus; *Žyd* 11, 37 tikriausiai yra nuoroda į Izaijo baisią mirtį.

[15] *Apd* 7, 55–6; cf. Isaac, in G. Vermes, Scripture and Tradition (1961) 195 n. 6; Fischel, J. Q. R. (1946–7) 364–71; *Apr* 7, 14–15.

[16] O. Perler, Riv. di Archeol. Crist. (1949) tai irgi pabrėžia, vietomis pernelyg smarkiai.

[17] Ign., Eph. 11.

[18] 4 Mak 17. 22 kartu su Ign., Eph. 8. 1 ir K. Bommes, Weizen Gottes (1976) ypač žr. 221 ff.; Orig., Exh. Mart. 30 ir 50 ir ypač žr. Comm. in John 6. 54 apie kankinius kaip apie „atpirkimo ožius".

[19] H. von Campenhausen, Sitzb. Heidelb. (1957) Abh. 3, 1–48 klaidingai laikomas vėlyvesniu „Evangelijos redaktoriumi". Cf. Cypr., Ep. 27. 3, 36. 2 ir 37. 4 ir H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius (1978) 180 ff.

[20] Pvz., M. Lyons 19 ir 56 (ed. Musurillo).

[21] M. Mar. Ir Jas. 6.12, 11. 9.

[22] Cypr., Ep. 10. 2–3.

[23] W. H. C. Frend, Religion Popular and Unpopular (1976) 27–37.

[24] Acta Scill. 15 ir rožių puokštės vizija in: M. Mar. ir Jas. 11. 5–6.

[25] M. Perp. 10 kartu su L. Robert, C. R. A. I. (1982) 228 ff.; feministiškai nusiteikę komentatoriai pernelyg didelę reikšmę teikia fragmentui 10. 7.

[26] Pasisakymus prieš stebėtiną gausybę teorijų apie Perpetuos teksto įtaką žr. V. Lomanto, in Forma Futuri ... Studi. M. Pellegrino (1975) 566–86; nežiūrint to, ką rašo P. Godman, Poetry of the Carolingian Renaissance (1985) 66, nematau jokio pagrindo kalbėti apie Perpetuos teksto įtaką Notkerio poezijai.

[27] Cypr., Ep. 31. 3 ff.

[28] Cypr., Ep. 21. 1–2; Lucian, in: Cypr., Ep. 22, nuostabus laiškas. Manau, kad „claritas" 22.2 fragmente yra krikščioniškos reikšmės žodis, pavartotas simboline prasme.

[29] Eus., H. E. 5. 3. 4; T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) 199.

[30] Tert., Apol. 50. 15 (retorinis klausimas) ir Justin, Apol. 2. 12, tvirtina tik tai, kad kankiniai jį privertė suabejoti pasakojimais apie *flagitia*. M. Perp. 17. 2–3, praleistas ne

taip seniai išėjusioje knygoje R. MacMullen, Christianizing the Roman Empire (1984) 29–30; cf. M. Pion. 7. 1.

[31] Pvz., Cyprian Ep. 31. 3 ir M. Lods, Confesseurs et Martyrs (1958) 54.

[32] Tert., Ad Scap. 5; G. de Sainte Croix, H. T. R. (1954) 83, 93, 101–4, nuolat primena apie savanorius; Eus., H. E. 7. 12.

[33] Clem., Strom. 4. 10. 76–7; 7. 11. 66–7; Orig. in John 28. 23; taip pat žr. M. Polyc. 4, Tertull. Cor. Mil. 1, apie pasisakančius prieš „cupido mori"; Acta Cypr. 1. 6 ir Cypr., Ep. 81. 1; Ignat., Ad Rom. 4.

[34] Pvz., M. Ptol. and Luc. (Musurillo) 15; M. Lyons 9; Passio Perp. 4. 5; M. Basileides 9.3–7; Eus., H.E. 6.41. 16 ir 22–3; Acta Cypr. 5. 1; Mar. and Jas. 9.2–4; Acta Phileae (Latin) 7, Eus. M. Pal., čia yra gausybė pavyzdžių, kuriuos pateikia ir Sainte Croix, H. T. R. (1954) 101–3; tų pavyzdžių, kuriuos aš cituoju, žr. M. Pal. 5.2–3 ir 11.15–19.

[35] M. P. 3.2–4 ir Acta Eupli (Musurillo), kartu su T. D. Barnes, New Empire (1982) 177, kurio baigiamosios dalys yra abejotinos vertės.

[36] Petr. Alex., Canon. Epist. sections 8 ir 11; pačius tekstus žr. G. W. Clarke, Historia (1973) 655–8.

[37] Cyprian, De Lapsis 16; Ep. 21. 2, apie Viešpaties pyktį; svarbu palyginti su Didascalia (ed. Connolly) chap. 19.

[38] *Mt* 10, 23; Ign., Ad Rom. 1 ir 4.

[39] E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Busse u. Martyrer Fürbitte (1973) 153 ff., žr. pačius tekstus. Pvz., Orig., Comm. in Cant. 3: In Lev. Hom. 4. 4; Exh. Mart. 30.

[40] M. Polyc. 7. 2–3; M. Fruct. 3.6; Eus., M. P. 8.10; M. Mont. et Luc. 3.4; Ign., Ad Eph. 11.

[41] M. Perp. 10.4–6 kartu su F. Dölger, Vorträge der Bibliot. Warburg (1926) 196.

[42] Ign., Rom. 4; M. Polyc. 17.1; M. Fruct. 6.3, kurio cituoju tik trumpą recenziją; Act., Thom. 170.

[43] M. Perp. 8 kartu su F. Dölger. Ant. u. Christ. 2 (1930) I; M. Pot. and Bas. 6 ff.; Act. Paul. et Theclae 28–29; M. Perp. 17.

[44] Pačią apžvalgą žr. in: T. Krauser, Christlicher Märtyrerkult ..., pirmą kartą ji publikuota in: Arbeitsgemeinsch. für Forsch. Des Landes Nordrhein–Westfalen, Heft 91 (1960). Jis cituoja Num. 19. 16, o p. 37–8 nagrinėja autorystės ir tradicijos problemas ankstyvojoje Bažnyčioje ir ieško nuodugnesnio atsakymo, bet, mano manymu, neįtikinamai. *Mt* 23, 29–31, kartu su J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu's Umwelt (1958), kurio mintimi čia seku, t. y. mintimi apie tai, jog tie kapai nebuvo „oficialūs".

[45] Didasc. 19 (Connolly), kurį cituoja Klauser. p. 34 n. 29.

[46] V. Cronin, The Wise Man from the West (1984, ed.) p. 181.

[47] Apie nuodėmių atleidimą II amžiaus viduryje jau žr.: Eus., H. E. 5.1.45; 5.2.5; 5.18.6 (prieš Montano „kankinius"); cf. Cypr., Ep. 15–16; 17.2; 20–3; 27; 35–6; Dionys., H. E. 6.42. 5–6.

[48] Tert., De Pud. 22; Ad Ux. 2.4.1; kartu su Ad Mart. 1.6; De Paen. 9.4; Scorp. 10.8.

[49] I. Goldziher, Muslim Studies, II (1971 ed.) pp. 350–4. Šiitų kankiniai vis dėlto buvo kas kita.

[50] Apie išpažintį žr. Cypr. Ep. 37. 1, M. Perp. 7, kai Perpetua sužino, kad atėjo metas mirti.

[51] *1 Jn* 5, 16; tęsiant nuodėmklausio laiškų temą žr. in: Can. Elvira 25 ir Arles 9.

[52] P. R. L. Brown, J. R. S. (1971) 80. 2. Norint skaityti šį iškilų veikalą, būtinas tam tikras pasirengimas.

III

[1] G. W. Clarke, Historia (1966) p. 445, kur rašoma apie šį atvejį.

[2] Cypr. Ep. 16. 4.

[3] Orig., C. Cels. 3. 15, kartu su H. Chadwicko pratarme p. xiv.

[4] Eus., H. E. 6. 41, „mantis kai poiētēs", šios frazės vertimas „pranašas ir priežastis" taip pat turėtų būti galimas.

[5] P. J. Parsons, J. R. S. (1967) p. 134 ir P. Oxyr. 3046–50; apie III a. dešimtą dešimtmetį, Optato ediktą ir Domiciano maištą, T. D. Barnes, New Empire (1982) p. 11–12, 230–1, kartu su bibliografija.

[6] R. Syme, Emperors and Biography (1971) p. 195–8; apie monetas žr. K. J. J. Elks, The Coinage of Trajan Decius (1971), kartu su ankstesniųjų veikalų bibliografija.

[7] J. H. Oliver, G. R. B. S. (1978) p. 375: „Eis Basilea" yra III amžiaus vidurio kūrinys.

[8] R. Syme, Emperors and Biography (1971) p. 198–9, kur rašoma apie karus; apie badmetį žr. Mart. Pionii 10. 7–8, nėra pavienis, esu linkęs taip manyti.

[9] Pvz., žr. Greg. Nyss., P. G. 46. 944b.

[10] Ann. Epig. (1973) no. 235, kartu su C. L. Babcocko pasiūlymais, A. J. P. (1962) p. 157; Syme, *op. cit.* 197 ir n. 7, apie Decijaus turėtas pažintis.

[11] Eus. 6. 39. 1; Or. Sib. 13. 86–8 nėra joks mintį paremiantis fragmentas; (i) 87 eilutę tiktai Wilamowitzius skaito „pistōn"; (ii) jokie kiti dalykai, esantys tekste, nereikalauja aiškinimo apie kokį nors autorių krikščionį; (iii) Musurillo perskaitymas kaip „autika d'au piptōn" mane nuteikia skaityti kaip „autika kappesetai" (cf. 80 eilutė) ir tuo būdu pratęsia pirma einantį *genetyvus absolutus*. Tada po to einantys žodžiai pradeda atskirą sakinį. Toks skaitymas palengvina problemas.

[12] H. A. Pohlsander, Historia (1980) p. 463, kur pateikiami patys tekstai; G. W. Bowersock, Roman Arabia (1983) pp. 125–6, šis autorius neišskiria „gando" iš kitos Euzebijaus medžiagos.

[13] Dionys., ap. Eus., H. E. 6. 41. 9 ir H. E. 7. 10. 3, kur pateikiamas labai iškalbingas papildomas pastebėjimas.

[14] Cypr., Ep. 39. 2 ir 22. 2 kartu su puikia studija, parašyta G. W. Clarke, Antichthon (1969) 63 ff.; p. 64 n. 5, kur minimi Decijaus protėviai.

[15] Eus. 6. 41. 11; Antiochijoje vienos iš iškilmių Babilo mirčiai paminėti, būdavo švenčiamos sausio mėnesį, bet šis vyskupas mirė kalėjime (H. E. 6. 39. 5 ff.) ir tai galėjo būti 251, o ne 250 m.

[16] G. W. Clarke, B. I. C. S. (1973) 118; Historia (1973) 650; Latomus (1972) 1053, kur pateikiamos detalės; kankinio Pionijaus liudijimo pakanka įrodyti, kad žydai buvo atleisti nuo edikto vykdymo.

[17] Cypr., Ep. 20 šiuo atveju yra klasikinis tekstas; 20. 2 autorius mini bedieviškas *libelli* ir tęsia darydamas užuominą į tai, kas, atrodo, turėtų būti 15 Laiškas. Ankstesnių laiškų apžvalga tame tekste yra pateikiama toliau, o 15 Laiškas datuojamas gegužės mėnesiu. „Libelli" buvo gerai žinomos (ir pirmą kartą pateiktos?) pradedant bent jau balandžio viduriu.

[18] Naujausias darbas yra P. Keresztes, Latomus (1975) 761; pačių tekstų žr. in: J. R. Knipfing, H. T. R. (1923) 345; J. Schwarz, Rev. Biblique (1947) 365, kartu su reikšminga diskusija šiuo klausimu; P. S. I. 778; P. Oxy. 2990.

[19] J. R. Knipfing, 11, 26: cf. J. Schwarz, *op. cit.*, kur pateikiamos kitos detalės; Arsinojos miesto gyventojų sertifikatai yra sunumeruoti, tuo tarpu Teadelfijos gyventojų sertifikatai nėra sunumeruoti, – galbūt pradžioje jie buvo išmetami.

[20] P. Keresztes (1975), kur patiekiama ši idėja: esu linkęs ją priimti, nes kankinys Pionijas nemini „libelli", nepaisant tikslių pastebėjimų apie jas, padarytų 250 m. vasario–kovo mėnesiais. Cypr., Ep. 20. 2, ar tai yra pirmoji užuomina? 250 m. gegužės mėnuo.

[21] J. R. Knipfing, H. T. R. (1923) no. 3; apie perrašinėtojus ir papirusus žr. Schwarz, p. 367.

[22] Čia naudojuosi duomenimis iš Knipfing (1923): kelios moterys išties mini taip pat ir vaikus. P. S. I. 778: irgi moterys. Cf. Cypr., Ep. 6. 3; 55. 13; De Lapsis 2.

[23] Pvz., Knipfing (1923) nos. 5; 20; 21; Mart. Pion. 11. 2, kartu su šios knygos šio skyriaus IV dalimi; apie namiškius žr. Cypr. 55. 13.

[24] Cypr., Ad Don. 10.

[25] Cypr., De Lapsis 11 kartu su dėmesio vertais komentarais, kurie yra in: L. W. Countryman, The Rich Christian (1980) pp. 190 ff.

[26] Vergai: pvz., Knipfing, no. 20; galbūt ir Cypr., De Lapsis 25 ir Ep. 15. 4; cf. Peter of Alexandria, Can. Epist. 5–8.

[27] Cypr. Ep. 11. 1; 13. 4; 14. 3; 15. 3; De Laps. 16; De Unitate 20: „fraudes, stupra et adulteria".

[28] Čia cituoju Cypr. Ep. 27. 1; 15. 4; 20. 1; ir dar kartą 15. 4.

[29] Cypr., Ep. 6. 1. 1–2.

[30] Cypr., Ep. 21. 4, apie nuodėmklausius; Ep. 66. 8, pabaiga.

[31] Acta Acaci (Knopf–Krüger) 57–60; apie Trifoną žr. in: Studi e Testi (1908) 27; Polyeuctus, Mon. of Early Christianity, ed. F. C. Conybeare (1894) 126; S. Binon, Essai sur le Cycle de S. Mercure (1937); apie Kasianą žr. J. B. Keates, Companion Guide to Shakespeare Country (1979) p. 111.

[32] Eus. 4. 15. 46–7; H. A. Musurillo, Acts of the Christian Martyrs (1972) xxviii–xxix. Apie pačius tekstus žr. S. Gero, J. J. S. (1978) p. 164 n. 1, kartu su bibliografija. Vertimo į armėnų kalbą žr. in: M. Srapian, Wiener Ztschr. für d. Kunde d. Morgenlandes 28 (1914) 376, dėl kurio man priekaištavo prof.

C. Dowsett; vertimo į slavų kalbą žr. in: Codex Suprasliensis, ed. S. Severjanov, vol. 1 (1904) 124: prof. J. Fennell mielai man tatai išvertė.

[33] R. Naumann, S. Kantar, in: Kleinasien u. Byzanz (Istanbuler Forsch. 17, 1950) 70–114, kartu su L. Robert, O. M. S. IV. 325; L. Robert, B. C. H. (1982) 376, kur prabėgomis aptariamos deivės.

[34] M. Pion. 3. 7, kartu su Musurillo stebėtinai klaidingu vertimu. A. Chastagnol, M. E. F. R. E. (1981) p. 386, eilutė 28 (apie Orcistą); I. G. R. R. IV. 1414; L. R., Op. Min. Sel. II 1349–50, kartu su n. 3; Chastagnol, p. 406. Prof. C. Dowsett padėjo man suprasti „kibotia" reikšmę; armėniškame vertime „arkel" = dėžutės arba dėžės, bet Srapiano „hütten" yra taip galimas: gali būti, kad „kibotia" kilo iš iraniečių ar pahlavi „kywt", turkų (Tobol) „kibit" (būdelė); rusų „kibitka" (nomadas tai suvokė kaip palapinę); iš čia ir mūsų „caboodle" (vokiečių–jidiš dim. in–l). „Whole caboodle" = vokiečių „der ganze Kram" (palapinė ar būdelės danga ir taip būdelė ar padangtė).

IV

L. Robertas seniai žada išsamų komentarą apie šią kankinystę, neabejotinai patikslinsiantį ir išplėsiantį tolesnes žinias; Hellenica 11-12 (1960) 269 n. 9; R. E. A. (1960) 319 n. I; Ann. College de France (1960) 331; nespausdinta jo paskaita Varšuvoje 1968 m. – žr. Op. Min. Sel. IV, 325. O kol kas vertingiausias vertimas ir aptarimas yra C. J. Cadoux, Ancient Smyrna (1938) pp. 374 ff.

[1] Nepaisant to, kas rašoma C. J. Cadoux, Anc. Smyrna (1938) 306 n. 1, „Polikarpo gyvenimas" yra aiški klastotė, nors ir kaip šis tekstas žavėtų; cf. H. Delehaye, Les Passions des Martyrs (1966) 33 ff., apie tai kalba įtikinamai.

[2] B. M. C. Ionia, p. 263.

[3] M. Agape 5. 8; Tert., De Monog. 15; Apolog. 50; Eus., H. E. 6. 5; Jhb. Ant. u. Christ. (1960) 70–111.

[4] P. Herrmann, Denkschr. Akad. Wien 77 (1959) no. 7, pp. 10–11; norint plačiau šią sritį pažinti žr. L. Robert, Villes d'Asie Mineure, 2nd ed., p. 410 n. 2; daugiau apie šį vyrą žr. G. Barbieri, L'Albo Senatorio (1952) no. 347.

[5] J. B. Pighi, De Ludis Saecularibus (1965, rpr.) 140 ff.

[6] J. B. Pighi, (1965) 157.

[7] G. Hanfmann, From Croesus to Constantine (1973) chaps. 3–4; B. A. S. O. R. 177 (1965) 24–5 ir C. R. Morey, Sardis, 5. 1.

[8] W. M. Calder, B. J. R. L. (1923) ypač žr. 29–41.

[9] Cf. Orig., C. Cels. 5. 20–1 (apie Sokratą); Tatian, Or. 19. 12 (apie Anaksarcho „doxomania"); Tert., Apol. 50.

[10] (a) Mionnet, III. 237; (b) „sofistas": B. M. C. Ionia, 283–4; 287; 291; (c) prie Gordiano, Mionnet III. 249. Apie Rufiną, valdant Markui Aurelijui, kitaip negu šiuose šaltiniuose kalbama: cf. C. I. G. II. 3176. Žinoma, galimas daiktas, kad „Rufinas sofistas" Gordiano valdymo metais yra giminaitis Klaudijaus Rufino, kuris gyveno valdant Severui.

[11] R. Münsterberg, Num. Zeitschr. 8 (1915) 119, tai daug paaiškinantis veikalas, deja, savo didesnės apimties darbe į jį neatsižvelgė Bowersock, Greek Sophists (1969) ir netgi jį apėjo savo įžvalgiame veikale apie sofistus E. L. Bowie, Y. C. S. (1982) 29.

[12] Apie knygas žr. Str. 14. 446; Robert, Et. Anat. 137 ff.; Magie, Roman Rule II. 1445 n. 47; I. G. R. R. IV. 1446–7; 1449.

[13] Pvz., apie sofistą Klaudijų Proklą, valdant Adrianui, Markui Aurelijui ir Verui, žr. R. Münsterberg, Die Beamtennamen (1911) p. 105.

[14] Philostr., V. S. 272; C. Habicht, Die Inschr. des Asklepeions (1969) 76–7.

[15] B. M. C. Ionia, p. 283 ir pl. 29. 10; S. I. G.^{3} 876; Mano pateikiamas konteksto detalių aiškinimas kiek skiriasi nuo to, kurį pateikia Bowersock, Greek Sophists (1969) 41 ir V. Nutton, J. R. S. (1971) 54.

[16] G. W. Lampe, Lexikon, s. v. kenodoxein, išsamų paralelių sąrašą žr. ypač in: Jo. Chrys.

[17] I. G. II/ III^2 4218–9 kartu su Barnes, J. T. S. (1968) 531. The Chronicon Paschale (ed. Bonn) I. 504 Pionijo mirtį jis priskiria 251 metams, tačiau šis priskyrimas netikslus ir yra aiškiai išvestinė klaida, padaryta iš 250 metų, remiantis pirminiu šaltiniu, mūsų turimu tekstu.

[18] B. M. C. 265 ir 294 kartu su M. Pion. 18. 3 ir 8.

[19] M. Pion. 11. 2; P. Herrmann, Sitzb. Akad. Wien 265 (1969) 43–4 kartu su L. R., Villes d'Asie Min., p. 32; B. C. H. (1887) p.

86 n. 5 ir p. 311; apie asizus žr. Pliny, N. H. 5. 111; J. R. S. (1975) 71–2; cf. J. and L. Robert, Hellenica 6 (1948) 16–26.

[20] Cypr., Ep. 10.1–2 ir Eus., H. E. 6. 41. 16–21.

[21] Monuments of Early Christianity, ed. F. C. Conybeare (1894) 146.

[22] L. Robert, C. R. A. I. (1982) 228.

[23] Vengiu šioje savo knygoje dalį ar eilutę skirti tekstams, kurie publikuojami in: H. A. Musurillo, Acts of Christian Martyrs (1972); naujausias veikalas apie tai yra F. Dolbeau, Rev. Et. Aug. (1983) 39–82.

[24] M. Pion. 10. 5 ir 18. 13, reikšmingas dėl fragmentų, kuriuose vartojama įvardžio „mes" forma; H. Delehaye, Les Passions des Martyres et les Genres Littéraires (1921) 34.

[25] M. Pion. 11. 7; pvz., I. G. R. R. IV. 1446–7.

[26] Cypr., Ep. 31. 4–5; Codex Sinaiticus, Fol. 19 kartu su W. Bousset, Texte u. Unters. (1894) 45.

[27] M. Pion. 9. 1; Dionys., ap. Eus., H. E. 7. 11. 6.

[28] M. Pion. 19. 1; R. A. Coles, Atti dell'XI Congr. Internaz. di Papirol. (1968) 118–25; L. R., Et. Anat. 137 ff. kartu su Ruinart, Acta Mart. (1859) 451 ff.

[29] H. Delehaye, Les Passions des Martyrs..., p. 33–6, ypač originalus veikalas; kartu su juo pritariu nuomonei apie trumpą pabaigą (M. Polyc. 22.2–3) taip pat ir nuomonei apie ilgesnę pabaigą, žr. in: Moscow Ms., kur pabrėžiama Ireniejaus dalis. Nematau jokios priežasties, dėl ko Pionijas nebūtų galėjęs parašyti dar ir šios ilgesniosios. Contra in: L. W. Barnard, Kyriakon (1970) 192–3. M. Polyc. 22. 3 nedaro kaip prielaidos (IV a.) bogus Vita Polycarpi. Diskusija šiuo klausimu dabar žr. B. Dehandschutter, Martyrium Polycarpi (1979) 63.

[30] Pliny, Ep. 3. 5. 4, kartu su C. A. Behr. Aelius Ar. (1968) p. 46 n. 2.

[31] Cypr., Ep. 21. 3: „vel in terra dormiens" yra, mano manymu, bendra nuoroda į jo sapnus (panašiai kaip Juozapo), ne tik į tuos, kuriuos jis susapnavo kalėjime.

[32] Svarstymus apie tai žr. S. Byman, Amer. Hist. Rev. 83 (1978) 625.

[33] Ael. 16, 15; 21. 14; 22. 8; C. I. G. II. 3165; L. R., Jo. des Sav. (1961) 155, garbina žymiąsias miestų vietas.

[34] C. I. G. II. 3202.

[35] M. Mar. and Jas. 12. 7.

[36] L. Robert, Villes d'Asie Min., pp. 280–317, taip pat in: Anatolia (1958) 33–4. Tifoną ir olas, kuriose, kaip buvo manoma, jis gyveno, aptarsiu kitoje vietoje.

[37] Ael. Ar. 16. 11; Sacred Tales 2. 7, 2. 50, 3. 43; L. R. Villes d'Asie Min., p. 291 n. 2.

[38] H. Windisch, Zrschr. Deutsch. Palästin–Vereins 48 (1923); A. E. Harvey, J. T. S. (1966) 401 ir dabar yra puikus veikalas E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage ... (1982). Eus., H. E. 4. 26. 14 (apie Melitą); Jer., De Vir. Illustr. 54 (Firm.); Orig., C. Cels. 1. 51; 4. 44; Comm. in John 6. 41; fragmentų, kur yra minima ši Ola, žr. Protev. Jac. 18. Note Eus., Dem. Ev. 6. 13. 7.

[39] Orig., P. G. 11. 604c; H. Kruse, Studien zur Offiz. Geltung des Kaiserbilds ... (1934) 79–85; L. R., R. E. A. (1960) 319 n. 1; Reymond–Barns, Four Martyrdoms ..., p. 21.

[40] M. Pion. 8. 4: atvejai su žodžiu „kai", vartojamu šia prasme, žr. cf. 7. 2.

[41] M. Pion. 7.1.

[42] W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (1965) 24–5, bet jis santūriai vertina šį tęstinį kontrastą.

[43] Jos., B. J. 4. 476; Tac., Hist. 5. 6; Paus. 5. 7. 4–5; Galen 11. 690 (Kuhn).

[44] Cypr., Ep. 11. 1; De Laps. 5.

[45] J. Parkes, Conflict of Church and Synagogue (1934) 144–5, šio veikalo autorius sceną kilniai svarsto kaip atvirą globos pasiūlymą, bet jo argumentai neįtikinami, tad ir negaliu juo sekti.

[46] M. Pion. 13. 8, kur randame krikščionių vartotą frazę „vaizduotėje prikelti" Jėzaus asmenį (cf. 14. 14; klaidingai tai aiškina Musurillo); „kryžiaus ženklu", tikrai ne „pasirodęs su savo kryžiumi" (nepaisant to, ką teigia S. Gero, J. J. S. 1978, 168, n. 3–4). Pvz., Tert., Cor. Mil. 3, apie kryžiaus ženklo naudojimą.

[47] Vėlesnę diskusiją šiuo klausimu žr. P. W. Van Der Horst, V. C. (1971) 282; cf. R. Hirzel, A. R. W. (1908).

[48] Tert., De Anim. 56, kartu su Waszinko išsamiais komentarais; detalių žr. E. Klostermann, Origenes, Eustathius u. Gregor v. Nysse über die Hexe von Endor (1912), Jos., A. J. 6. 14. 2, kuris mano, kad pasirodė demonas; Justin, Dial. 105. 4 ir Orig., Hom. dėl *1 Kar* 28 fragmento nesutaria. Daugiau apie tai žr. K. A. Smelik, V. C. (1979) 60 ir apie

žydų tekstus, S. Gero, J. J. S. (1978) 164–8, kartu su dialogu, kuris įvyko Cezarėjoje in: B. Shab. 152b, jo p. 167 n. 20.

[49] L. R., Hellenica 11–12 (1960) 260–2, ypač žr. 262 n. 9; C. I. J. 739.

[50] C. I. J. 742, kurį gerai išaiškino A. T. Kraabel, J. J. S. (1982) 455.

[51] C. I. J. 740–1 ir 743; E. R. Goodenough, Jewish Symbols II, pp. 79–81, apie žydų pastatus Smirnoje; L. R., Hellenica 11–12 (1960) 391 n. 2; S. Reinach, R. E. J. 7 (1883) 166 apie Rufino kilmę.

[52] *Apr* 2, 9; M. Polyc. 17. 2.

[53] Pvz., L. R., Hellenica 10, pp. 249–51 (apie žydą, strategą Akmonėjoje); cf. L. R., Jo. des Sav. (1975) 158–9; Hellenica 11–12, p. 384 (apie Efezą); 436 ff. (apie Eumenėją); H. Leclercq, D. A. C. L. 1. 2 (1907) 2515 ff., apie Apamėją ir Arką; L. R., Nouvelles Inscr. de Sardes (1964) 58–7 ir A. T. Kraabel, in Mélanges M. Simon, ed. A. Benoît (1978) 13–33, p. 19 įrodinėja galimą vėlesnę datą, kai pastatas Sarduose tapo žydų nuosavybe. Jos. 14. 235 ir 260 ff., kur minima jų ankstesnė „vieta" mieste: pastatų komplekso istorija yra neišvengiamai netikra dėl savo detalių.

[54] A. T. Kraabel, Studies G. M. A. Hanfmann, ed. D. G. Milten (1971) 77, apie Melitoną.

[55] Jo. Chrys. P. G. 48. 847, 861, 907 ir M. Simon, Mélanges Cumont (1936) 403; J. Parkes, Conflict of Church and Synagogue (1934) 175–6; M. Simon, Verus Isreal (1948) 144 ff.

[56] Pvz., Tert., Adv. Marc. 3. 23, „seminarium infamiae nostrae"; Adv. Jud. 1. 13; Justin, Dial. 17. 1 tvirtina buvus labai plačią šmeižimo kampaniją apaštalų amžiuje.

[57] N. R. M. de Lange, Origen and the Jews (1976), žr. pačių tekstų, nors jo vartojimas vėlesniųjų rabiniškųjų šaltinių yra abejotinas.

[58] Orig., C. Cels. 1. 28 ff; apie kareivį Panterą žr. Chadwick, C. Celsum, p. 31; Eus., Eccl. Proph. 3. 10; apie galimą ankstyvą „anti-evangelijų" datavimą žr. S. Gero, J. J. S. (1978) 164 ff.

[59] P. Franchi de Cavalieri, Scritti Agiografici II, in Studi e Testi 222 (1962) 79 ff. fundamentalus tekstas, besisiejantis su M. Nestor darbu ir p. 84 užsimenantis apie vietinę „laboratorio agiografico": p. 84 n. 1 neįrodo priklausymo nuo mūsų turimo teksto M. Pion., tačiau knygoje M. Cononis (ed. Musurillo) 2. 1 žodis „tėvas" tuo metu turėjo reikšti garbės titulą, o ne piliečio pareigas. Įtikinančios detalės yra „singularii" ir pačiame mieste buvusio „Eirenarcho valdymo". Nuorodų į pačią vietovę žr. R. E. xiv (1928) 521; J. C. Mossop, N. C. (1970) 319–20.

[60] L. R., Rev. Philol. (1958) 40–7, apie sinagogą Sido mieste, vieną iš kelių. Beth Shearim įrašas, kuris cituojamas p. 40 n. 1, yra skirtingai skiriamas skyrybos ženklais, galbūt teisingai tai daro M. Schwabe, Beth Shearim II (1974) 190–1.

[61] M. Polyc. 3. 1; apie datavimą žr. T. D. Barnes, J. T. S. (1968) 512 ir neseniai pasirodęs veikalas R. Syme, Z. P. E. 51 (1983) 280–2, lemiamas veikalas, kalbant apie Kvuadratuso valdžią. Euzebijo nurodyta data vėlgi yra klaidinga. Apie Filipo reikalo esmę žr. C. A. Behr, Aelius Ar. (1968) p. 98 n. 15, apie sprendimus. 155/ 6 ar 156 / 7 dabar, atrodo, yra patikimi metai, žr. M. Polyc.

[62] G. Talamanca, L'Organizzazione del „Conventus" del Praef. Egypti (1974), aptaria pokyčius, įvykusius laike, ir cituoja pagrindinius darbus, parašytus Wilcken; G. P. Burton, J. R. S. (1975) 92 ff; prieš C. P. Jones, Roman World of Dio (1978) p. 67, abejoju, kad Diono 35. 15 reiškia „kas antrais metais", kalbant apie Frigijos asizus: „par'etos" taip pat reiškia „kasmet". Apie Aziją žr. Pliny N. H. 5. 110–20 kartu su L. R., Hellenica 7 (1949) 206, puiki studija, kurią palankiai vertina ir C. Habicht, J. R. S. (1975) 64; cf. N. Lewis, B. A. S. P. (1982) 119.

[63] Dig. 1. 16. 6 (legatai galėjo atlikti tik parengtinį tardymą): cf. 1. 16. 11.

[64] Plut., Mor. 501 e–f, kartu su C. P. Jones, Plutarch and Rome (1971) 14.

[65] Aelius Ar. 17 ir 21 (Keil): 21. 16, kur kalbama apie valdytojus.

[66] M. Polyc. 12. 2; L. Robert, Les Gladiateurs dans l'Orient Grec (1940) 202–14; 233; 284; 309 ff.

[67] Moral. 501e kartu su Pliny N. H. 5. 120 (Maked. Hyrcani Smirnos rajone) ir A. B. Cook, Zeus II. 2, p. 873, kur kalbama apie Smirnos Dzeusą; turėtume skaityti „Akraios", o ne (kaip skaitoma sekant Wilamowitzu) „Askraios" Plutarcho tekste.

[68] Ael. Ar. 17. 6; Philostr., V. S. p. 106 (apie Loebą); L. R., B. Epig. 1968. 402, kur rašoma apie festivalius ir asizus.

[69] Visai neseniai pasirodęs, bet neturėjęs pasisekimo darbas W. Rordorf, Pietas ... für B. Kötting, Jhrb.. A. u. C. Erganzbd. 8 (1980) 243.

[70] *Jn* 19, 31.

[71] I. Elbogen, Der Jüd. Gottesdienst ... (1962) 155–9.

[72] J. B. Lightfoot, Apostolic Fathers. Part II (1889) 710–12, kur kalbama apie šią teoriją. M. Goodmanas padėjo man ją suprasti, cituodamas C. Theod. 16. 8. 18, bet parodydamas, kad datavimas 250 metais yra problemiškas, jeigu pritariame, kad *Purim* šventė pasitaikydavo 14-ą ar 15-ą Adaro dieną (priklausomai nuo Smirnos statuso: Danby, Mishnah p. 201). Pagal E. J. Bickermann, Chronology (1968) pp. 139–40 ir jaunų mėnulių lentelę, *Purim* šventė pasitaikė vasario 22/23 dienomis 251 metais, o ne 250 metais. Negaliu atmesti mūsų aprašomos kankinystės įtikinamo datavimo pagal konsulinius dokumentus, tad ir visa scena vyko 250 metais, kai buvo dar tik pačios pirmosios edikto veikimo dienos. Manau, jog buvo tam tikra vietinė kompiliacija kalendoriaus sulyginimuose; antraip, kaip kad M. Goodmanas pastebi, Šabas prieš *Purim* šventę buvo *Shabbat Zachor*, kai *Įst* 25, 17–19 buvo skaitoma prisimenant žydų priešus praeityje (Danby, Mishnah, p. 205). Tačiau abejoju, ar tai buvo „didysis Šabas" ir apsistoju ties *Purim* 250 metais.

[73] Kitokios nuomonės laikosi W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) 130: „žmonės, stovėję nuošaliau": Abodah Zarah 1. 1, apie festivalių vengimą; H. Chadwick, Early Christianity and Classical Culture (1967) 125. 7 apie „Iao Dionisą"; Plut., Qu. Conv. 4. 6. 1 kartu su M. Stern, Gk. and Latin Authors on Jews and Judaism 1 (1974) 259; Tac., Hist. 5. 5.

[74] Puikiai tai aiškina G. P. Burton, J. R. S. (1975) p. 96 n. 42–4; Tert., Ad Scap. 3.3; Cypr., Ep. 81. 1; Acta Cypr. 2. 3. Sutinku su G. W. Clarke, Latomus (1972) 1053, kad savo veikale T. D. Barnes, Tertulian (1971) 260–1 neįrodė, jog liepa buvo tas mėnuo, kai valdytojai atvykdavo į Afriką II ir III amžiais.

[75] Cypr., Ep. 82. 1.

[76] Pontius, Vita 12–13.

[77] L. R., Rev. Phil. (1934) 276; Hellenica 7 (1949) 223; Dio Chrys.35. 15; *Apd* 19, 38; Ael. Ar., Sacr. Tal. 4. 77.

[78] L. Robert, Et. Anatol. (1938) 147.

[79] M. Fruct. 3. 1; cf. A. Phileae col. 12. 120; 13. 205. Pontius Vita 14.

[80] M. Mar. and Jas. 6.5–10.

[81] M. Pion. 10. 4 (apie fascius); G. W. Clarke, Antichthon (1969) 73 n. 78 apie krikščionių duotas papirkas kalėjimuose, ir ypač žr. Libanius, Or. 45, ypač žr. p. 9–10.

[82] M. Pion. 15. 4–5, kur rašoma apie principus, kartu su G. Lopuszanki, L'Ant. Class. (1951) 34–7, kur rašoma apie jo aukštą titulą; cf. A. Cypr. 2. 4.

[83] Kartu su H. Delehaye, Anal. Boll. (1940) 146, pirmenybę teikiu lotyniškam, o ne graikiškam tekstui, menkai apgintam H. Lietzmann, Kl. Schriften 1. 239 ff. Graikiškas tekstas Agatonikę traktuoja kaip „savanorį", palyginti su lotyniško teksto nuosaikiu pasakojimu: Greek sec. 45 (ed. Mus.) tai yra tema, figūruojanti ir fiktyviuose „Apaštalų darbuose", pvz., A. Paul and Thecla 32. Graikiškoji spalio mėnesio data prieštarauja balandžio mėnesiui ankstyvuosiuose martirologijuose. Apie „Optimus" žr. Delehaye p. 147.

[84] M. Carp., Pap., Agath. (lotyniškoji versija) 4. 5; įdomi yra istorija Karpo, kuris buvo nuteistas savo gimtajame asizo rajone (Julia Gordos ribojasi su Sardais, J. R. S. 1975, 65). J. den Boeft, J. Bremmer, V. C. (1982) 384–5 klaidingai siūlo datavimą prieš 215 metus, nes Papilas, kilęs iš Tiatiros, turėjo būti išmėginamas tenai, o ne Pergame, kai tik Tiatira tapo asizo centru. 250 metais kankiniai būdavo išmėginami ten, kur būdavo suimti, cf. M. Pion., 11. 2, kur rašoma apie Karenitą Smirnoje, o ne Sarduose. Apie Eleusiną žr. I. G. II/ III^2 4218–9.

[85] T. D. Barnes, Tertullian (1971) 163 n. 3.

[86] M. Pion. 21. 5, kartu su E. Peterson, Frühkirche, Judentum ... (1959) 15, kur kalbama apie Rytus, taip pat žr. Moscow Ms. užbaigą M. Polyc. 22. 3, parašytą paties Šionijo, mano manymu (kartu su Delehaye). „Sabbath", kurį mini M. Pion. 23. 1 yra klaida; Pionijas buvo suimtas Šabo dieną, vasario 23-ą (2.1) ir nužudytas antradienį, kovo 12 dieną. Armėnai teisingai laikosi antradienio: M. Srapian, Wien. Zts. Kunde des Morgenlandes 28 (1914) p. 405 n. 24.

10 SKYRIUS

Apie vyskupus rašiau, nežinodamas The Role of the Christian Bishop in Ancient Society, ed. E. C. Hobbs and W. Wuellner (Center for Hermeneutic Studies, Berkeley, Protocol of 35[th] Colloquy, 1980), į kurį įtraukti profesorių Browno, Granto, MacMulleno, o ypač Chadwicko straipsniai, šią temą aptariantys iki 4 ir 5 amžiaus; apie Grigalių parašyti man padėjo 1981 m. Oksforde vykusio seminaro dalyviai: pagyros ir pasakojimai vėliau susilaukė R. Van Dam straipsnio in Calif. Stud. In Class. Antiquity 13 (1982) 272 jis rašo: „Gali būti, kad dar prie gyvos galvos Grigalius buvo laikomas „stabu". Aš tuo abejoju. R. MacMullen, Christianizing the Roman Empire (1984) 59–61 atgaivino nuomonę, kad „patikimiausias" ankstyvųjų neišlikusių Grigaliaus veikalų „vedinys" yra siriškoji jo darbų versija. Ši nuomonė, remiama V. Rysselo 1894, buvo griežtai atmesta P. Koetschau, in Zts. Fuer Wiss. Theol. (1898) 211: siriškasis pasakojimas – mūsiškės legendinės panegirikos variantas su savais fantastiniais atspalviais.

I

[1] Apoc. Petr. in Nag Hammadi Library (ed. J. Robinson, 1977) p. 343; cf. Tripartite Tract. p. 64–9.

[2] Hermas, Vis. 3. 9. 7–10.

[3] M. Perp. et Fel. 13.

[4] Cypr. 31. 5: „šlovingasis vyskupas"; Cypr., Ep. 23.

[5] B. Kötting, Jhrb. A. u. C. (1976) 7: Hippol., Trad. 9; Cypr., Ep. 61. 3.

[6] G. Vermes, Dead Sea Scrolls (1977) 90–9, apie *mebaqqer*; plačiau apie tai rašoma p. 215–9.

[7] E. Schürer, Hist. of Jewish People 2 (1979) 433–6, kartu su tekstais; P. Bruneau, Recherches sur les Cultes de Delos ... (1970) 489, kur minimi krėslai; I. G. R. 4. 655, kur minima Akmonėja; apie Smirną žr. in: I. G. R. IV. 1452 ir cf. R. E. J. (1901) 2; apie pastatus pvz. žr. in: C. I. J. 722.

[8] Ypač žr. L. Robert, Rev. Phil. (1958) 40 ff.; Cod. Theod. 16. 8. 1, 2, 4, 13–14; apie Vyresniuosius, klausimas apie kuriuos vis dar tebėra atviras, žr. A. E. Harvey, J. T. S. (1974) 318 ir C. H. Roberts, J. T. S. (1975) 403.

[9] Apie valdovus žr. J. B. Frey, C. I. J. I (1956) LXXXII; J. Juster, Les Juifs dans l'Emp. Romain II (1914) 161–2, apie nuplakdinimus; žr. abi teksto vietas in: C. I. J. 265 ir 553; apie įstojimo mokestį Tloso mieste, T. A. M. II (1930) 612, „tėvai" ir etc., M. Hengel, Z. N. W. (1966) 176–8, apie šių žodžių vartoseną viešiems (o ne kulto) tikslams kalbama neseniai pasirodžiusiame veikale R. van Bremen, Images of Women ..., ed. A. Cameron, A. Kuhrt (1983) 241.

[10] S. L. Greenslade, J. T. S. (1943) 162.

[11] M. Goodman, State and Soc. in Rmn. Galilee (1983), pp. 97–8 ir p. 120, kartu su nuorodomis; Cod. Theod. 16. 8. 2. 4; apie tai, kas rašoma įrašuose, žr. E. R. Goodenough, J. Q. R. (1956–7) 221–4, įskaitant Dūros miestą ir L. R., Hellenica 10–11 (1960) 382–4, kur pateikiama puiki pastaba. Apie „kuniges" Romoje žr. in: C. I. J. 615; Sarduose buvo kunigas Samoė (vėlyvuoju laikotarpiu); apie tai, kaip buvo Dūroje, žr. C. Kraeling, The Synagogue ... (1956) VIII. 1 p. 263.

[12] L. I. Levine, A. N. R. W. 19. 2, p. 649, ypač žr. pp. 663–72, kartu su pastabomis; plg. su M. Goodman, State ... in Rmn. Galilee (1983), pp. 111–18 (puikus darbas), nors pats labiau pasitikiu Orig., P. G. 11. 84; apie „apaštalus" žr. in: Justin, Dial. 17 (bet cf. Cod. Theod. 16. 8 14, 399 m. po Kr.).

[13] Geriausias tekstas in: M. Hengel, Z. N. W. (1966) 145 ff.; nors pats šioje knygoje seku M. Goodman, p. 242 n. 296; cf. Cod. Theod. 16. 8. 1–2.

[14] Cypr., Ep. 49. 2, Eus. 6. 43. 11, abu fragmentai yra nepaprastai panašūs.

[15] 1 Clem. 42. 4–5 kartu su Iz 60, 17 ir C. A. Evans, V. C. (1982) 105; L. Abramowski, J. T. S. (1977) 103–4, apie Ireniejų; Tert., De Praescr. Her. 32; Cypr., Ep. 33. 1 ir 3. 3.

[16] Pvz., Ign., Eph. 5. 3–6. 1; Magn. 3; Trall. 2. 1–2; Phil. 7; Smyrn. 8–9. 1.

[17] Jer., Ep. 146 kartu su W. Telfer, J. E. H. (1952) 4–6, apie Egipto Vyresniuosius; F. D. Gilliard, H. T. R. (1975) 17, apie Gaulą; bendrai apie tai žr. E. G. Jay, in The Second Century I (1981) 125.

[18] Čia cituoju *Didascalia* (ed. and transl. Connolly); kalbant vyskupų tema, kaip prielaida remiuosi knygos 4–12 dalimis.

[19] Didasc. sk. 11, ypač žr. p. 115 (apie nužudymo bylą); 7. 54 apie grasinimus.

[20] Didasc. 7. 56 (apie Paskutiniojo teismo dieną).

[21] Čia remiuosi 5. 40; cf. pp. 52–3.

[22] J. Gaudemet, Rev. Sc. Rel. (1949) 64; *Gal* 1, 8–9; *1 Kor* 5, 9–13; *1 Kor* 16, 22; *1 Tim* 1, 19–20; in: *Jn* 10, „ekballein" yra žodis, įvardijantis poelgį nedorojo Diotrefo; apie ortodoksiją žr. šiame rinkinyje, pvz., Can. Elvira 20, 41, 49, ypač žr. 52, 62.

[23] Didasc. 12. 4–5; Orig., In Mth. 16. 8 (P. G. 13. 1393b).

[24] Didasc. 9.

[25] *1 Tim* 3, 1–7; *Tit* 1, 7–9; Ign., Trall. 3. 1; Magn. 3. 2; Smyrn. 9. 1.

[26] H. Chadwick, H. T. R. (1950) 169, apie tylą; čia remiuosi Eph. 6. 1 ir 15; Trall. 3 ir Magn. 6.

[27] Mano požiūris skiriasi nuo to požiūrio, kurį pateikia P. R. L. Brown, Making of Late Antiquity (1978) 58–9.

[28] Ign., Ad Polyc. 2–4: Eus., H. E. 7. 30. 12, plg. su Pauliumi iš Samosatos; apie mergeles žr. L. Mitteis–U. Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde (1912) I no. 131, beje, tai nuostabus tekstas.

[29] Ign., Ad Polyc. 5.2; Tert., De Pudic. 1.

[30] Orig., Hom. in Num. 22. 4.

[31] M. Bevenot, J. T. S. (1979) 413–29; apie vyskupą kaip „Dievo išrinktąjį" žr. Cypr., Ep. 48. 4, 49. 2, 55. 8, 59. 4, 66. 1; visiškai pritariu ir Cypr., Ep. 3; cf. 59. 4, 66. 3.

[32] H. Chadwick, The Early Church (1967) 49–50; C. H. Roberts, J. T. S. (1975) 404–5; W. Telfer, The Office of a Bishop (1952) 64–88.

[33] Aug., Sermo 17. 2 ir Brown, Augustine (1967) 196–7.

[34] Pontius, V. Cypr. 16; Cypr., Ep. 3. 1, apie „krėslą"; Brown, Augustine (1967) 251.

[35] Didasc. 11 (apie sėdėjimo tvarką); Cypr., Ep. 4. 4 ir 52. 3 (apie krikščionio išvarymą).

[36] Didasc. 9 (apie pasirinkimą); Cypr., Ep. 38–40; bendrai apie tai žr. R. Gryson, Rev. Hist. Ecc. (1973) 353.

[37] Cypr., Ep. 29 ir 32, apie jį supusius dvasininkus.

[38] Cypr., Ep. 41. 2 ir 5. 1.

[39] A. H. M. Jones, Roman Economy (ed. Brunt 1974) 348 ff.; apie dvigubą dalį žr. *1 Tim* 5, 17; apie pirmuosius vaisius žr. Hippol., Trad. 31; Didasc. 13. 3–7; Orig., Hom. in Num. 11. 2; apie dešimtines žr. R. M. Grant, Early Christianity and Society (1978) 139; Apost. Const. 8. 30. Apie algas dvasininkams žr.: Eus., H. E. 5. 18. 2; 5. 28. 2; Hippol., Ref. 9. 12. 13.

[40] Didasc. 9. 86–7.

[41] Cypr., Ep. 67. 5.

[42] Eus., H. E. 6. 43. 8; Cypr., Ep. 24. 2; Nicaea, Can. 4; Arles, Can. 20.

[43] Iren., Adv. Haer. 3. 2. 2; Hippolyt., Ref. Haer. 1. Praef. 6; Cypr., Ep. 3. 3.

[44] Cypr., Ep. 43. 1, kartu su tuo, kas apie tai rašoma in: J. Spiegl., Röm. Quart. (1974) 30 ir R. Gryson, Rev. Hist. Eccles. (1973) 377 ff.

[45] Hippol. Trad. 2–3, kartu su K. Richter, Archiv. für Liturgiewiss. (1975–6) 7; E. Segelberg, Stud. Patr. (1975) 397.

[46] Cypr., Ep. 72. 3 ir 73. 22, kur rašoma apie vyskupų autonomiją; K. M. Girardet, Historia (1977) 95, puikus darbas apie „vyskupų vyskupą", žr. kartu su Tert., De Pud. 1. 6, Cypr., Ep. 66. 3 ir jo knygos fragmentas p. 97, n. 3.

[47] Apie pašalinimą, Cypr, Ep. 67; priešingai teigiama Ep. 3. 2!

[48] C. Lepelley, Les Cités de l'Afrique ... (1979), vol. 1, 140 ff., ypač žr. n. 94, kur pateikiamas įrodymas iš Afrikos; Dig. 49. 1. 12 ir 48. 14. 3–4, kartu su Paul, Sent. 5. 30, tikriausiai nurodo į šiuos miestus; Cod. Theod. 12. 5. 1 (325). Bažnyčios istorikai pakankamai neįvertino šios situacijos ir šios praktikos.

[49] Ypač žr. puikią studiją G. de Sainte Croix, Brit. Jo. Sociology (1954) 33, šios studijos p. 35 pateikiama Kiprijono kalba; cf. P. Granfield, Theol. Studies (1976) 41, kur kalbama daugiau apie Kiprijono praktiką: Ep. 43. 1–2; 55. 8; 59. 5; 67. 3; 68. 2.

[50] Eus., H. E. 6. 29; ir H. E. 6. 9–11; 6. 11. 1–2 apie Dievo „oikonomia" ir vyskupų sutikimą.

[51] Eus., H. E. 7. 32. 5 ir 7. 32. 21.

[52] Pontius, Vita 6.

[53] Greg. Nyss., Ep. 17 – apie turtingus kandidatus.

[54] E. Peterson, Heis Theos (1926) 144 ff., kartu su Apul., Apol. 73 (dabar žr. ir C. Roueché, J. R. S. [1984] 187); Eus. 6. 29. 4; Cypr., Ep. 43. 1; G. de Sainte Croix, Orig. of

Pel. War (1972) 130–1 ir knygos priedo p. 24, kur rašoma apie „šaukimą, o ne balsavimą".

[55] J. Spiegl, Röm. Quart. (1974) 39, kur pabrėžiama, kad „iudicium Dei" nesutampa su visuotiniu „balso atidavimu" Kiprijono vartota reikšme; žodis „liudijimas" vartojamas Cypr., Ep. 44. 3. 2; ir ypač atkreipti dėmesį į Orig., Hom. in Lev. 6, 3, kur cituojamas *1 Tim* 3, 7. Šis šaltinis taip pat naudojamas, kalbant apie „dvasininkų ir vyskupų" vaidmenį: Ep. 8. 4. Apie „sutikimą" po rinkimų žr. R. Gryson, Rev. Hist. Eccles. (1973) 384–5, šiuo veikalu reikėtų remtis atsargiai.

[56] Can. Co. Serdica (343) 2; Gesta Apud Zenoph., in: C. S. E. L. edit. of Optatus (ed. Ziwsa, 1893) p. 189; cf. Orig., Hom. in Num. 9. 1.

[57] Cypr., Ep. 61. 3; 63. 1: kur pavartota frazė „divina dignatio"; 3. 1–3, kur rašoma apie sankcijas; plg. M. Bevenot, Rech. Sci. Rel. (1951) 397.

[58] Bendrai apie tai žr. E. Göller, in: Ehrengabe für J. G. H. zu Sachsen (Freiburg, 1920) 603, tai vertingas tekstų rinkinys; apie blogus vyskupus ypač žr. Orig. Hom. in Judice. 4. 3; Orig., Comm. in Mth. 16. 21–2; C. Cels. 3. 9; Hom. in Josh. 7. 6.

[59] Orig., Hom. in Num. 22. 4 (apie Mozę); Eus. 5. 24. 6, 7. 32. 2; Pass. Mont. et Luc. 23. 4.

[60] H. Chadwick, H. T. R. (1960) 171–95.

[61] 1 Clem. 44–8.

[62] Cypr., Ep. 68, 67; 44 ff.

[63] Cypr., Ep. 29. 1 ir 80. 1: rašoma apie tai, kaip dvasininkai platina vyskupo laiškus.

[64] F. G. B. Millar, J. R. S. (1971) 1–17 ir Eus. 7. 27–30, kur rašoma apie minėtą reikalą; F. G. B. Millar, Emperor in Roman World (1977) 572–3.

[65] Tert., De Praescr. Her. 4. 1; Iren., Adv. Haer. 1. 13. 4.

[66] Orig., Hom. in Josh. 23. 2.

[67] Jo. Chrys., Hom. in Act. III (P. G. 60. 38–40); ypač žr. 39, apie „Dievo baimės" neveiksmingumą.

[68] V. Tcherikover, Eos (1956) 169: manau, tai pagrindinė auditorija, o ne pavienis asmuo, nors čia negaliu to išplėtoti.

[69] Cf. H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition (1967) 26.

[70] Greg. Nyss., P. G. 10. 893–957; lotyniškoji legenda in: W. Telfer, J. T. S. (1930) 142 ir 354; siriškoji legenda, kilusi iš panegirikos pasakojimų ir neturinti jokios savarankiškos istorinės vertės; P. Koetschau, Z. Wiss. Theol. (1898) 211, kurį paneigė V. Ryssel, Theol. Schweiz. (1894) 228, kur rašoma apie tai. Apie laiškus žr. H. Crouzelio pateiktą pavyzdį, Gregorianum (1980) 745 yra mano pateiktas pavyzdys.

[71] Eus., H. E. 6. 30, kur Euzebijo žodžiai apie jų rūpinimąsi „graikų ir romėnų" studijomis gali būti atėję tiktai iš paties Grigaliaus išlikusio laiško: Pamfilo bibliotekoje?; cf. 7. 14, 7. 28. Priešingai teigia T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) 86, Euzebijas neskelbia jokio asmeninio žinojimo.

II

[1] Greg., Ep. ad Orig. (E. O.) 5. 49–50.

[2] Dig. 27. 1. 41.

[3] P. Moraux, Imprécation Funéraire à Néocaesarée (1959), ypač. žr. 43–50.

[4] L. Robert, C. R. A. I. (1978) 241, ypač žr. 250–1.

[5] Greg., E. O. 5. 59–60; F. Millar, Emperor in Roman World (1977) 94–7; 251. Studia Pontica III. 129 no. 103, kartu su Dig. 1. 22. 3.

[6] F. Millar, in: Colloque sur les Martyres de Lyons (1978) 187 ff., kur dėstomas vienas požiūris; Greg., E. O. 5. 65–8.

[7] Men. Rhet. 2. 432–3.

[8] H. Crouzel, intro. to Gregory's Lettre de Remerciement, Sources Chrétiennes, ed. (1969), ypač žr. p. 22 (apie datą): Eus., H. E. 6. 27, apie Origeną ir Firmilianą.

[9] Pvz., Orig., P. G. 11. 61a; 12. 1541c; 13. 743; 11. 381; 12. 1269b.

[10] Apie pamaldumą žr. E. O. 6. 78; protreptikai 6. 79–80; 6. 85–92 (apie Jonataną).

[11] E. O. 4. 40–7; 5. 71–2; P. R. L. Brown, Making of L. A. (1978) 71; Orig., De Princ. 3. 6. 9.

[12] Eus., H. E. 6. 14. 8–9.

[13] Apie Origeno mokyklą: H. Crouzel, Bull. Lit. Eccles. (1970) 15; Greg., E. O. 11. 143, kartu su P. Courcelle, Connais-Toi Toi Même ... (1974) 97–101; apie pratybas žr. E. O. 7. 93–12. 149; apie Bibliją žr. 15. 173–88; apie filosofiją žr. 13. 150–73; apie barbarus žr. 13. 153, kartu su Epicurus, 13. 152.

[14] W. A. Bienert, Dionysius v. Alexandrien: Zur Frage des Origenismus (1978); apie tikėjimo išpažinimo formulę žr. P. G. 10. 912d–913a; H. Crouzel, Gregorianum (1980) 745 lygina su Greg., E. O. 4. 35; L. Abramowski, Zts. für Kirchengesch. (1976) 145, argumentuoja

prieš autentiškumą, pernelyg primetamai.

[15] Patį tekstą žr. in: V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus (1880) 73–99, kartu su vertimu. Tai pripažįsta U. W. Knorr, Evangelisches Missionsmagazin, 110 (1966) 70, kur kelia mintį apie tai, kad tekstas vaizduoja Grigalių kartu su jo katechumenais (p. 75); niekas neverčia taip manyti. Teologiniais pagrindais tai atmeta L. Abramowski, Zts. für Kirchengesch. 89 (1978) 279; atsaką į tai pateikia H. Crouzel, Gregorianum (1980) 754–5, tačiau jis nėra įtikinamas.

[16] P. G. 10. 987 ff.

[17] M. Hengel, Hellenism and Judaism (1974) 1. 115–30, kartu su II. 143 n. 694, kur pateikiami D. S. S. fragmentai.

[18] Greg., P. G. 10. 987 ff.; čia remiuosi *Koh* 4, 11, 12, 1–4 ir ypač žr. P. G. 10. 1016c.

[19] Pvz., Jer., P. L. 23. 1048; E. Lucchesi, V. C. (1982) 292; Didymus, Kommentar zum Ecclesiastes, vols. I–IV (ed. G. Binder, 1969–79).

[20] Bendrai apie tai žr. S. Leanza, L'Esegesi di Origene al Libro dell'Ecclesiaste (Reggio, 1975); Orig., Exh. ad Mart. 22 netinkamai panaudoja *Koh* 4, 2; Orig., Comm. in Cant. (apie Rufiną) Prol. 3; P. Nautin, Origène (1977) 373–5.

[21] Eus., H. E. 7. 26. 3, kartu su W. Bienert, Dionysius ... (1978) 56–8 ir ypač in: Kleronomia (1973) 305–14, kur pateikiamas naujas liudijimas; čia cituoju E. L. Feltoe, Dionysius of Alexandria (1904) 208.

[22] Dionys., Comm. in Eccles. 2. 24; Orig., On Prayer 23. 4.

[23] Orig., Sel. in Ps., P. G. 12. 1080.

[24] Greg., E. O. 15. 179–80: W. Bienert, Dionysius ... (1978) 119–23, apie klausimą; Eus., H. E. 7. 25. 6.

[25] Orig., Ep. ad Greg. (E. G.) 3, taip pat žr. in: Crouzelo S. C. leidimą Ad Theop., žr. išn. 15.

[26] Basil, Ep. 210. 5, kartu su H. Crouzel, R. S. Rel. (1963) 422.

[27] Feltoe, Dionysius ... (1904) 127–64, kur dėstomos pažiūros prieš epikūrininkus.

[28] Greg., E. O. 1. 7; cf. L. Robert, Rev. Phil. (1967) 60–61 ir n. 1; apie stilių žr. Crouzel, p. 42–3.

[29] Cf. Lucian, Alex. 48, How to Write Hist. 29, romėnų kariuomenė čia vadinama „mūsų", žr. kartu su J. Palm, Rom, Römertum u. Imperium (1959) 54–5; Greg., E. O. 1. 7, geriausiai jį yra išnagrinėjęs J. Madrzjewski, Rév. Hist. du Droit Fr. et Etr. (1971): apie „synkeimenoi", sutinku su tuo, ką rašo Madrzjewski p. 318, pasisakydamas prieš A. M. Honoré, Tribonian (1978) 3; palyginti su Madrzjewski p. 319, nematau jokių akivaizdžių nuorodų į imperatoriaus reskriptus.

[30] Bendrai žr. M. Villey, Rech. sur la Litt. Didact. du Droit Rom. (1945), kartu su R. Taubenschlag, Op. Min. II (1959) 159; apie Gajų žr. A. M. Honoré, Gaius (1962), kartu su P. Oxy. 2103 (žr. jo knygos p. 126) ir p. 110–2 bei p. 97–116 apie knygos pobūdį.

[31] Ulp., Dig. 1. 1. 1, analogiją įžvelgia (nors pernelyg tolimą) P. Frezza, Studia et Doc. Hist. et Jur. (1968) 367 ff.

[32] Cf. J. Modrzjewski, R. H. D. F. E. (1971) 318; apie Beirutą (kaip jau „patikimą mokyklą" žr. E. O. 5. 62), ypač žr. P. Collinet, Syria (1924) 359 ir jo puikų veikalą Hist. de l'Ecole de Droit de Beyrouth (1925); cf. K. M. T. Atkinson, S. Afr. Law Jo. (1970) ypač žr. 53–9; Lib., Ep. 652, apie „motiną"; Ep. 1652 apie grupes; Collinet, p. 91–111, apie bendrą aplinką žr. kartu su Kugenerio leidimu Zach. Schol., Vie de Sévère (P. Or., 1903) p. 64–7. Eus., M. P. 4. 3–5 ypač išgarbina Apiano savikontrolę gyvenant Beirute.

[33] L. R., Hellenica 11–12 (1960) 414–29; H. Leclerq, „Avocats" in D. A. C. L. 1. 3243.

[34] Orig., Ep. Greg. 2–3 (apie biblinį Išėjimo įvykį); 1, kur „eboulomén" ir „an euxamén" yra reikšmingi savo gramatiniais laikais.

[35] Greg., E. O. 18. 184–19. 206.

[36] Cf. Dionys., Eus., H. E. 7. 22. 1–10.

[37] C. J. 10. 50. 1 (prie „Arabi scolastici").

[38] J. F. Gilliam, Z. P. E. 13 (1974) 147; dar galima paminėti Eus., H. E. 7. 28. 1, kartu su Crouzel, p. 14; ar Grigalius, kuris minimas vėliau ir kuris su misijomis vyko į Armėniją, bent kiek mėgdžioja mūsų aptariamąjį?

III

[1] Data yra nurodoma veikale G. May, Ecriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse, ed. M. Harl (1971), 56–9.

[2] Tikėjimo išpažinimo formulės žr. Greg. Nyss., P. G. 46. 913a; Basil, Ep. 204. 6; apie Grigaliaus pasakojimus ir „Mozę" žr. Basil, De Spir. Sanct. 74.

[3] Apie legendą žr. W. Telfer, J. T. S. (1930) 142 ir 354.

[4] P. G. 46. 909 c ir 953d; A. Harnack, Mission and Expansion II (1908) 206.

[5] P. G. 46. 899–909, su klaidomis.

[6] Pvz., Greg. Nyss., Ep. 13; P. G. 46. 920a–d, aprašas; 915c, kur kalbama apie imperatorių.

[7] Apie Komaną žr. 933b–940b.

[8] P. G. 940c, kartu su P. Devos. An. Boll. (1975) 157.

[9] W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor ... I (1842) 343, kartu su P. G. 925d: kur minima „kariuomenė", kurią jie subūrė iš savo pavaldinių, žr. kartu su Basil, Ep. 74–6, kur kalbama apie panašų konkurentų vyskupų veiksmą.

[10] Musonius, in: 920d–c, kartu su Basil, Ep. 28. 1 ir 210. 3; apie bažnyčią žr.: 924b–c.

[11] Apie eretikus žr. Eus., H. E. 7.2–9; apie Romą žr. Basil, Ep. 70 (Bazilijus čia pasakoja, remdamasis dokumentiniu liudijimu); Paul, H. E. 7. 28. 1–2.

[12] P. R. L. Brown, Cult of Saints (1981) 29.

[13] Basil, De Spir. Sanct. 29; R. van Dam, C. S. C. A. (1982) 275 cituoja Lucianą, Salt. 64, tačiau šis žavus pasakojimas yra anekdotas, o frazė „kaimynai barbarai" čia reikštų gotus, skitus ir t. t., o ne „Pontikoi".

[14] X. Loriot, Bull. Soc. Nat. Ant. France (1976) 44, puikus veikalas.

[15] Greg. Nyss, Vita Macr. 8 (kartu su P. Maravalio pastaba in: S. C. ed. p. 169), G. Mathew, Studies ... D. Talbot Rice, ed. G. Robertson, G. Henderson (1975) 217; S. Pontica II. 168, kur pasakojama apie meškas miškuose (ir arenas).

[16] P. G. 913d; Studia Pontica (S. P.) II (1906) 259–95; 170–1; Basil 258. 4 kartu su L. R., Rev. Num. (1976) 37–8 n. 60, apie vyskupą Mitresą Nikėjoje.

[17] X. Loriot, B. S. N. A. F. (1976) 44 ff.

[18] M. Price, B. Trell, Coins and Their Cities (1977) 91 ff., 159–161; S. P. III. 109.

[19] Cabeira, Strabo 12. 566; Price–Trell, figs. 178–9 (žr. žemiau); W. J. Hamilton, Researches ... I (1842) 365 ir S. P. II. 145–8.

[20] M. Price, B. Trell, Coins and Cities, pp. 92–3 kartu su fig. 163 (apie aukojimą); 159 (apie kalvą); 159 ir 164 (apie šventyklą) ir Strabo 12. 561.

[21] Strabo 11. 512; kartu su Price–Trell, Coins and Cities, figs. 263, 304, 362–3, 384; S. P. III. 233–5; W. M. Ramsay, Hist. Geog. of Asia Minor (1890) 321.

[22] J. Ebersolt, Sanctuaires de Byzance (1921) 54; Kapadokijoje Komanos šventykla virto bažnyčia (Procop., Wars 1. 17. 15).

[23] Strabo 12. 556; D. Magie, Roman Rule in Asia Minor I (1950) 180 ir II p. 1071 n. 11. Palyginti su W. Ruge, Pauly R–E 16 (1939) 2409–13, čia miniu šventyklą, buvusią Price–Trell, figs. 178–9, kur aiškinama jas liečianti problema, susijusi su Kabeiros praeitimi.

[24] Strab. 12. 557–60; W. Ruge, Pauly R–E 11 (1922) 1126; Price–Trell, fig. 351 (198 m. po Kr.) Greg. Nyss., P. G. 46. 778a (apie vyną).

[25] B. M. C. Pontus, 32 no. 2, kur rašoma apie miestų lygą ir nuolat kartojamas žodis „metropolis". C. Picard, B. C. H. (1922) 191; Klaras čia jau yra numanomas iš žodžio „metropolis". Apie monetas žr. Price–Trell, p. 123 kartu su figs. 71, 165–75; 178–9; 414.

[26] Apie Amazėją kaip metropolį žr. Samml. v. Aulock, Pontus, 20–44; G. C. Anderson, J. H. S. (1900) 153 ir S. P. III. 132–6. Asterius, Hom. IV, P. G. 40. 218–9; manęs neįtikina M. Meslin, La Fête des Kalendes de Janvier (1970), sakydamas, kad tai esanti vėlyva inovacija. S. P. III. 152–3 (apie aktorius); 134–6 (apie gladiatorius).

[27] P. G. 944c–d.

[28] B. M. C. Pontus, 34. 12–15 ir Samml. v. Aulock, s. v. Pontus no. 107 (apie Aktijo žaidynes, pirmą kartą paminėtas valdant Gordianui; apie ankstesnes žaidynes žr. no. 104, Severus). Paralelių pavyzdžių žr. C. Roueché, J. R. S. (1981) 119; apie pomirtinį gyvenimą žr. Samml. v. Aulock, Pontus 114, 116; B. M. C. Pontus, 35, 17 (Gallienus). P. G. 953b–d, kur rašoma apie motyvus; tuo abejojama galbūt pernelyg smarkiai, veikale P. R. L. Brown, Cult of Saints (1981) 31–3.

[29] T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) 258, remiuosi šiame veikale pateikiamu datavimu ir bibliografija.

[30] P. G. 10. 1020a ff., kartu su J. Dräseke, Jhrb. für Prot. Theol. (1881) 724–56, apie tekstą.

[31] A. Alföldi, Berytus (1937) 55–6, šis veikalas vertingesnis už M. Salamon, Eos (1971) 116; Zos. 1. 27. 1 (253?): kur rašoma apie laivus, cf. Tac., Hist. 3. 47. 3.

[32] A. M. Ramsay, in Studies in Hist. and Art of East Rmn. Prov., ed. W. Ramsay (1906) 22, apie šį titulą; taip pat žr. E. W. Benson, Cyprian (1897) 29.

[33] Greg., Can. Ep. 7 kartu su Strabo 12. 559 (ištaisytas į *Pontikoi*, ir visai teisingai).

[34] Tai nebuvo klasinis karas, nepaisant to, ką apie tai rašo de Sainte Croix, C. S. A. G. W. (1981) 477–8.

[35] Greg., Can. 1 kartu su *Mt* 15, 11 ir *Įst* 22, 26–7.

[36] Greg., Can. 4 kartu su *Įst* 22, 1–3; *Iš* 23, 4; *Joz* 7 ir Can. 3.

[37] Can. 2 ir Can. 6 (apie žaibo trenksmus).

[38] Can. 8 (apie išpažintį); Can. 7–9 ir 11, ką priimu kaip autentišką dalyką.

[39] Cypr., Ep. 30. 3; 33–6; 43, Didasc. 6. 52 (Connolly); Dionys., in Eus., H. E. 6. 46. 1. Cf. Cypr., Ep. 32, kuris nusiuntė kopijas su išdėstytu savo požiūriu kitiems vyskupams; nesu visai tikras, kad „pappas", kuris minimas in: Can. Ep. tikrai priklausytų paties Grigaliaus vyskupiškajai „provincia".

[40] J. Crook, Law and Life of Rome (1967) 169, apie romėnų teisę, kaip mažiau griežtą vagims nei anglų teisė iki XIX a. Apie „tiktai kaltąjį" žr. D. Halic. 8. 80 ir F. Schulz, Principles of Roman Law (1936) 203.

[41] J. Danielou, Romanitas et Christianitas ... J. H. Waszink (1973) 71; puikus veikalas yra ir C. S. L. ed., by G. F. Diercks (1972), šis veikalas šiuo metu yra pamatinis; Cypr., Ep. 60, 3; Novat., De Spect. 2.1–3 ir 2. 10.

[42] E. Gallicet, Forma Futuri ... M. Pellegrino (1975) 43 ir S. Deléani, Rev. Et. Aug. (1977) 221.

[43] S. L. Greenslade, J. T. S. (1943) 172 ff.; čia remiuosi Cypr. 59. 5 kartu su *Įst* 17, 12–13 ir *1 Sam* 8, 7; Cypr., Ep. 74, 10 jau yra kitas atvejis.

[44] Eus., H. E., 7. 10. 8.

[45] C. Feltoe, Dionysius of Alexandria (1904) 102 ff.; de Sainte Croix, C. S. A. G. W. (1981) 557 n. 26.

[46] Didascalia, ed. Connolly, pp. 68–74.

[47] Cyprian, II (Ante-Nicene Library, xiii, 1869) 211.

[48] Aug., Ep. 22. 5.

[49] Apie tai įžvalgiai kalba P. Brown, Making of L. A. (1978) 71.

[50] P. R. L. Brown, Religion and Society in the Age of Augustine (1972) 89.

II SKYRIUS

Sukrečiamai apie krikščionybės triumfą pasakoja W. H. C. Frendas savo Martyrdom and Persecution (1965) 14–15 skyriuose, pateikdamas daugybę įrodymų, kuriuos aš aiškinčiau šiek tiek kitaip: Peterio Browno apžvalga Religion and Society in the Age of Augustine (1972) 74–93 ir jo puikūs skyriai The World of Late Antiquity (1971) nurodo kitokias perspektyvas. R. MacMulleno Roman Government's Response to Crisis (1976) – straipsnis apie kitas to meto problemas; W. H. C. Frendas in M. I. Finley, ed., Studies in Ancient Society (1974) 263 puikiai aptaria, kodėl persekiojimais nieko nepasiekta.

I

[1] Cypr., Ep. 11. 1; Eus., H. E. 8. 1. 7 ff.

[2] Dionys., ap. Eus. 6. 42. 5 (apie Antiochiją); 6. 46. 1 (bendros pastabos); 6. 46. 2–5 (apie Romą ir Armėniją, be abejo, Mažąją Armėniją, besikoncentruojančią apie Sebastę, kuri buvo visai netoli Dionisijo buvusio mokslo draugo Grigaliaus).

[3] Bendrai apie tai žr. M. M. Sage, Cyprian (1975) 212–65; pp. 295 ff.

[4] Cypr., Ep. 54. 3: novacianistai apie „piktžoles" tarp grynų Bažnyčios kviečių (cf. Orig., Hom. in Josh. 22. 1); Eus. 6. 43. 2, apie novacianistų pašalinimą iš Bažnyčios; T. Gregory, Byz. Studies 2 (1975) 1, apie novacianistų likimą ateityje; H. J. Vogt, Coetus Sanctorum (1968) 53, apie novacianistų idealus.

[5] M. M. Sage, Cyprian (1975) 231–65; 280–5.

[6] Cypr., Ep. 60; Sage, 284–7.

[7] Eus., H. E. 7. 11; Cypr., Ep. 80. 1.

[8] Apie tai rašo F. Millar, Emperor in Roman World (1977) p. 277 ir p. 570; Acta Cypriani 1.

[9] Neturime jokių žinių apie mirties kaip „koimesis" įvardijimą pagoniškose epitafijose; apie žodžio „kapinės" reikšmę žr. F. Blanchetière, Le Christianisme Asiate ... (1981) 459.

[10] Act. Cypr. 1 ir 3; Eus., H. E. 7. 11.

[11] Firmil., ap. Cypr. Ep. 75. 10; Orig., Comm in *Mt* 39; Cypr., Ad Dem. 2–3; Arnob., Adv. Gentes, 1. 3.

[12] M. Pion. 15. 5; Act. Cypr. 2. 2; M. Fructuos. 1; Mar. and Jas. 2. 4, 3. 1 ir ypač žr. 4.3.

[13] Eus., H. E. 7. 13, apie ediktą; P. Keresztes, A. N. R. W. 23. 1. 375 ff. apie padarinius, pasirodžius ediktui; T. D. Barnes vis dėlto mano, kad „formaliai į krikščionybę vis dar buvo žiūrima kaip į didįjį nusikaltimą", in: Constantine and Eusebius (1981) 13. Apie kankinį Cezarėjoje in: Eus., H. E. 7. 15; karo kankiniai yra išvardyti in: P. Keresztes, *op. cit.*

[14] Dionys., ap. Eus. 7. 10–11 ir 7. 23, ypač žr. 7. 23. 4, kur žodis „šventė" nebūtinai reiškia Velykas; C. Andresen, A. N. R. W. 23. 1, ypač žr. 416–28 ir 420, kur kalbama apie datavimą, visa ši Andreseno studija yra reikšminga ir tais klausimais, apie kuriuos kalbu toliau.

[15] Eus., H. E., 7. 11. 8 ir 7. 10. 8 kartu su *Iš* 20. 5.

[16] Eus., H. E., 7. 21. 2 kartu su Andresen, A. N. R. W. 23. 1. 427/8 ir pp. 428 ff.; laiškas siejasi su Emiliano sukilimu, kuris įvyko 262 m. pavasarį.

[17] Eus., H. E., 7. 32. 5; taip Euzebijo išvyko iš Aleksandrijos ir nukeliavo į Siriją spręsti Pauliaus reikalų Antiochijoje, kurie iškilo po apsiausties įvykių (7. 32. 8). Tad ši apsiaustis įvyko ne Aureliano valdymo metais, bet datuotina III a. 7 dešimtmečiu; cf. W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) 446–7. Plačiau apie tai žr. Andresen, *op. cit.*, p. 428 ff. ir Eus., H. E. 7. 32. 10, kur rašoma apie balsavimą ir susirinkimą (*synedrion*); Euzebijo, galimas daiktas, savo formalią kalbą čia vartoja labai tiksliai.

[18] Eus. 7. 13, apie kitus atvejus žr. kitose vietose.

[19] W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) 440–77, paveikiausias, bet neįtikinantis tekstas.

[20] Orig., Hom. in Jer. 4. 2–3; cf. Hom. in Jos. 21. 1; Comm. in Mth. Series 61.

[21] Tert., De Prud. 1. 6; Hippol., Ref. 9. 12. 21, apie svetimavimą; Cypr., Ep. 55. 6 ir 55. 13, Eus., H. E. apie atkritimą nuo tikėjimo.

[22] Cypr., De Laps. 35, apie bausmę už nuodėmes; J. Burnaby, Amor Dei (1938) 237.

[23] L. W. Countryman, The Rich Christian (1980) 183 ff.

[24] Cypr., De Laps. 28. 1.

[25] Didascalia Apostolorum, ed. R. H. Connolly (1929), tai fundamentalus darbas, kurio įvadu, tekstu ir rodykle remiuosi kalbėdamas toliau. Apie datavimą žr. P. Galtier, R. H. E. 42 (1947) 319, jame nurodyta data iki Decijaus laikų man nepadarė visiškai jokios įtakos, remiantis šiuo tekstu.

[26] Can. Elvira 67, apie šukuosenas (*viri cinerarii!*).

[27] Apie maudymąsi pirtyse žr. R. Ginouvès, Balaneutike (1962) 220–2; Clem. Alex., Paedag. 3. 5.

[28] Didascalia, ed. Connolly, p. 120.

II

Manis ir jo Evangelija patraukė žymių šio amžiaus mokslininkų dėmesį: geriausia knygelė iki šiol yra H. C. Puech, Le manichéisme (1949), o F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees (1978, repr.) taip pat vertinga. W, Sundermann, Mitteliranische Manichaeische Texte Kirchengeschichtichen Inhalts (Berlin, 1981) su ankstesnių straipsnių bibliografija ir Mary Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian (1975) – puikūs Vidurio Azijos medžiagos tyrimai; įvairūs W. B. Henningo veikalai, dabar redaguoti M Boyce (1978, Acta Iranica 15–16) dviejuose tomuose – išsilavinimo ir įžvalgos šedevrai. Graikiškasis kodeksas išleistas A. Heinrichs, L. Koenen in Z. P. E. 5 (1970) 97, 9 (1975) I, 32 (1978) 87 ir 48 (1982) 1; pirmąsias dalis į anglų kalbą vertė R. Cameron, A. J. Dewey, The Cologne Mani Codex... (1979) in Texts and Translations 15, iš Society of Biblical Literature, su bibliografija. Apie atradimą – A. Henrichs, H. S. C. P. (1979) 339. Šiaurės Afrika – F. Decret, L'Afrique Manichéenne (1978); Romos imperijoje – P. R. L. Brown, J. R. S. (1969) 92, puikus, daug kam įdomus tyrimas, ir žymusis 5 skyrius iš jo Augustine of Hippo (1967). I. Gruenewald, Manichaeism and Judaism, Z. P. E. 50(1983) 29 pateikiama naujausia bibliografija; S. N. C. Lieu tyrimai J. T. S. (1983) 153, Jhb. Ant. u. Christ (1983) 152, ypač 190 ff. Ir B. J. R. L. (1979–80) 132 – visai naujas požiūris, ypač į manichėjizmą Kinijoje ir Rytuose. Apskritai man labai pasitarnavo jo patarimai bei įvadas The Religion of Light (1979), išleistas Centre of Asian Studies, Hong Kong University: spaudai rengiama jo knyga labai praplės mūsų žinias šia tema.

[1] H. I. Marrou, C. R. A. I. (1973) 533; bendrai apie tai žr. M. Simon, Early Christian

Lit. ... In Honor, R. M. Grant (ed. Schoedel, Wilken, 1979) 101.

[2] Apie Manio keliones rašoma in: A. Henrichs, L. Koenen, Z. P. E. 48 (1982) 1–3 ir W. Sundermann, Acta Orientalia (Copenhagen) 1974, 135 ff. ir Act. Orient. (Hungar., Budapest) (1971) 82 ff.

[3] Patarimo tekstą galima rasti in: W. Sundermann, Mitteliranische Manichäische Texte ... (1981) 35.

[4] Ypač žr. F. F. Church, G. G. Stroumsa, V. C. (1981) p. 49.

[5] W. B. Henning, B. S. O. A. S. 10 (1942) 949 ff.; W. Sundermann, Mitteliranische Manich. Texte (1981) 130 ff., kur rašoma apie Kustaios, galimą šių tradicijų šaltinį, ir taip pat apie Manio mokslo aiškintoją Bar Nuh.

[6] Apie hierarchiją žr. S. N. C. Lieu, J. T. S. (1981) 161–2; Kephalaia 154 ir H. C. Puech, Le Manichéisme (1949) 62–4, kur kalbama apie šios religijos visuotinumą.

[7] Manio raštų ypač žr. W. B. Henning, B. S. O. A. S. 11 (1943–6) 52–4; partų kalba parašytų raštų žr. in: M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian ... (1976) 40; „graikų, indų ir sirų" kalbomis parašytų raštų žr. in: Sundermann, Mitteliranische Manich. Texte (1981) 87.

[8] Apie Kiniją žr. in: S. Lieu, Religion of Light (1979) 26; apie romėnų vykdytą persekiojimą žr. E. H. Kaden, in: Festschr. H. Lewald (1953, Basel) 55; Byzant., dabar apie tai žr. in: Lieu, Jhb. A. u. C. (1983) 152; Aug., in: Conf. 3. 11. 9.

[9] Žr. Coptic Studies, apžvalga, parašyta A. Böhlig, in: Mysterion u. Wahrheit, Gesammelte Beiträge ... (1968) 177–87; A. Henrichs, H. S. C. P. (1979) 352–4, kur apie naująjį kodeksą kalbama kaip apie „itin problemišką šaltinį", – beje, tai savalaikis perspėjimas istorikams.

[10] Apie baptistų sektą žr. A. Henrichs, H. S. C. P. (1973) 23; apie Elchasają žr. A. Henrichs, H. S. C. P. (1979) 354–67 kartu su Eus., H. E. 6. 38.

[11] C. M. C. 3. 2–5. 3; 13. 2 kartu su L. Koenen, Illin. Class. Stud. (1978) 167–76; C. M. C. 18–23 ir 63 (kur rašoma apie didžiąją Viziją); C. M. C. 63–8 (apie malonę).

[12] C. M. C. 89–91 (baptistų užsipuolimas); 77–9 (tamsioji Vizija).

[13] C. M. C. 33. 1, 40. 1 (kur rašoma apie Manio Pagalbininką); 45–62 (apie tradiciją).

[14] Sundermann (1981) 117–9 ir p. 41 (vizija, atskleidžianti žmogaus iš Sirijos, tikriausiai Zenobijos sesers likimą); apie Manio Dvynį žr., pvz., C. M. C. 164.

[15] Sundermann (1981) 102–4.

[16] Apie medžioklę žr. Z. P. E. 48 (1982) 23–7 ir Sundermann (1981) 116, kur kalbama apie dar vieną medžiotoją ir medžių genėtoją; Z. P. E. 48 (1982) 6 ir n. 17, kur išsakomos svarbios abejonės (kurioms aš irgi pritariu) dėl šių pasakojimų istoriškumo; tie pasakojimai pagrindžia kai kurias manichėjų mokymo mintis, – šis mokymas, galimas daiktas, ir buvo priežastis, dėl kurios buvo sugalvoti šie pasakojimai.

[17] Žr. neseniai pasirodžiusį darbą I. Gruenwald, Z. P. E. 50 (1983) 29; C. M. C. 48. 1–63 (kaip Barajas stojo ginti Manio).

[18] C. M. C. 80–93, kur kalbama apie ginčą; apie Manio idėjas, perimtas iš ankstesnių mąstytojų žr. B. Aland ir taip pat A. Böhlig, in: Syncretismus im Syrisch,–persisch. Kulturgebiet, ed. A. Dietrich (1975), p. 123 ir 144.

[19] A. Henrichs, B. A. S. P. (1979) 85; Aug., De Morib. Manich. 29; S. N. C. Lieu, J. T. S. (1981) 168–72.

[20] Geriausi pastebėjimai yra išdėstyti in: H. C. Puech (1949), P. R. L. Brown, Augustine (1967) 5-oje dalyje ir Brown, J. R. S. (1969), 92.

[21] Apie labdarą žr. in: S. Lieu, Jhb. A. u. C. (1983) 211 kartu su Aug., Conf. 3. 10. 8. F. C. Burkitt, Religion of the Manichees (1925) 64–5, kur minimas 1468 metų skaičius, kas taip pat buvo žinoma ir Al-Nadim, knygų pardavėjui eruditui, gyvenusiam X a. Bagdade.

[22] C. M. C. 66. 4–7 ir S. Lieu, Jhb. A. u. C. (1983) 197, kur rašoma apie Kristų; E. Rose, Die Manichäische Christologie (1979).

[23] Tai teisingai pabrėžia P. Brown, Augustine, p. 56.

[24] Apie manichėjų vaizdiniją žr. V. Arnold–Doeben, Die Bildersprache des Manichäismus (1978).

[25] W. B. Henning, B. S. O. A. S. 12 (1947–8) 306, kur kalbama apie foliantą; p. 310-1, piešiniai.

[26] P. W. Van Der Horst, J. Mansfield, An Alexandrian Platonist Against Dualism (1974), dalis 12; apie Manio „Titanų knygą" žr. puikią studiją W. B. Henning, B. S. O. A. S. 11 (1943) 52–74, kur įrodinėjama „Enocho

knygos" svarba. Manis niekada nesirėmė iraniečių mitologija.

[27] F. Decret, L'Afrique Manichéenne 1 (1978) 176–7 (apie prekiautojus) ir ypač žr. 205–10, apie amžius, užsiėmimus ir „apologetique du souk". Šio autoriaus knygos p. 354–77 pateikiama prozopografija, prie kurios pridėtina S. ir J. Lieu, J. T. S. (1981) 173; apie minėtą kareivį žr. in: Epiphan. Panar. 66. 1.

[28] F. Decret, L'Afr. Manichéenne 1 (1978) 205; Z. P. E. 48 (1982) 15.

[29] W. Sundermann (1981) 92, kartu su 105–6, (Šapuro proteguojantis laiškas); cf. 58 ff.; apie Šahburaganą, du puikūs atrastini darbai, parašyti D. Mackenzie, B. S. O. A. S. (1979) 500 ir (1980) 288.

[30] Sundermann (1981) 39, apie Manio didįjį mokinį Mar Ammo.

[31] Apie Zenobiją žr. H. Schaeder, Gnomon (1933) 344; Sundermann, pp. 41 ff. ir 123; apie Zenobijos žydiškas / krikščioniškas „simpatijas" žr. F. Millar, J. R. S. (1971) 12–13, autorius vis dėlto apėjo manichėjišką pagrindą.

[32] Apie tai ypač žr. Z. P. E. 48 (1982) 13–15; apie tai, kaip buvo Hiroje, žr. J. S. Trimingham, Christianity Among the Arabs (1979) 157–8, kartu su bibliografija.

[33] C. H. Roberts, Rylands Papyr. 469.

III

[1] Plačiau apie tai žr. R. MacMullen, Roman Government's Response to Crisis (1976), kur svarstomos minėtos problemos. F. Millar, The Roman Empire and Its Neighbours (1981) 239–49, apie statinius; R. M. Harrison, Actes du Colloque sur la Lycie Antique (1989) 109; F. Millar, J. R. S. (1969) 12.

[2] C. Foss, Ephesus after Antiquity (1979) 3 n. 3; L. Robert, Hellenica (1948) 119; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria (1972) 16; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution... (1965) 442–5 ir 458–9; S. Johnson, Late Roman Fortifications (1983); Cod. J. 11. 42. 1, kur rašoma apie finansavimą.

[3] A. H. M. Jones, Later Roman Empire 26–32; 37–70, kartu su R. MacMullen, Klio (1981) 451; R. Duncan-Jones, Chiron (1978) 541 ir P. A. Brunt, J. R. S. (1981) 170–1.

[4] R. MacMullen, Response ... (1976) 16–22, kurio autorius suabejoja visomis gausiomis teorijomis, sukurtomis tų laikų menui paaiškinti. Vis dėlto daugeliu atvejų mecenatų skoniai buvo svarbus ir istoriškai reikšmingas dalykas. Drąsiausias požiūris vis dar priklauso G. Mathew ir jo puikiajam veikalui Byzantine Aesthetics (1963), dalys 1–3.

[5] E. R. Dodds, Pagans and Christians ... (1965) 137; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) 461; cf. kur pateikiamos legendos apie kankinius Ankyroje, tačiau šios legendos neturi jokios istorinės vertės, kuri pagrįstų III a. aštunto dešimtmečio datą, žr. in: C. Foss, D. O. P. (1977) 32. 3.

[6] J. Geffcken, The Last Days of Greco–Roman Paganism (1978, Eng. ed.) 25.

[7] Apie teologiją žr. J. H. Liebeschuetz, Continuity and Change... (1979) 243.

[8] Inscr. Did. 159; Or. Sib. 13 (parašytas III a. septintame dešimtmetyje), *passim*.

[9] B. M. C. (Jonija) p. 45; Himerius, Or. 11. 3, kur rašoma apie Klaro šventyklą IV a.: J. Geffcken, Last Days ... (1978) 27, apie Delfus.

[10] I. Did. 159, kartu su L. Robert, Hellenica 4 (1948) 25 ir 75; 6 (1948) 119–21 ir 10–11 (1960) 440, patikslina Rehmo komentarą; apie Makarijo pagonybę žr. in: Milet 1. 9, no. 339.

[11] L. Vidmann, Syll. Inscr. Relig. Isiac. et Serapiac. (1969) no. 282, kartu su bibliografija.

[12] C. Roueché, J. R. S. (1981) 119; Wessely, Stud. Pal. 5. 121, kartu su L. Robert, Hellenica 5. 61–2 ir 11–12 (1960) 355; 14–15 eilutės rodo, kad šios olimpinės žaidynės buvo atgaivintos Galieno dovanos dėka; P. Oxy. 2476 kartu su Chron. d'Eg. (1971) 136 ir L. R., B. Epig. (1972) 612; P. Oxy. 3367 ir 3116 kartu su J. D. Thomas, Collectanea Papyrologica (ed. A. E. Hanson, 1976) 471; P. Oslo 3. 85.

[13] J. D. Thomas, *op. cit.* (1976) 473, kartu su G. Méautis, Hermopolis la Grande (1918) 152–5.

[14] Apie minėtą „palaikymą" žr. L. Robert, H. S. C. P. (1977) 33, Hellenica 11–12 (1960) 359–68 ir B. Epig. (1972) 500, kur labiau akcentuojama ne finansinė, o natūralesnė interpretacija; apie imperatoriškas pergales ir žaidynes žr. in: P. Oxy. 3116 ir 3367.

[15] Wilck., Chrest. 425 ir P. Oxy. 2903, kartu su P. J. Parsons, Collectanea Papyrologica (ed. A. E. Hanson, 1976) 438–40, ypač svarbi vieta; cf. P. Oxy. 2892, kartu su E. G. Turner, H. S. C. P. (1975) 16.

[16] N. Cardus, Autobiography (1955) p. 137.

[17] L. Robert, Hellenica 11–12 (1960) 365–7.

[18] Citatą žr. L. Robert, B. Epig. (1982) 420.

[19] P. Oxy. 1025; P. Mert. 1. 26, kartu su C. H. Roberts, J. E. A. (1934) 21–6; P. Oxy. 1256. 12; apie dievui Serapiui skirtą festivalį, švęstą tuo laiku, žr. F. Wormald, J. E. A. (1929) 239–42; G. Ronchi, Lexicon Theonymon ... Fasc. 2 (Milan, 1974) 479–80, tai naudingas raktas, čia galima rasti paaiškintas pačias raides, nors visame žodyne yra ir daugybė kitų raidžių; kaip buvo Hermopolyje žr. C. P. Hermopolis 125, kartu su G. Méautis, Hermopolis (1918) 175–6.

[20] C. I. L. 8. 8457; H. Graillot, R. A. 3 (1904) 322.

[21] W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution (1965) 452; tačiau taip pat žr. ir A. Beschaouch, C. R. A. I. (1975) 117, kur pateikiamas kitoks liudijimas, kartu su Ann. Ep. (1969–70) 657.

[22] I. G. L. S. 1799–1800, kartu su H. R. Baldus, Uranius Antoninus (1971) 250, kur rašoma apie Krono garbinimą; H. Seyrig, Mél. Univ. St. Jos. 37 (1960–1) 261, kur rašoma apie Nemesidės garbinimą.

[23] P. Oxy. 2144.

[24] P. A. Février, A. N. R. W. 10. 2 (1982) 351–2, kartu su pačiais tekstais; Thala, Ann. Epig. (1905) 35.

[25] Visų pirma žr. C. Lepelley, Les Cités de l'Afrique Romaine au Bas–Empire (1979), tai fundamentalus veikalas; vol. 1. 304–6, kur pateikiamas sąrašas, kartu su p. 345–6, kur rašoma apie pagoniškus kultus; apie tai, kaip buvo vėliau žr. Lepelley, 343–69 ir 376 ff. (apie Augustiną).

[26] Apžvalgą ir bibliografijos sąrašą žr. in: C. Lepelley, Les Cités de l'Afrique ... (1979) 243–303; aš neneigiu, kad nuo 275 iki 439 metų būta atnaujinto „euergetizmo" Afrikoje, apie ką apibendrintai kalbama minėtos knygos p. 303 ir p. 315. Bendrai seku A. H. M. Jones, pvz., Later Roman Empire, II. 726 ff. ir netiesiogiai remiuosi P. R. L. Brown, Making of L. A. (1978) 45–51; J. H. Liebeschuetz, Continuity and Change ... (1979) 231–4, kur tai aiškiai tvirtinama.

[27] Visi liudijimai yra in: C. Foss, Z. P. E. 26 (1977) 161; apie datos nustatymą žr. in: J.–M. Carrié, Z. P. E. 35 (1979) 213.

[28] A. Laumonier, Les Cultes Indigènes en Carie (1958) 234 ff. ypač žr. 286 ff., 322 ff. (misterijos); nesutinku su P. R. L. Brown, Making of L. A. (1978) 51, kur teigiama, kad „III amžius, tiek, kiek mums apie jį yra žinoma, panašu, kad į Stratonikėją neatėjo".

IV

[1] T. D. Barnes, J. T. S. (1973) 431, jis teisingai sudėlioja fragmentus, tačiau nesutinku su jo siūlomu nauju datavimu; šiuo metu apie tai žr. B. Croke, Journ. Rel. Hist. (1984) 1, kur kalbama apie priežastis, daugeliui jų pritariu.

[2] J.–M. Demarolle, G. R. B. S. (1971) 49, kur pateikiamas šis, kaip dabar manoma, nepagrįstas liudijimas.

[3] Lact., M. P. 12. 2–4 apie „fanum editissimum"; Acta Purg. Felicis (in: Optatus, ed. Ziwsa, C. S. E. L. 26, 1893) p. 199. 10–11, kur rašoma apie bazilikas Zamoje ir Furni; A. Ferrua, Riv. di Arch. Crist. (1977) 225–8, kur pateikiamas įrašo tekstas iš Altavos.

[4] Eus., H. E. 8. 11. 1 kartu su Lact., Div. Inst. 5.11 10, nemanau, kad tai buvo didžioji Eumenėja (kadangi nėra žinių, jog koks nors vyskupas iš Eumenėjos būtų dalyvavęs Nikėjoje); A. Chastagnol, M. E. F. R. E. (1981) 381, kur kalbama apie rastus žaislus su nurodyta vieta Orcistu.

[5] F. Blanchetière, Le Christianisme Asiate ... (1977) 338–45 ir ypač žr. 473, kartu su bibliografija, kur pateikiamas geriausias frigų tekstų sąrašas.

[6] J. B. Segal, Edessa and Harran (1963); Eus., Onomast. s. v. Anaia, Jetheira, Kariatha; kitoje vietoje išdėstysiu savo argumentus, dėl ko pirmenybę teikiu tradiciniam datavimui (palyginti su T. D. Barnes, Const. and Eus. 1981, p. 110–1).

[7] Gesta ap. Zenoph. (Optatus, ed. Ziwsa, in C. S. E. L. 26, 1893) p. 194, ypač žr. 25; plg. W. H. C. Frend, The Donatist Church (1952) 11–12, kur laikomasi nuomonės, kad minia turėjusi būti „fanatiški krikščionys". Ši nuomonė negalinti būti teisinga: liudytojai veikiau nori pabrėžti kontrastą tarp minėtos prastuomenės ir pasauliečių, t. y. „populus dei".

[8] J. J. Wilkes, Dalmatia (1969) 429–30 kartu su P. R. L. Brown, J. R. S. (1969) 97; apie kariuomenę žr. A. H. M. Jones, in Conflict Between Paganism ... ed. Momigliano (1963) 33. Plg. mano knygos 12 skyrių.

[9] Porphyr., ap. Eus., Prep. Ev. 5. 179d.

[10] C. Pietri, Rev. Et. Aug. (1978) 3, tai iš esmės priešinga pažiūra senesniems požiūriams, kuriuos R. Vielliard išsako apie „identifikuotinus" ankstyvuosius *tituli* Romoje; apie katakombas, ir tai yra itin atviras klausimas, žr. H. Brandenburg, Jhb. A. u. C., Ergänzbd. 11 (1984) 11; Hypogaeum iš Aurelii, mano manymu, neliudija apie jokią krikščionišką įtaką arba „sinkretizmą" šiuo laikotarpiu; N. Himmelmann, Das Hypogäum der Aurelier (Mainz, 1975), tačiau F. Bisconti, Augustinianum (1985) 889 vis dar laikosi šio požiūrio, žr. kartu su jo veikalo gera bibliografija.

[11] Epiph., Panar. 69. 2, kartu su A. Martin, Rev. Et. Aug. (1984) 211, ypač žr. 220–1, nors didžiulis neaiškumas vis dar išlieka; apie tai, kaip buvo Romoje, žr. D. M. Novak, Anc. Society (1979) 281.

[12] C. H. Roberts, Manuscript, Society and Belief ... (1979) 1–25 ir 64 ff.; papirusų sąrašas, iš kurių kai kurie, tik neaišku kurie, yra krikščioniški, in: E. A. Judge, Jhrb A. u. C. (1977) 48–50; atmetu jo nos. 5 ir 7, abejoju 3 ir negaliu nurodyti 4 datavimo. Čia remiuosi P. S. I. 1492, kurį 270–300 metais datuoja J. Van Haelst, Proc. 12 Intern Congr. Pap. (1970) 497; apie Oksirinchą žr. P. Oxy. 1. 43, kartu su Judge 60–1 ir A. Kasher, Jo. Jew. Stud. (1981) 151 (apie žydus).

[13] P. Bas. 17; P. Oxy. 2276 ir P. Oxy. 2404 ir 907, kur kalbama apie testamentus.

[14] R. S. Bagnall, B. A. S. P. (1983) 105, kur rašoma apie vardus; vis dėlto, pastaba ir F. Blanchetière, Le Christianisme Asiate ... (1981) 460–1, kur rašoma apie frigų epitafijose randamus pagoniškus vardus krikščioniškose šeimose; F. Blanchetière pateikiamos „statistikos" keliais atžvilgiais gali būti klaidinančios.

[15] A. Martin, Rev. Et. Aug. (1979) 6–7.

[16] Cypr., Ep. 62. 4; Eus. 7. 22. 7 ff. (beje, ne taip skubiai stabmeldžiams); Eus. 9. 8. 3–14, ypač žr. 9.

[17] Norint sužinoti, kaip grūdai būdavo paskirstomi pagonims, ypač vertėtų atkreipti dėmesį į trumpą apžvalgą, kurią pateikia E. G. Turner, H. S. C. P. (1975) 16–24.

[18] Eus., H. E. 9. 7. kartu su R. M. Grant, in Christianity, Judaism ... Studies for Morton Smith, ed. J. Neusner (1975) vol. 4, p. 161, n. 86 (čia autorius gan įžvalgus, aiškindamas *multi / pleistoi* reikšmę).

[19] Čia cituoju T. D. Barnes, Cons. and Eus. (1981) 161.

[20] Naujausią apžvalgą žr. in: Barnes, Cons. and Eus. (1981) 18 ff., 148 ff.

[21] J. R. Fears, Princeps A Diis Electus (1977) 279; P. A. Brunt, J. R. S. (1979) 173–4.

[22] J. H. Liebeschuetz, Continuity and Change... (1979) 237–44.

[23] Apie Aukso amžių žr. Pan., Lat. 5. 18. 4–5 ir A. D. Nock, J. R. S. (1947) 107 n. 57.

[24] C. I. L. 3. 4413, kiek perdėtai apie tai kalba W. Seston, Bibl. Ec. Fr. d'Ath. et de Rome (1946) 225; bendrai apie tai žr. M. Simon, Acta Iranica (1978) 457, kurio autorius teisingai sumažina Mitros kaip pagrindinio krikščionybės „oponento", vaidmenį.

[25] J. H. Liebeschuetz, Continuity and Change ... (1979) 282–3; H. Seyrig, Syria (1971) 337 (reikšminga vieta); Plato, Laws 945e–946; M. LeGlay, B. C. H. (1976) 355, kur rašoma apie Hadrianą.

[26] Lib., Or. 61. 7, kartu su portretu, kurį randame in: J. Inan, E. Rosenbaum, Roman and Early Byz. Portrait Sculpture ... (1966) pl. 39; T. D. Barnes, H. S. C. P. (1976) 240, G. R. B. S. (1978) 105 ir J. T. S. (1973) 439, apie tris minėtus asmenis; apie Hieroklą žr. Lact., Div. Inst. 5. 2. 12, kuris iš tiesų duoda suprasti, kad Hieroklo knyga pasirodė po to, kai prasidėjo persekiojimas, kitaip negu teigia Barnes, H. S. C. P. (1976) 240–3, kuris neįtikinamai kalba apie Hieroklo knygos ankstesnį datavimą.

[27] E. J. Bickermann, Riv. di Filol. (1968) 298.

[28] Mos. et. Rom. Leg. Collatio 6. 4, kartu su H. Chadwick, in: Studies in Hon. R. M. Grant (ed. W. Schoedel, R. L. Wilken) 1979, p. 135.

[29] Collat. 15. 3. 2; T. D. Barnes, H. S. C. P. (1976) 246, kur kalbama apie datavimą, žr. kartu su bibliografija; ir aš pats savarankiškai priėjau tokią pat išvadą, nors manau, kad tai dar nėra įrodytas dalykas. R. M. Grant, in: Ex Orbe Religionum ... Studia G. Widengren (1972) 437, kur pateikiami priešingi pastebėjimai.

[30] Eus., V. C. 2. 50, apie filosofą pranašą. Eus., Prep. Ev. 4. 135d–136a, tai reikšminga teksto vieta.

V

[1] T. D. Barnes, Const. and Eus. (1981) 150, kur pateikiama apžvalga; G. E. M. de Sainte

Croix, H. T. R. (1954) 75 vis dar yra laikomas pagrindiniu tekstu, čia cituoju jo p. 104; kas dėl jo p. 91–2, laikausi „natūralaus požiūrio" į užuominą apie aukojimą afrikiečių Passio Crispinae 4. 1.

[2] Eus., H. E. 9. 5. kartu su R. M. Grant, in Christianity, Judaism ... Festschrift for Morton Smith, ed. J. Neusner (1975) vol. 4 p. 144, nors baltais drabužiais apsirengę žyniai ir nėra ženklas egiptizuotos pagonybės; šie žyniai atliko standartinę praktiką (*contra* jo p. 159).

[3] Gesta ap. Zenoph. (Optatus, C. S. E. L. 26, ed. Ziwsa), p. 197–204 ir C. Lepelley, Les Cités de l'Afr. Romaine ... 1 (1979) 335 ff., puikiai išdėsto temą; palyginti su Aug., Contr. Cresc. 3. 30.

[4] J. W. Barns, H. Chadwick, J. T. S. (1973) 445; Act. Phileae, Col. 2.

[5] Canons, in: M. Routh, Reliquiae Sacrae (1846) 23–45, 52 ff.; čia remiuose Canon 3; 9 (ape kankinius savanorius); 11 (apie pinigus); 10 (apie dvasininkus); 14 (apie kentėjimą); 6–7 (apie vergus); 5 (apie dokumentus).

[6] P. Oxy. 2601.

[7] Eus., H. E. 9. 7. 2 ir C. I. L. 3. 12132.

[8] Eus., H. E. 9, 9a. 4 (apie atvaizdus).

[9] Eus., H. E. 9, 8. 13–14.

[10] Pasakojimo tekstą žr. in: P. Franchi de Cavalieri, Studi e Testi 6 (1901); naujausia studija yra S. Mitchell, Anat. Studies (1982) 93, vienas labai svarbus pastebėjimas tas, kad mano požiūris skiriasi tuo, jog abejoju šio pasakojimo visišku istoriškumu.

[11] Geriausia apie tai žr. in: F. C. Burkitt, Euphemia and the Goth (1913); čia cituoju jo vertimo pp. 105, 107 ir 126.

[12] Habbib, p. 115 (Burkitt).

[13] Burkitt, pp. 109 ir 127–8 (čia cituoju); įvykių aprašymus žr. p. 101, p. 127.

[14] Šių istorijų topografiją puikiai aprašo S. Mitchell, Anat. Stud. (1982) 93 ff. ir J. B. Segal, Edessa (1970) 83 ff. ir Burkitt (1913) 43 ff.

[15] Sutinku su Burkitt, p. 31, kur pateikiama bendra nuoroda į Šmonos ir Gurijos istorijų sinchroniškumą 68; vėlesnė tradicija galėjo ir iškreipti pirmines datas. Kad ‚valdytojų' vardai buvo *Mysianus / Ausonius*, kol kas nėra įrodyta; Burkitt, p. 165 ir 175, kur rašoma apie jų galimus korupcinius veiksmus. Nuoroda į Konstantiną pasakojime apie Habibą nėra įtikimas dalykas, jeigu sutinkame su 312 m. datavimu; kur kas labiau abejoju dėl teksto apie Habibą autentiškumo, negu dėl kito teksto, tačiau kol kas žr. Burkitt, pp. 5–34, tai pagrindinė argumentų „už" ir „prieš" santrauka. Segal, p. 82, kur autorius teisingai supriešina kitas edesiečių kankinystes, galingai šlovindamas šeimas, kurios buvo gerai žinomos V amžiaus mieste, tam, kad priskirtų joms protėvius „krikščionis". Minėti du tekstai, matyt, nėra šio tipo.

[16] W. H. C. Frend, Past and Pres. (1959) 10.

[17] Svarstymų šia tema žr. in: D. Chitty, The Desert a City (1966); A. Guillaumont, Aux Origenes du Monachisme Chrétien (1979) 218–27; H. Chadwick, in The Byz. Saint, ed. S. Hackel (1981) 11.

[18] Pachom., V. Prima (graikiškai) sk. 5 ir Chitty p. 12.

[19] E. A. Judge, Jhrb. A. u. C. (1977) 72–80, nors ir nesutinku su jo preliminariais siūlymais, kad Izaokas buvo veikiau „apotaktikos", o ne atsiskyrėlis, kaip kad Antanas, ir tuo būdu pakoreguoja Atanazo reikšmę. Athanas., V. Anton. 46, jeigu tai istorinis liudijimas, tai jis jau rodo, kad apie vienuolius pagonys pareigūnai žinojo dar prieš 312 m., žr., D. Chitty, The Desert ... (1966) p. 6 n. 25.

[20] Method., Sympos. 1. 1.

[21] Apie šį Arijo mokymo aspektą žr. R. C. Gregg ir D. E. Groh, Early Arianism (1981) 88, kur cituojamas vyskupas Aleksandras. Tvirtinimas apie jų visuotinį buvimą nėra įtikinamas dalykas, apie tai šiuo metu žr. E. F. Osborn, Prudentia (1984) 51, kur pateikiami keli kontrargumentai.

[22] Ypač žr. S. N. C. Lieu, J. T. S. (1981) 153, kartu su C. M. C. 89. 9 ir Z. P. E. 5 (1970) 169; apie maisto testus žr. P. Brown, J. R. S. (1969) 100 n. 100. Athan., V. Ant. 68 yra įdomi vieta, kaip ir R. M. Grant, Studia ... G. Widengren (1972) 438.

[23] Ypač žr. P. R. L. Brown, Making of L. A. (1978) 81–101; apie pokyčius kaime, lietusius žemės nuosavybę, žr. A. K. Bowman, J. R. S. (1985), pasirodo, anksčiau apie tai buvo svarstyta per Oksfordo seminarus. Browno tezė susilaukia pritarimo, atskirai apie tai žr. in: Abinnaeus archive, ed. H. I. Bell (1962).

[24] Eus., H. E. 6. 42. 2; Athan., V. Ant. 3; Mart. Agape, Chione ... 5. 5; Habbib (ed. Burkitt) 6 ff.; Gesta ap. Zenophilum (C. S. E. L., vol. 26, 1893, ed. Ziwsa), p. 186 eilutė 6. Apie klajojančiuosius Egipte plg. H. Braunert, Die Binnenwanderung ... (1964).

[25] H. J. Drijvers, in: The Byz. Saint (1981), ed. S. Hackel, p. 25 ff.; kur kalbama apie religines motyvacijas; P. Browno klasikinis straipsnis J. R. S. (1971) 80, mano manymu, pernelyg stipriai pabrėžia socialinę funkciją kaip išaugimo veiksnį, – daugybė šventųjų vyrų aiškiai vengė „patrono" vaidmens.

[26] W. Till, ed., Koptische Heiligen und Martyrerlegende (1935–6) 69.

[27] J. Monat, in: De Opificio (S. Chrét. ed. 1974) 12–15, kur pateikiamos teorijos apie jo ankstyvąjį gyvenimą. Esu daug ką perėmęs iš O. P. Nicholson ir jo veikalo *Lactantius: Prophecy and Politics in the Age of Constantine* (Oxford, D. Phil. 1981) sk. 1–3. Apie Loktancijaus pasitraukimą į vienumą žr. Lact., Div. Inst. 4. 18. 2; naujasis leidimas Cicero, Div. Inst. 1. 1. 11; 6. 1. 2.

[28] Lact., Div. Inst. 7. 15–21, kur kalbama apie Sibiles; apie Pasaulio pabaigą žr. Div. Inst. 7. 15. 11.

[29] T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) 106–58, kur pateikiama apžvalga; savo siūlomus datavimus minėtas autorius įrodinėja in: G. R. B. S. (1980) 191, bet didžioji dalis iš jų nėra įtikimi; negaliu čia imti dėstyti tradicinio aiškinimo, bet jį paskelbsiu kitoje vietoje.

[30] Barnes, Constantine and Eusebius (1981) 111–20, kur aptariamas turinys; sinchroniškumas, liečiantis 276/7 m. (Barnes p. 111), neįrodo, kad pirmasis leidimas tais metais buvo baigtas. O ir joks manichėjų tekstas neparemia šios minties: Euzebijus pabrėžė šį datavimą galbūt paprasčiausia dėl to, kad šį datavimą jis perėmė iš Anatolijaus.

[31] T. D. Barnes, Const. And Eus. (1981), kur rašoma apie minėto darbo formą ir turinį.

[32] Kitoje vietoje pagrįsiu M. Pal. datavimus, kurie skiriasi nuo Barnes, p. 149–50.

[33] Kitaip linkęs manyti Barnes, G. R. B. S. (1980) 191; negaliu įrodyti kiekvienos minties, bet labiau pabrėžčiau H. E. 6. 32. 3. Euzebijas čia nurodo į Pamfilijų kaip kankinį ir, svarbiausia, leidžia suprasti, kad visas jo ilgas kalbėjimas apie Origeną, sudaręs 6-ą knygą, buvo sutrumpintas dėl jau *egzistuojančio* veikalo, kuris radosi dirbant prie „Pamfilijaus gyvenimo". Šis pastebėjimas sugriauna teiginį apie tai, kad 6-a knyga buvo sudaryta III a. paskutiniame dešimtmetyje. Atkreiptinas dėmesys taip pat ir į kitus epizodus iš laikų po Pamfilijaus, in: išnašų pastabose Barnes, G. R. B. S. (1980) 201: šio autoriaus manymu, šie epizodai yra „vėlesni intarpai". Barnes veikalo Const. and Eus. p. 110–11 esantis argumentas dėl Petros ankstyvojo prirašymo Palestinoje papildo tekstą, kuris dabar yra in: P. Oxy. 3574, pastarasis kalba apie Petrą Egipte, o ne Nabataėjoje. Argumentas išlieka jų sąraše, tačiau ne toks, kad paremtų Barneso argumentą. *Onomasticon* sietinas su IV a. trečiu dešimtmečiu, prasmingai patvirtinantis Jeronimo nurodytą seką (priešingai yra linkęs manyti Barnes, p. 111).

[34] Eus., H. E. 8. 1. 7.

12 SKYRIUS

I

Pirminių šaltinių nevardiju, nes labai svarbi T. D. Barneso knyga Constantine and Eusebius (1981) neseniai taip patogiai pateikė juos ir bibliografiją vienoje vietoje: senesnis A. H. M. Joneso veikalas Constantine the Great and the Conversion of Europe (1949) – geriausias trumpas rašinys. J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman religion (1979) 277–301 taip pat puikus, H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Abhandl. Der Akad. Wiss. Goettingen, Phil. Hist. Klasse, 3. Folge XXXIV (1954) – tiesiog privalomas Konstantino raštų sąvokų ir kalbos šaltinis. Jo Constantine and Religious Liberty (1960, trans. R. H. Bainton) aptariamas esminis klausimas. H. Chadwick, Conversion in Constantine the Great, Studies in Church History, 15 (1878, Oxford), ed. Derek Baker, p. 1–15 – naujausias mano naudotas angliškas aptarimas. Kaip puikų veikalą reikia paminėti N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church (1929, repr. 1972), pamokomą paskaitą su svarbiomis pastabomis ir bibliografija.

[1] Lact., M. P. 15. 1, paprastai šios moterys traktuojamos kaip kripto-krikščionės, pvz., J. Vogt (1963).

[2] N. H. Baynes (1972) 3.

[3] Barnes (1981) p. 38 rašo apie situaciją Ro-

moje; kalėjime vykę disputai minimi in: Epiphan. Panar. 68. 3. 3. ir Acta Saturnini 17.

[4] H. I. Marrou (1973) 533, ypač žr. p. 535–6 kartu su Epiphan. Panar. 69. 2. 1–7. Marrou, p. 538 rašoma apie Dionisiją.

[5] Eus., Vita Constantini (nuo šiol V. C.) 3. 47. 2. J. Vogt (1977) p. 135 nepateikia jokio tikro įrodymo savajam spėjimui, jog Elena buvo žydė.

[6] Contra, Barnes (1981) 4. n. 11.

[7] Barnes (1981) p. 194, šis autorius mano, jog Elena ir Konstantinas „galėjo girdėti Lukiano mokymą" Nikomedijoje, tačiau apie tai nėra jokio įrodymo. Lact., M. P. 24. 9. kartu su Barnes, J. R. S. (1973) 43.

[8] Pan. Lat. 6 (nuo šiol ed. Mynors) 21. 4, kartu su R. Syme, History in Ovid (1978) 17 n. 3; minėtą vietą su kiek perdėtu patiklumu aiškina R. MacMullen, Constantine (1968) 67.

[9] Pan. Lat. 5. 8. 4.

[10] Apie tai išsamiai kalba V. C. de Clercq (1954); A. Lippold (1981) ir F. Paschoud (1971) p. 342–3 aptaria galimą fakto esmę, pateiktą in: Zos. 2. 29. Sąrašas, kurį turėjo Osijus, in: Eus., H. E. 10. 6. 2.

[11] Eus., H. E. 9. 9a. 4; Pan. Lat. 8. 8. 4.

[12] Eus., H. E. 9. 9. 3; Pan. Lat. 9. 14. 3.

[13] Pan. Lat. 12. 2. 4; cf. Arr. Anab. 4. 4., arba Suet., Otho 8. 3 ff. čia galima rasti pačius pavyzdžius.

[14] Eus., H. E. 9. 9.

[15] Lact., M. P. 44. 5, kartu su Barnes (1981) 306 n. 146: atmetu Grégoire'o intarpą, padarytą verčiant tekstą, norint nurodyti į „staurogram"; be to, intarpo žodis „Christum" yra netikslus.

[16] K. Aland (1967) plėtoja pastebėjimą, pateiktą J. de Savignac (1963); E. Dinkler (1951) kalba apie šios rūšies ženklų ankstesnį žydišką pagrindą.

[17] Eus., V. C. 1. 27, kartu su Barnes (1981) 266 n. 69–70.

[18] Eus., V. C. 2. 49; Liebeschuetz (1979) 279 n. 7 ir 280.

[19] D. Hoffman (1969) p. 173 pateikiama taikli įžvalga.

[20] Contra Baynes (1972) 63, sutinku, kad „caeleste signum" nereiškia „ženklas, pamatytas danguje", alternatyvus aiškinimas, kad tai reiškia „pats aukščiausias", yra dirbtinokas. Sutinku su M. Black (1970) 319 ff., kad Laktancijus supainiojo „staurogram" su „Christogram". Apie Laktancijaus kūrinio De Mort. Pers. ankstyvą rytietišką kilmę žr. reikšmingą studiją T. D. Barnes (1973).

[21] Baynes (1972) 58 n. 31, kur pateikiamos „Times" apžvalgos; taip pat žr. Barnes (1981) 306 n. 148, kuris remiasi „Sky and Telescope" (1977–8) 185.

[22] M. Guarducci, The Tomb of St. Peter (1960), ypač žr. p. 111, dar nenustatyta, kad kokie nors „chi–rho" ženklai būtų buvęs naudoti prieš 312 metus, kitaip nei teigia minėta autorė savo išvadose. Dėl frigų įrašų atsiradimo prieš 312 metus kyla tas pats klausimas, kurį apibendrintai aptaria F. Blanchetière, Le Christianisme Asiate ... (1981) 470–3.

[23] Grenfell–Hunt, pastaba dėl P. Oxy. 1611. 56; palyginti su E. G. Turner, Greek Manuscripts of the Ancient World (1971) no. 58.

[24] P. Bruun, R. I. C. VII (1966) 62.

[25] Barnes (1981) 43 n. 150, klaidinga būtų pasitikėti etimologija, kurią aptaria J.–J. Hatt, Latomus (1950) 427; kalbant apie minėtąją etimologiją, filologiniu požiūriu „labarum" kildinti iš keltų „labar" yra galima, tačiau Hattas šiuo atveju susiduria su reikšmės problema: „kalbėjimas" ar „vapėjimas", taigi vargiai „bauginantis" ženklas (p. 429). H. Grégoire, Byzantion 4 (1927–8) 477 pateikė „laureum", iškreiptai išverstą į graikų kalbą. Baynes šitam siūlymui pritarė savo knygos p. 64, bet iškraipymas yra labai netaisyklingas ir žodis „laureum", kas dėl paties dalyko, iš tiesų yra „un terme incorrect du latin des camps". Ar graikai neteisingai suprato prastai sulotynintą germanų kalbą ar Gaulo tarseną? Deja, pateiktiatsakymą reikštų žengti rizikingą žingsnį. Esu dėkingas dr. J. H. Penney ir J. B. Hainsworth už pritarimą šiems pastebėjimams.

[26] Eus., H. E. 9. 9. 10 ir V. C. 1. 40. 2, tai įtikinamas tekstas, paneigiantis tas reinterpretacijas, kurias pateikia A. Alföldi (1939); Byanes p. 62–3 taip pat sutinka, kad tai buvo kryžius.

[27] R. MacMullen (1969) p. 77–8, tai neseniai paskelbtas skeptiškas požiūris į paties įvykio „tikrumą"; aš pats mažiau naudojuosi šiuos aiškinimo būdu, kuris yra tam tikras derinys psichologinio aiškinimo modelio ir to, kas vis dėlto jau pripažinta. Išsamiau apie tai žr. minėto autoriaus straipsnį G. R. B. S. (1968).

[28] B. Berenson (1954) 56–7.

[29] S. MacCormack, C. Q. (1975) 131, ypač

žr. 137–8; 146–7. Apie įvykius 69 m. po Kr. note Suet., Galba passim; Vitell. 14. 4; F. A. Cramer, Astrology in Roman Law ... (1954), ypač žr. 81 ff.

[30] Lact., M. P. 27.

[31] Pan. Lat. 10. 14. 3–6 ir Liebeschuetz, ypač žr. 270–1; krikščionio Livio tekstą žr. in: P. Oxy. 4. 657 ir 668 (III a. pradžios ir pabaigos tekstų pora).

[32] Gerai prisimenu šią analogiją, pateiktą Peterio Browno paskaitoje, skaitytoje Oksforde 1970 metais; žinoma, tai neatspindi jo paties požiūrio į Konstantino religinę laikyseną.

[33] H. A. Drake (1976) 61–79 yra naujausias šios temos tyrinėjimas.

[34] Ši kardinali mintis dėstoma in: H. P. L'Orange ir A. von Gerkan (1939) 110–11.

[35] H. P. L'Orange ir A. von Gerkan (1939), kartu su S. MacCormack (1981) 33 ff.; MacCormack duoda suprasti, jog įvyko pokytis pačiose apeigose (p. 35), tačiau mums žinoma tik tai, kad ant vieno monumento ši scena pavaizduota kitaip (p. 36). Pokytis atrodo mažesnis, jei suvokiamas lyginant ne su Respublikos papročiu, bet su scenomis, pavaizduotomis ant Galerijaus arkos, atitinkamai, kur daugiau pagoniškų dievybių, apie tai žr. M. S. Pond Rothman (1977) 442.

[36] Pan. Lat. 11. 8. 3–4.

[37] Lact., M. P. 46. 6 kartu su V. C. 4. 20 ir A. Piganiol (1932) 76.

[38] Lact., M. P. 48. 1 kartu su Eus., H. E. 10. 5. 4. ff.; Laktancijus rašo „quicquid (est) divinitatis", tuo tarpu Euzebijas rašo „ho ti pote theiotētos kai ouraniou pragmatos".

[39] H. von Soden, Urkunde, no. 11. H. Grégoire, Byzantion (1932) 650 ir F. Millar, Emperor ... (1977) 585–7 skelbia ankstyvą 311/2 m. datą. Tačiau tai nepagrįsta: Konstantinas tuo metu nebuvo davęs krikščionims atsakymo, kuris yra minimas in: Optatus 1. 25. Apie vėlesnę datą žr. Barnes (1975) 21. Dvejopa nuoroda į Gaulą reiškia tai, kad Konstantinas buvo tenai, kai donatistai jam rašė; Barnes (1981) 65 ir n. 26–7 parodo, kad Konstantinas buvo Gaule 313 m. pavasarį ir vasaros pradžioje. Tai išsprendžia problemą. Donatistai jam rašė 313 m. pradžioje; mūsų turimas tekstas, esu linkęs manyti, yra jų „*libellus* be antspaudo", įteiktas Kartaginoje balandžio 15 dieną: apie tai žr. August., Ep. 88. 2. Kitaip negu Barnes kartu su Millar, frazę „hoc facinore" aiškinu kaip persekiojimą, o ne kaip schizmą, ir skyrybos ženklą dedu prieš, o ne po žodžio „nam". Kadangi schizma radosi dėl persekiojimo, skirtumas tarp vertimų tėra menkas.

[40] Baynes (1972) 96 n. 3.

[41] C. Theod. 7. 20. 2 kartu su Barnes (1981) 309 n. 42 ir (1982) sk. 5 n. 102, kur mano minėtą datą pakeičia į 307 metus. E. Gabba (1978) 45 pateikia 326-ųjų metų datą. Barneso ankstyvas datavimas yra gan pasirinktinis: mes negalime nepaisyti „Velovoci" grupės, buvusios Trakijoje. Jeigu kas nors čia yra klaidinga, tai ar negali būti klaidingai pavartotas žodis „civitate"? Argi negalėjo Konstantinas kreiptis į galų grupę, vieną iš daugybės, kuri buvo jo paties kariuomenėje? Arba galbūt Gaulas buvo įkurtas kaip kolonistų vieta Trakijoje: Pan. Lat. 4. 21 mini gyvenvietes, kurios buvo įsikūrusios priešinga kryptimi, (mažėjančio gyventojų skaičiaus?) Velovoci link. R. von Haehling (1978), tai ką jis rašo šioje knygoje, minėtą pasveikinimą leidžia laikyti ne tokiu stebinančiu dalyku netgi 320 metais.

[42] Lib. Pontific. (ed. Duchesne) 172–5; 179–81; cf. C. Pietri, Roma Christiana I (1976) 6 ff., ypač. žr. 8 n. 1 ir 11–7.

[43] Eus., V. C. 2. 46 („kreipiasi į valdytojus ir Praet. Pref."): V. C. 3. 31.

[44] Eus., H. E. 10. 7, kur minimas Anulinas (pagonis), žr. kartu su Baynes 10–11.

[45] C. Theod. 16. 2. 1–6 ir 14; Eus., H. E. 10. 7. 1–2; T. G. Elliott (1978) 326.

[46] Orig., C. Cels. 8. 75.

[47] C. Theod. 16. 2. 3, 6.

[48] C. Theod. 16. 2. 4: „decedens"; „supremae voluntatis".

[49] Barnes (1981) 50–3; J. Gaudemet (1947); A. Watson (1983) 61 apie C. Theod. 9. 12. 1–2; A. Ehrhardt (1955) 127, apie įstatymų rengėjų vaidmenį.

[50] H. von Soden, Urkunde Nr. 31; apie Augustino pasipiktinimą žr. Ad Don. Post Gesta 31. 54; 33. 56.

[51] Barnes (1981) 54–61; Millar (1977) 584–90.

[52] H. Dörries, Das Selbstzeugnis (1954) p. 256–7 minimas žodis „tarnas"; o p. 76–7 kalbama apie Dievo pyktį.

[53] V. C. 2. 28 ir Optatus (C. S. E. L. XX, ed. C. Ziwsa, 1896) Appendix V. 30.

[54] Optatus (1893 ed.) 206.

[55] Jerome, Chron. (ed. R. Helm, G. C. S. 1956) p. 231 (Arnobius); Min. Fel., Octav. 16–40.

[56] Apie Mozę žr. Orig., C. Cels. 8. 69 ir Eus., H. E. 9. 9. 5.

[57] Eus., V. C. 4. 15. 1, kur kalbama apie pasirinkimą vaizduoti Konstantiną viename monetos tipe; Euzebijas čia gal kiek ir padidina paties Konstantino vaidmenį. P. Bruun, R. I. C. VII (1966) 61–4, apie toliau vykusį Saulės garbinimą. S. Price, C. R. (1979) p. 278 pateikia tekstų ištraukas, kuriose imperatoriai susiejami su juos vaizdavusiomis monetomis; šiuo požiūriu tai tikriausiai išskirtinis veikalas.

[58] Liban., Or. 30. 6; Zos. 2. 29; Julian, 336a–b; F. Paschoud (1971); S. M. Stern (1968) ypač žr. 171 ff.

II

PRAKALBĄ pirmiausia išleido R. Stephanus 1544 metais, o kaip autentišką minėjo J.–P. Rossignol, Virgile et Constantine le Grand (1845). Aš savo nuomonę apie ją išsakiau seminare Oksforde 1981 m. birželį; tuo metu nežinojau, kad D. De Deckeris in Lactance et Son Temps (1978) 85, ed. J. Fontaine, M. Perrin, pasiūlė galimybę ją datuoti Antiochijos susirinkimo 325 m. balandį („peut fort bien constituer l'occasion"). Tačiau tokio pasiūlymo jis rimtai nepagrindė. S. Mazzarino, Antico, tardoantico ed Era Constantiniana I (Storia e Civilita 13, 1974) taip pat nurodė 325 m., to irgi nežinojau, tačiau vieta laikė Konstantinopolį, taip tikrai negalėjo būti. Kituose šaltiniuose nurodoma nuo 313 m. iki „po 325 m.", tačiau niekada neminima Antiochija. Šiuo tekstu taip labai susidomėjau dėka labai svarbaus T. D. Barnes in J. T. S. (1976) 414 tyrimo, kuriame buvo nurodyta Serdika, 317 m. (cf. Barnes [1981] 71 ff, kur nurodoma 321-324). Kai jau skaitoma šios knygos korektūra, H. A. Drake, A. J. P. 106 (1985) 335 ką tik teigė, kad „pastangos aptikti tikslią datą gali būti visiškai klaidingos". Jis taip pat mano, kad Oratio 22.I minimi džiūgaujantys žmonės yra Romos krikščionys: „pribloškiantis pastebėjimas, dėl kurio visai kitaip reikės suprasti Oraciją, ir net visą Konstantino darbų istoriją, bet kaip tiksliai, dar nežinia." Tikslinti nė nereikia: Drake'o tyrimas man visai nekelia noro keisti tikslią datą ir aplinkybes, nurodytas mano veikale.

[1] A. H. M. Jones, T. C. Skeat (1954), sekant įtaigia mintimi, kurią pateikė C. E. Stevensas.

[2] Eus., V. C. 4. 32.

[3] Baynes, Constantine the Great (1972) 56 n. 19.

[4] Photius, Cod. 127.

[5] John Lyd., De Magistr. 3. 33.

[6] V. C. 4. 29 + 4. 33.

[7] Pvz., E. Schwartz, P.–W. R. E. vi. 1427 ir *oratio obliqua* su galininko linksnio sangrąžiniais įvardžiais, kaip kad 179 eilutė 8 (ed. Heikel); A. Kurfess, Theol. Quart. (1950), ypač žr. 165 n. 38; papildomą „lotynizmų" sąrašą žr. in: Kurfess (1920) 94. E. A. Fisher (1982) 173, ypač žr. p. 178–82, kur kalbama apie šį ir kitus graikiško teksto vertimus į lotynų kalbą.

[8] Pvz., V. C. 3. 13.

[9] A. Kurfess, Mnemosyne (1912) 277 pateikiamas sąrašas aštuonių „Prakalbos" vietų, kuriose galima įžvelgti lotyniškas Vergilijaus citatas, tačiau šešios iš šių vietų yra nereikšmingos, o dvi – ne iki galo įrodytos. Kurfess (1920) įrodymą išplečia ir jį susieja su 21-u kalbos skyriumi, tačiau aišku yra tai, kad *Oratio*, p. 186, 21–2 Heikelio leidimo tekste (G. C. S., Eusebius I, 1902) komentuoja graikišką *Eklogą*, žr. minėto puslapio eilutes 3 ff. Kurfesso aiškinimas nepagrįstas, tačiau ši problema yra išsprendžiama, tai aptarsiu kitoje vietoje.

[10] E. Fisher (1982) 299–307; Eus., H. E. 8. 17. 2 arba 2. 2. 4 ir 2. 25. 3.

[11] Barnes, Phoenix (1976) 184 apie „Prakalbą", 16 ir V. C. 1. 19, tai lemtingas atradimas.

[12] Heikel, apie p. 155. 21, kur be jokio reikalo įterptas žodis „ekklesia". Du kartus pasikartojantis „te" sujungia dvi figūras: „naukleros" (turbūt tai asmuo?) ir paskui „tithēnē" (Bažnyčia), p. 154. 5–6 minimi „vadovai ir visi kiti"; 155. 30 ff. minimi didžiai mokyti krikščionys.

[13] Orig., C. Cels 3. 51; Basil, Letter 243. 2: *syllogos* kaip antai „krikščionių kongregacija". Apie šventuosius žr. E. Williger, Hagios (1922) 83 ff.

[14] Orat. 25; Heikel 191. 27. Apie p. 156. 16 neveikiamosios rūšies atliktinis laikas čia turi stiprią reikšmę; tačiau p. 163 eilutėje 11 minėta gramatinė forma jau nėra tokia stipri. Kadangi abejoju, jog buvo „atskiras lotyniškas originalas", tai ir nemanau, kad toji forma yra lotyniškasis „captus est".

[15] Barnes (1981) 76–7; Licinijus kaip Diokleciano įpėdinis: taip teigia amžininkas Praksagoras FGH 219 T1 eilutė 16. Barnes

(1981) 214: kur kalbama apie Licinijaus pasmaugimą. Barnes (1976) p. 422–3 remdamasis bendrais pastebėjimais mano, kad tai buvo Licinijus.

[16] 188. 1–2, tuo tarpu 188. 10 atskirai mini Romą; 190. 1. 24 panašiai mini Nikomediją. Abu šie miestai įvardijami kaip miestai, aiškiai netapatinami su „brangiausiu miestu".

[17] Barnes (1976) 418–20, tačiau paskui vardą „Maksiminas" jis nemotyvuotai keičia į „Maksimianas" (Galerijus).

[18] Barnes (1981) 39–41; 62–4.

[19] Lact., M. P. 43–2, 44. 10.

[20] Eus., H. E. 9. 2. 2: 9. 11. 5: Prep. Ev. 4. 2. 10. Gelasijus (in: Theodoros Anagnostes, G. C. S. 1971, ed. F. C. Hansen) 158 susieja Teotekną su „Maksimijanu", ola ir orakulais; plg. Theophanes 9. 30 (de Boor), kuris toliau mėgina parodyti painiavą, kilusią dėl Maksimino (33 ff.). Nei vienas, nei kitas autorius nemini statulų ar atvaizdų, o jų pasakojimas yra aiškus painiojimas Maksimino su Galerijumi ir (turbūt) Didimų atvejo. Barnes, H. S. C. P. (1976) 252 į tai žiūri kur kas nuolaidžiau.

[21] Liban., Or. 11. 121, kartu su P. Petit, Libanius (1959) 173; G. Dagron, Byzance: Naissance ... (1974) 57. Abu šie šaltiniai, reikia pripažinti, yra vėlesni.

[22] Liban., Or. 11. 94; Philostr., V. A. 1. 16; Eustathius in Dionys. Perieg. 916, kur kalbama apie patį lauro medį. D. Levi, Antioch Mosaic Pavements (1947) 1. 211 ff., kur aprašomas vietos vaizdas. Tai vienas prieštaravimas tam argumentui, kurį pateikia R. P. C. Hanson, J. T. S. (1973) 505. Čia esama ir kitų prieštaravimų.

III

[1] V. C. 2. 23; 2. 24–42 (Pirmasis laiškas stabmeldžiams); 2. 46 (pastatų statymas); 2. 48–60 (Antrasis laiškas stabmeldžiams), žr. kartu su H. Kraft (1955) 74–86; taip pat, Euzebijo požiūriu, V. C. 2. 44–45 (pagoniško aukojimo uždraudimai).

[2] V. C. 4. 8–13, kartu su Barnes (1981) 397 n. 144 ir 212 kartu su pastabomis.

[3] V. C. 2. 28; 4. 9–10 (Persija).

[4] V. C. 2. 55; 57–8; 60.

[5] C. I. L. III. 352 kartu su A. Chastagnol (1981).

[6] Barnes, A. J. A. H. 3 (1978) 53 taip pat apsvarstė šias detales; tačiau šis autorius nemano, jog Didįjį Penktadienį Konstantinas buvo Antiochijoje, tuo būdu jo rekonstrukcija skiriasi nuo mano pateikiamos rekonstrukcijos.

[7] P. Oxy. 1261; 1626; V. C. 2. 72.

[8] P. Bruun, R. I. C. VII (1966) 77 ir 664; Malalas 318–9 (Bonn), jis išties mini Konstantiną buvus Antiochijoje, galimas daiktas, kad šį vietinį „faktą" jis prisimena teisingai.

[9] Barnes (1975) 173; Porfyrius (ed. Polara) 1. 1–9; Poem 24 (apie svetimavimą).

[10] Porfyr. 5. 1 ir 14. 9–12 ir 25.

[11] Naujausias darbas šia tema yra A. Wlosok (1984) 257–62, kartu su pilna doksografija; Lact., Phoen. 151–2 (Loeb, Minor Latin Poets, ed. J. W. Duff). Wlosok skelbia 303/4 metų datą; atkreipti dėmesį į monetą su feniksu iš 326-ųjų metų Romos: Bruun, R. I. C. VII. 328.

[12] John Salisb., Policratic. 411b (Webb, Oxford, 1909): trys teisingai nurodyti klasikiniai įvykiai, atsitikę pirmiau už šį, visi paimti iš Justino. Aš pats daug ką esu perėmęs iš O. P. Nicholsono, kalbėdamas apie užuomazgą viso to, kas vyko paskui.

[13] O. G. I. S. 720 ir J. Baillet (1922) 282; Lact., Phoen. 169–70.

[14] Barnes (1981) 202–6.

[15] Baynes, 20–1 ir C. Foss (1977) 29: taip pat atkreipti dėmesį į p. 36 (kur minimas galimas Konstantino vizitas prieš 327 m.), Barnes (1981) 2.

[16] Barnes (1978) p. 53 pateikiamas detalus liudijimas; Opitz, Urkunde 18. 3, kur rašoma apie naująjį Antiochijos vyskupą. Athan., Apol. Sec. 74.; 76. 3, kur rašoma apie Osijų Aleksandrijoje, šį įvykį datuoju 325 m. pradžia, prieš įvykstant Antiochijos susirinkimui.

[17] E. Schwartz (1905) 271, kartu su E. Seeberg (1913) ir J. R. Nyman (1961); D. Holland, Z. K. G. (1970) 163 šis autorius nepriduria nieko esmingo.

[18] H. Chadwick (1958) 292; Athanas., Apol. De Fug. S. 2: Osijus pirmininkavo visiems susirinkimams, kuriuose dalyvavo.

[19] Barnes, J. T. S. (1976) p. 417, šis autorius teikia didelę reikšmę Konstantino titulams, kurie yra minimi *Oratio*, – Mss. Konstantinas čia vadinamas „Niketes / Victor" po 324 metų lapkričio: ilgesnis Ms. nekreipia dėmesio į šį pagerbimą. Vis dėlto, taip yra ir Euzebijo antraštėje, kurią jis davė Saporo laiškui (V. C. 4. 9); savo įvairiuose *Oratio* antraštės

perskaitymuose Mss. neužsimena apie jokį pareigūną, tačiau išsamiai išvardija titulus. Tad praleidimai nėra įrodymas, kad tai buvo data prieš 324 metus; Saporo laiškas tikriausiai yra parašytas po 324/5 m. lapkričio, galbūt praėjus daug laiko, C. T. Ehrhardt, Z. P. E. 38 (1980) 180 n. 22 taip pat pastebi, kad žodis „victor" yra pavartotas keliuose įrašuose, datuojamuose prieš 324 m. lapkritį: tokiu atveju titulas nėra tvirtas sprendimo kriterijus. Čia toliau pateikiamoje atpasakojamojoje analizėje susilaikau cituoti kiekvieną *Oratio* skyrių ir jos eiliuotas vietas.

[20] Orat. 6, kartu su Maximin, Eus., H. E. 9. 7. 8.

[21] Orat. 7, kartu su Pan. Lat. 6. 22. 1–2: tai priedas prie intriguojančio veikalo W. Speyer (1977) 39.

[22] Orat. 16, kartu su Barnes H. S. C. P. (1976) 251, tai esminis pastebėjimas.

[23] V. C. 3. 49.

[24] Orat. 18, kartu su A. Kurfess (1936) ir (1952); M. L. Guillaumin (1978), kartu su bibliografija.

[25] Orig., C. Cels. 7. 53 ir 56; Lact., Div. Inst. 4. 15. 28.

[26] Cic., DeDiv. 2. 56; Aug. Civ. Dei 18. 23 cituoja akrostichą be paskutinių septynių eilučių, rašydamas „Stauros", tačiau tai nėra įrodymas, kad tos eilutės vėliau buvo įterptos į *Oratio*: Baynes, Constantine the Great (1972) p. 51–2 aptariama polemika šiuo klausimu.

[27] Orat. 19 eilutė 25 (Heikel).

[28] K. Prüm (1929); naujausias darbas C. Monteleone (1975).

[29] A. Kurfess, Mnemosyne (1912) 277 pateikia aštuonis lotyniškus ženklus, kurių šeši nėra aiškūs, vienas yra dviprasmiškas ir vienas yra pavienis žodis („epainoi", atitinkantis „laudes", p. 184. 10), o tai gali būti atsitiktinis dalykas.

[30] Vietą 183. 18–19 skaitau „ollut' enīpē Loigios Assuriōn", kitaip nei Wilamowitziaus konjektūrose, o skyrybos ženklą dedu prieš „thallei", – tokiu atveju graikiškas tekstas ir komentaras tiksliai sutampa.

[31] Orat. 21, kartu su mūsų turimu Sib. Or. 8. 195; Ecl. 4. 62, Konstantinas ir jo vertėjai skaito „cui", o ne „qui", tai pastaba, galinti naudingai papildyti teksto istoriją, tačiau likusi nepastebėta in: O. C. T. Virgil (ed. Mynors).

[32] R. G. M. Nisbet (1978) p. 59 pateikiamas labiausiai įtikinamas argumentas; palaikydamas Nisbeto argumentą, darau prielaidą, kad Lact., Div. Inst. 7. 24. 12 cituoja eilutes iš iki Vergilijaus laikų Sibilės. Apie Poliją žr. Jos. A. J. 14. 388; 15. 343.

[33] Lact., M. P. 14. 1.

[34] Kraft (1955) 146: „kein Theologe oder Philosoph." J. M. Rist (1981) p. 155–9 iškelia mintį apie tris Arijo erezijai artimas klaidas, esančias Orat. 9: (i) žodžio „homoousios" nebuvimas. Ristas sutinka, jog šis žodis pasirodo tik po Nikėjos susirinkimo. (ii) Kalbėtojas duoda suprasti, kad antroji „ousia" ir jos „hyparxis" priklauso nuo pirmosios. Taip (Ristas iškelia mintį) jau buvo manoma Antiochijoje ir jos susirinkimo laiške visiškai vengiama „hyparxis". Tačiau Laiškas yra išlikęs tiktai sirų kalba, kurioje šios puikios perskyros nėra aiškiai išreiškiamos: Ristas įrodinėja, remdamasis graikiška versija, šiame amžiuje sudaryta E. Schwartz (Opitz, Urkunde 18). (iii) Tėvas kaip „Logos Tėvas" jau buvo atmestas Antiochijos Laiške. Iš tiesų šis Laiškas turi prieš Arijų nukreiptą toną, tačiau Sūnus čia išraiškingai yra pavadintas „Tėvo pagimdytuoju sūnumi". Po Nikėjos susirinkimo Orat. 9 atrodytų pavojingai panaši į Arijo ereziją, bet (mano požiūriu) ne Antiochijoje, čia pasakytame pamoksle 325 m. balandžio mėnesį. Apie dviprasmybes Antiochijoje pasakytoje kalboje ypač žr. L. Abramowski, Zts. für Kirchengesch. 86 (1975) 356, tai puikus veikalas.

[35] V. C. 2. 69 ir 71: tai klastingas laiškas, kurio nereikėtų suprasti pažodžiui. Čia darsyk turiu pabrėžti, kad į Aleksandriją Osijaus sušauktą sinodą datuoju *prieš* Antiochijos susirinkimą: žr. šio skyriaus išn. 16.

[36] Opitz, Urkunde 20: cf. V. C. 3. 6, kur rašoma apie skubinimą. Mes nežinome, kur Konstantinas buvo, kai šitai rašė. Galbūt jis (kaip ir Osijus) iš Antiochijos išvyko laivu; nuo Antiochijos iki Nikėjos yra 706 mylios, vykstant sausuma (Itin. Bordeaux Pilgrim), šį atstumą visiškai įmanoma nukeliauti nuo balandžio 18-os iki gegužės 31 d.

[37] Optatus 1. 22.

[38] Šiuo atveju mano požiūris skiriasi nuo Millar (1977) 594–7 ir 605–7, kurio aiškinime linkstama labiau pabrėžti peticijų vaidmenį ir savarankišką Bažnyčios veiklą, o ne paties Konstantino iniciatyvą.

[39] V. C. 3. 15–6.

[40] V. C. 3. 10 ir 13.

[41] H. Chadwick (1960) 371; Philostorgius 1. 9a (G. C. S., ed. Bidez: 1981 ed.) p. 10 eilutės 25 ff.; Optatus 1. 26, kur rašoma apie Filumeno vaidmenį, suvaidintą 315 m..

[42] Socr., H. E. 1. 10, aiškina kitaip, nei savo įžangoje Eus., V. C. 3. 64; galbūt tai daro teisingai.

IV

[1] Men. Rhet. 422. 16 ir 423. 25 (ed. Russell–Wilson). Orat. 11.

[2] M. R. Alföldi (1964) p. 10, tai puiki studija, tačiau atmetu jos autorės pasirinkimą, išdėstytą pp. 13 ff.

[3] C. Theod. 16. 10. 1 ir V. C. 4. 62.

[4] Baynes, Constantine the Great (1972) 29 n. 76, kur rašoma apie Konstantiną ir krikščionių vienybę.

[5] E. Heck (1972) apie Div. Inst. 1. 1. 13 ir 7. 26. 11; J. Gaudemet (1980) 401, apžvelgia Konstantino ir Laktancijaus santykio klausimą.

[6] M. L. Guillaumin (1978) 185; Div. Inst. 4. 15; 1. 19. 5; 7. 24.

[7] Lact., trečioji knyga „Probui", in: Jerome, Comm. in Ep. ad Gal. 50. 2: cituoja Sibilės ir Vergilijaus žodžius apie Gaulo gyventojų kūno baltumą.

[8] Apie teisingumą, pvz., žr. Lact., penktoji knyga ir jo Div. Inst. 1. 1. 13.

[9] M. Perrin (1978) 203 ir R. M. Ogilvie (1978) 79–80, apie Platoną; J. M. Pfattisch (1910), ypač žr. 411 ff., kur „Prakalbos" Platonas priešpriešinamas Platonui Euzebijo raštuose.

[10] Barnes, J. R. S. (1973) p. 69, kur rašoma apie šiuos skirtumus ir datas.

[11] Div. Inst. 2. 3–5; 4. 25; 7. 5; 4. 29; 4. 21; Ogilvie (1978) 33 ff., apie Hermį, kartu su 6. 25, 7. 4, 7. 9, 7. 13 ir 7. 18. Apie kryžių žr.: 4. 26–7.

[12] Pan. Lat. 6. 21. 4; Porfyr. 14. 3 ff.: taip pat P. Courcelle (1957), kur galima rasti ir kitų pavyzdžių, įskaitant ankstyvesnį Karausijo laikų šūkį ant monetos su Vergilijumi.

[13] M. Perrin (1978) p. 203, apie Laktancijaus Platoną.

[14] J. M. Dillon (1977) 401 ff. šiuo atveju šis tekstas yra lemiamas, prieš J. Waszink.

[15] Barnes (1981) p. 74 teigia „ženklų panašumą"; bet tai nėra joks įrodymas apie Numenijaus „Apie Gėrį" (a dialogue: Numenius, F3–4, Des Places). Numenijaus minimas „Aukščiausias dievas", kaip gerai žinoma, nebuvo joks Kūrėjas ar dievas, dalyvaująs Kūrimo vyksme.

[16] Ogilvie (1978) p. 79–80 įžvalgiai pastebėjo, kad Lact. (Epitome 63. 1) nesinaudoja Calcid. 29e: ar šis vertimas tada dar neegzistavo?

[17] Man nėra žinomas joks tyrinėjimas apie Konstantino–Laktancijaus–Osijaus santykių ašį, kuris prideramai įvertintų šiuos asmeninius elementus, patį Konstantiną ir kaip tai atsispindi jo „Prakalboje"; Heim (1978) p. 56, kur rašoma apie kitas galimas Konstantino iniciatyvas.

[18] E. R. Dodds, Pagans and Christians ... (1965) 80 n. 2, kur cituojamas Wilamowitzius.

[19] Orat. 2. 2; 3. 3; 5. 1; 15. 2; 26. 1–2, apie palaiminimus, kurių Konstantinas susilaukė iš Dievo.

Bibliografija: I

K. Aland, Bemerkungen zur Alter und Entstehung des Christogrammes, Studien zur Ueberlieferung des N. T. V Seines Textes (1967) 173.

A. Alfoeldi, Hoc Signo Victor Eris, Pisciculi..., F. J. Doelger, A. u. C. Eraenzbd. I (1939) 1.

T. D. Barnes, Lactantius and Constantine, J. R. S. (1973) 29.

T. D. Barnes, The Beginnings of Donatism, J. T. S. (1975) 13.

T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981).

N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church (1972, 2nd ed.).

B. Berenson, The Arch of Constantine (1954).

M. Black, The Chi-Rho Sign: Christogram or Staurogram?, Biblical and Historical Essays..., F. F. Bruce, ed. Gasque and Martin ('1970) 319.

V. C. De Celrcq, Ossius of Cordova (1954).

E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols, Z. T. K. (1951) 148.

H. A. Drake, In praise of Constantine..., Univ. Of California Publ. Class. Stud. 15 (1976).

A. Ehrhardt, Constantins des Grossen Religionspolitik u. Gesetzgebung, Z. S. S., Roem. Abt. 72 (1955) 127.

T. G. Elliott, Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius, Phoenix (1978) 326.

E. Gabba, I Cristiani dell'Esercito Romano del Quarto Secolo, in Transformations et Conflits au IVème Siècle. Collocque 1970 (1978, Bonn) 35.

J. Gaudemet, la Lègislation Religieuse de Constantin, Rev. De l'Hist. De l'Eglise de France 33 (1947) 25.

R. von Haehling, Die Religionszugehoerigkeit der Hohen Amtstraeger... seit Constantin I bis 455 n. Chr. (1978).

J.-J. Hatt, La Vision de Constantin au Sanctuaire de Grand et l'Origine Celtique du Labarum, Latomus (1950) 427.

D. Hoffmann, Das Spaetromische Bewegungsheer u. die Notitia, Epigraphische Studien, 7.1 (1969).

A. Lippold, Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse, Ztschr. f. Kirchengesch. 92 (1881) I.

S. MacCormack, Roma, Constantinopolis, the Emperor and His Genius, C. Q. (1975) 131.

R. MacMullen, Constantine and the Miraculous, G. R. B. S. (1968) 81.

H. I. Marrou, L'Arianisme Comme Phenomene Alexandrin, C. R. A. I. (1973) 533.

F. G. B. Millar, The Emperor in the Roman World (1977).

H. P. L'Orange and A. Von Gerkan, Der Spaetatike Bildschmuck des Konstantinbogens (1939).

F. Paschoud, Zosime 2.29 et la Version Paienne de la Coversion de Constantin, Historia (1971) 334.

A. Piganiol. L'Empereur Constantin (1932).

M. S. Pond Rothman, The Thematic Organization of the Panel-reliefs on the Arch of Galerius, A.J.A (1977) 442.

J. de Savignac, Bodmer Papyrus XIV and XV, Scriptorium 17 (1963) 50.

S. M. Stern, „Abd al-Jabbar's Account of How Christ's Religion was Falsified, J. T. S. (1968) 128.

J. Vogt, Pagans and Christians on the Family of Constantine the Great, in Paganism and Christianity..., ed. A. Momigliano (1963) 38.

J. Vogt, Helena Augusta: The Cross and the Jews, Classical Folia 31 (1977) 135.

A. Watson, Roman Slave Law and Romanist Ideology, Phoenix (1983) 61.

Bibliografija: II

T. D. Barnes, The Emperor Constantine's Good Friday Sermon, J. T. S. (1976) 414.

T. D. Barnes, Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution, H. S. C. P. (1976) 239.

E. A. Fisher, Greek translations of Latin Literature in the Fourth Century, Y. C. S. (1928) 173.

A. H. M. Jones, T. C. Skeat, Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine, J. E. H. (1954) 196.

A. Kurfess, Observatiunculae ad Eclogae Quartae Interpretationem et Versionem Graecam, Mnemosyne (1912) 277.

A. Kurfess, Vergili Vierte Ekloge in Kaiser Konstantns Rede an die Heilige Versammlung, Jhrsber. Des Philolog. Vereins zu berlin 64 (1920) 90.

A. Kurfess, Zu Kaiser Konstantins Rede and die Versammlung der Heiligen, Theologische Quartalschrift (1950) 145.

Bibliografija: III

L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol, Zts. Fuer Kirchengesch. 86 (1975) 356.

J. Baillet, Constantin et le Dadouque d'Eleusis, C. R. A. I. (1922) 282.

T. D. Barnes, Publius Optatianus Porfyrius, A. J. P. (1975) 173.

T. D. Barnes, Emperors and Bishops, A. D. 324-44: Some Problems, A.J.A. H. 3 (1978) 53.

T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981).

H. Chadwick, Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, J. T. S. (1958) 292.

H. Chadwick, Faith, Order and the Council of Nicea, H. T. R. (1960) 171.

A. Chastagnol, L'Inscription Constantinienne d'Orcistus, M. E. F. R. (1981) 381.

C. Foss, Late Antique and Byzantine Ankara, D. O. P. (1977).

M. L. Guillaumin, L'Exploitation des Oracles Sibyllins par Lactance et par le Discours à l'Assemblée des Saints, in Lactance et Son Temps, ed. J. Fontaine, M. Perrin (1978) 185.

H. Kraft, Kaiser Konstantins Religioese Entwicklung (1955).

A. Kurfess, Ad Vergilii Eclogae IV Versionem Graecam, Philolog. Wochenschr. (1936) 364.

A. Kurfess, Kaiser Konstantin un die Erythraeische Sibylle, Zts. Fuer Relig. u. Geistgesch. (1952) 42.

C. Monteleone, L'Ecloga Quarta da Vigilio a Constantino (1975).

R. G. M. Nisbet, Virgil's Fourth Eclogue: Easterners and Westerners, B. I. C. S. (1978) 59.

J. R. Nyman, The Synod at Antioch: 324/5. Studia Patristica IV (1961) 483.

K. Pruem, Das Prophetenamt der Sibyllen in Kirchl. Lit...., 4 Ekloge Virgili, Scholastik 4 (1929) 54.

J. M. Rist. Basil's „Neoplatonism", in Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic, ed. P. J. Fedwick, vol. I (1981) 155.

E. Schwartz, Gesammelte Schriften, vol. 3 (1959) 117-87.

E. Seeberg, Die Synode von Antioch in 324/5 (1913).

W. Speyer, Die Ursprung Warmer Quellen nach Heidn. Und Christ. Deutung, Jhrb. A. u. C. (1977) 39.

A. Wlosok, Originalitaet, Kontinuitaet und Epigonentum in der Spaetroemischen Literatur, in Proc. of VII Congress of Internat. Fed. of Soc. Of Classical Studies, ed. J. Harmatta, vol. II (1984, Budapest) 297.

Bibliografija: IV

M. R. Alfoeldi, Die Sol-Comes Muenze vom Jahre 325..., Mullus: Fetschrift T. Klauser, Jhb. Fuer A. u. C., Erganzbd. I (1964) 10.

A. Bolhuis, Die Rede Konstantins der Grossen an die Versammlung der Heiligen u. Lactantius, V. C. (1956) 25.

P. Courcelle, Les Exégèses Chrétiennes de la Quatrième Eglogue, R. E. A. (1957) 294.

D. de Decker, Le Discours à l'Assemblée des Saints... et l'Oeuvre de Lactance, in Lactance et Son Temps, ed. J. Fontaine, M. Perrin (1978) 75.

J. M. Dillon, The Middle Platonists (1977).

J. Gaudemet, Constantino e Lattanzio, Labeo XXVI (1980) 401.

M. L. Guillaumin, L'Exploitation des Oracles Sibyllins par Lactance..., in Lactance et Son Temps, ed. J. Fontaine, M. Perrin (1978) 185.

E. Heck, Die Dualistischen Zusaetze u. Die Kaiseranreden bei Lactantius (1972).

F. Heim, L'Influence Exercée par Constantin sur Lactance, in Lactance et Son Temps, ed. J. Fontaine, M. Perrin (1978) 56.

A. Kurfess, Zu Kaiser Konstantins rede..., Theol. Quartalschr. (1950) 145.

R. M. Ogilvie, The Library of Lactantius (1978).

M. Perrin, Le Platon de Lactance, in Lactance et Son Temps, ed. J. Fontaine, M. Perrin (1978) 203.

J. M. Pfattisch, Plato's Einfluss auf die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen, T. Q. (1910) 399.

J. Schwartz, A Propos des Ch. 4 et 6 du De Mortibus Persecutorum, in Lactance et Son Temps, ed. J. Fontaine, M. Perrin (1978) 91.

13 SKYRIUS

[1] Socr., H. E. 1.1.

[2] Ruf., H. E. 10.2; Socr., H. E. 1.8.

[3] G. Downey, History of Antioch ... (1961) 342–6.

[4] L. Duchesne, Mél. Renier (1887) 159–74 laikosi datavimo prieš 303 m., tuo tarpu pagrindinis veikalas, nurodantis maždaug 309 metų datą, yra H. Koch, Z. N. W. (1916) 61–7; mane patį pirmenybę teikti vėlesnei datai padrąsino reikšmingas, ilgas tekstas, parašytas G. de Sainte Croix, bet vis dar neišspausdintas; Elvira, Can. 25 (apie nuodėmklausius); 60 (apie stabus).

[5] G. de Sainte Croix, H. T. R. (1954)

76, apie ediktus Vakaruose; Arlis, Can. 13; Ankira 1–9.

[6] Elvira 70 (apie vedusius vyrus); 64–5 (apie žmonas); 48 (apie priešmirtines valandas); Neoceas., Can. 4, apie gyvulišką elgesį žr. in Ancyr. 16, kartu su J. Boswell, Christian., Social Tolerance ... (1980) 197. S. Laeuchli, Power and Sexuality ... (1972) yra pernelyg priešiškas, tačiau dėmesio vertas veikalas apie susirinkimą ir jo raštus.

[7] Čia cituoju Elvira 79, 6, 49, 81, 62, 36.

[8] Arlis 7; Elvira 56.

[9] Eus., V. C. 2. 45, sekant veikalu, parašytu T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) 210.

[10] Apie tai, pavyzdžiui, aiškiai kalbama in: R. Bagnall, B. A. S. P. (1982) 10.5; J. A. Martin, Rev. Et. Aug. (1979) I; J. H. Liebeschuetz, in: Studies in Ch. History, ed. D. Baker, 16 (1979) 17; šventųjų vyrų iškilimas yra dalis to paties naujo reiškinio, vykusio kaime.

[11] Cod. Theod. 16.2.2; Barnes Constantine and Eusebius 51, kartu su 318 n. 82; apie palikimo klausimus žr. Cod. Theod. 16.2.4; apie apsukruolius žr. 16.2.3 ir 6.

[12] Eus., V.C. 3.31.1–3, 32.1–2; apie išlydymą žr. Eus., Tric. Or. 8.

[13] Apie paramą vargingiems krikščionims žr. Eus., V. C. 4.28 ir 3.58; E. Patlagean, Pauvreté Economique et Pauvreté Sociale ... (1977), ypač žr. 186 ff.

[14] Tėvas Grigalius, anksčiau buvęs „hypsistarius": note J. Bernardi pastaba, in: S. C. ed. of Greg. Naz., Orations (1978) I. p. 8 ir n. 3; Elvira, Can. 1–4.

[15] Apie tai ypač žr. P. R. L. Brown, J. R. S. (1961) p. 8–9.

[16] Amm. Marc. 22.5.4; apie „švelnumą" ypač iškalbingas fragmentas yra 22.11.5.

[17] Cod. Theod. 15.12.1 ir G. Ville, M. E. F. R. (1960) 312.

[18] Apie bažnyčias žr. Cod. Theod. 4.22.1; 9.45.4 (prieglauda 431 m. po Kr.); apie bažnyčioje susirastą mylimąją žr. Aug., Conf. 3.3.5.

[19] Eus., V. C. 3.50; apie Konstantinopolį pastebėjimas, kurį pateikia G. Dagron, Byzance ... (1974) 388–400.

[20] Pvz., A. H. M. Jones, Later Roman Empire (1964) 732–57; J. H. Liebeschuetz, Antioch (1972) 167 ff.: Liebeschuetz, p. 60 apie efebus; apie gimnazijų žr. A. H. M. Jones, Roman Economy (1974) 106 ir E. G. Turner, Greek Papyri (1968) 84, kurį aš cituoju; kito požiūrio laikosi Alan Cameron, Circus Factions (1976) 216–17.

[21] J. F. Matthews, Western Aristocracies and the Imperial Court (1975) 99–100; K. Holum, Theodosian Empresses (1982) yra išskirtinio dėmesio vertas veikalas; apie pagonių ir krikščionių skirtumus, dovanojant dovanas, žr. L. Robert, Hellenica 11–12 (1960) 571.

[22] Apie palikimus žr. Cod. Theod. 16.2.20 ir 2.28.

[23] Cod. Theod. 8.8.1; 3.7.2.

[24] Eus., V. C. 3.25 f. (apie Jeruzalę); 3.55–6 (apie Afaką ir Aigai); Eus., P. E. 4.135c–136a (apie Antiochiją ir Didimus); apie Aigai žr. Philostr., V. Ap. 1.13 kartu su bene labiausiai patikimu veikalu N. J. Richardson, P. Burian, G.R.B. S. (1981) 283–5.

[25] Firmicus, De Errore 16.4 kartu su R. Turcan, Budé ed. (1982) 7–28.

[26] G. Fowden, J. T. S. (1978) 53, pateikia puikią apžvalgą; apie Šenutę žr. J. Barns, Actes du 10 Congr. Internat. des Papyrologues (1964) 151–9, gan šiurpinanti knyga.

[27] Apie šį aspektą ir kai ką daugiau žr. J. J. O'Donnell, Traditio (1979) 45 ff.; apie „nesantaiką" labai iškalbingas fragmentas yra Aug., Ep. 16, fin. Apie reakcijos skirtumus žr. Soc., H. E. 5.10.

[28] Eus., V. C. 3.57.4.

[29] Apie Meną žr. M. Guarducci, Inscr. Creticae, II. 303–4; puiki studija apie Atikos pavyzdžius A. Wilhelm, Jahreshefte 25 (1929) 54; cf. B. C. H. (1958) 681, apie tai, kaip buvo krikščionybės eroje; L. Robert, Hellenica 4.55–7, Philostr., V. Ap. 4.34.2; Damascius, ap. Phot. 131; L. Robert, B. C. H. (1977) 87, tai puikus veikalas.

[30] Eus., V. C. 3.54.6.

[31] Apie hiato amžių žr. in: S. MacCormack, Art and Ceremony (1981) 35; apie kapą žr. E. D. Hunt, Hunt Laud Pilgrimage (1982) 7–23, su V. C. 3. 26, taip pat V. C. 3. 41–3.

[32] V. C. 3.52.1 kartu su E. D. Hunt, Holy Land ... (1982).

[33] Apie tai puikus veikalas yra E. D. Hunt, Holy Land ... (1982) 131–5.

[34] Elvira, Can. 36 ir R. Grigg, Viator (1977) 1–32, tikriausiai pagrįstai atmetantis detales in: Lib. Pont.; apie Danielių žr. V. C. 3.49; apie tai, kas vyko prie Mamrės, žr. Eus., Dem. Ev. 5.9.7–8.

[35] Eus., Tricenn, Orat. 18; cf. Artemid. 2.35.1.

[36] Tai įtaigiai yra aprašyta knygoje P. R. L. Brown, Studies in Ch. History, ed. D. Baker, vol. 13 (1976) 14–15, kartu su bibliografijos sąrašu.

[37] Apie ikonas žr. Theod., Hist. Relig. 26 ir puikią apžvalgą, parašytą E. Kitzinger, D. O. P. (1954) 85; šios knygos pp. 102–3 svarstoma apie išaugusį domėjimąsi „esamybe". Daugiausia yra žinoma apie šventųjų ikonų buvimą Tesalonikuose, žr. R. S. Cormack, A. B. S. A. (1969) 17, ypač žr. p. 22–3, 50–2. Mano manymu, ikonų būta ir daugelyje kitų vietų dar prieš 480–500 metus, tačiau šio savo įsitikinimo pagrįsti negaliu. Apie Aleksandriją maždaug prieš 600 m. po Kr. žr. Mir. Cyr. et Joh., P. G. 87.3560, kartu su Kitzinger, 106 n. 66: apie Kristaus ikoną.

[38] N. Fernandez Marcos, Los Thaumata de Sofronio (1975); Basil, P. G. 85.608–12, kartu su Philostr., V. S. P. 186 (Loebas); apie Teraponą žr. in: L. Deubner, De Incubatione (1900); apie angelų buvimą ir šventus vyrus žr. H. Chadwick, J. T. S. (1974) 63–5.

[39] P. R. L. Brown, Making of Late Antiquity (1978) 92–3, 101.

[40] Apie Hermą žr. Mand. 11; Co. of Antioch, ed. F. Nau, Rév. de l'Orient Chrét. (1909) pp. 25–7, Can. 15, 23.

[41] G. M. Brown, B. I. C. S. (1970) 96; cf. III. Class. Stud. (1976) 53–8; aš cituoju klausimus iš 44.9 ir 98.

[42] H. C. Youtie, Z. P. E. (1975) 253, kartu su P. Oxy. 925, 1150, 1926, ir t. t.

[43] P. R. L. Brown, The Cult of Saint (1981), kartu su diskusija, kurią siūlo J. Fontaine, An. Boll. (1982) 16.

[44] E. D. Hunt, Holy Land .... (1982) 131 ff.

[45] Apie aliejų žr. (pvz.,) P. G. 87.3669a; cf. T. Nissen, Byz. Zeitschr. (1939) 349–81; bendrai apie tai žr. L. Deubner, De Incubatione (1900); A. J. Festugière, Vie de Sainte Thecle; Côme et Damien; Cyr. et Jean (1971).

[46] P. R. L. Brown, J. R. S. (1971) 80, ypač žr. 87–8, truputį perdeda viešojo teismo reikšmę, kaip priešpriešą tarpininkavimui, prašant nuodėmių atleidimo prieš įvykstant Paskutiniam teismui; apie Mariją žr. Averil Cameron, J. T. S. (1978) 104–5.

[47] Pačių tekstų žr. G. Wolff, De Novissima Oraculorum Aetate (1854) 46–9; pritariu tam, kas p. 36 rašoma apie Klaudijaus liudijimą (cf. p. 48).

[48] Eus., P. Ev. 4.135c–136 a.

[49] Theos. Tub. (ed. Erbse) 6; Lampe, Patristic Greek Lexikon, s. v. teosofija.

[50] A. Grabar, C. R. A. I. (1969) 264.

[51] Bendrai apie tai žr. A. de Waal, Ara Coeli oder die Sibylle des Augustus (1902) ir H. Leclercq, Marie in Ara Coeli, D. A. C. L. 10 (1931–2) 2075, kartu su bibliografijos sąrašu. Ankstyvojoje versijoje galėjo būti minima pranašingoji „pitija", o ne Sibilė.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

VIETOVARDŽIŲ RODYKLĖ